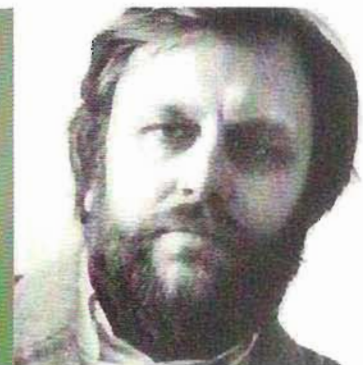




P A I D O S



ESPACIOS DEL SABER

# Slavoj Žižek

## El espinoso sujeto

El centro ausente de la ontología política

**Slavoj Žižek** (1949), doctor en Filosofía y en Artes, es investigador superior del Instituto de Estudios Sociales de Liubliana, Eslovenia, y profesor visitante en la New School for Social Research de Nueva York y en la Universidad de París VIII. En los últimos quince años ha participado en numerosos simposios sobre crítica cultural, filosófica y política, y ha tenido participación política activa en la República de Eslovenia.

Entre sus libros se cuentan *Todo lo que usted quería saber sobre Lacan* y *nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (Manantial, 1994), *¡Goza tu síntoma!* (Nueva Visión, 1994), *Porque no saben lo que hacen* (1998) y *Mirando al sesgo* (2000), estos últimos de nuestro fondo editorial.

Slavoj Žižek

*El espinoso sujeto*  
*El centro ausente de la ontología política*

Traducción de Jorge Piatigorsky

PAIDÓS   
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*  
© Slavoj Žižek, 1999  
Verso, Londres-Nueva York, 1999

Cubierta de Gustavo Macri

Motivo de cubierta: Giuseppe Arcimboldo, *Invierno*,  
óleo sobre madera, *circa* 1550

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2001 de todas las ediciones en castellano  
Editorial Paidós SAICF  
Defensa 599, Buenos Aires  
e-mail: paidosliterario@ciudad.com.ar  
Ediciones Paidós Ibérica SA  
Mariano Cubí 92, Barcelona  
Editorial Paidós Mexicana SA  
Rulén Dario 118, México, D.F.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723  
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Verlap,  
Comandante Spurr 653, Avellaneda, en abril de 2001

ISBN 950-12-6520-X

# Índice

Introducción: Un espectro ronda la academia occidental..... 9

## I

### *La "noche del mundo"*

1. El atolladero de la imaginación trascendental,  
o Martín Heidegger como lector de Kant ..... 17
2. El espinoso sujeto hegeliano ..... 79

## II

### *La universalidad escindida*

3. La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo..... 137
4. La subjetivación política y sus vicisitudes ..... 183

## III

### *De la sujeción a la destitución subjetiva*

5. (Des)apegos apasionados, o Judith Butler como lectora de Freud ..... 263
6. ¿Adónde va Edipo? ..... 331

Índice analítico..... 423

## *Introducción: Un espectro ronda la academia occidental...*

...el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista (que quiere reemplazar el "paradigma cartesiano" por un nuevo enfoque holístico) y el desconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de "atravesar" el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemónium de fuerzas competitivas) y los "ecólogos profundos" (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexual es en realidad una formación patriarcal masculina). ¿Cuál es la orientación académica que no ha sido acusada por sus adversarias de no haber repudiado adecuadamente la herencia cartesiana? ¿Y cuál no ha respondido con la imputación infamante de "subjetividad cartesiana" a sus críticos más "radicales", así como a sus oponentes "reaccionarios"?

Las consecuencias son dos:

1. La subjetividad cartesiana sigue siendo reconocida por todos los poderes académicos como una tradición intelectual muy fuerte y aún activa.
2. Es ahora oportuno que los partidarios de la subjetividad cartesiana, frente

al resto del mundo, difundan sus modos de ver, sus metas, sus tendencias, y salgan al cruce de ese cuento infantil del Espectro de la Subjetividad Cartesiana, con el manifiesto filosófico de la subjetividad cartesiana en sí misma.

Este libro intenta reafirmar al sujeto cartesiano, cuyo rechazo nutre el pacto tácito de todos los partidos enfrentados de la academia actual: aunque estas orientaciones están oficialmente envueltas en una lucha a muerte (los habermasianos contra los desconstruccionistas, los científicos cognitivos contra los oscurantistas de la New Age...), todos esos partidos se unen en su rechazo al sujeto cartesiano. Por supuesto, no se trata de volver al *cogito* en la forma en que este concepto dominó el pensamiento moderno (el sujeto pensante transparente para sí mismo), sino de sacar a luz su reverso olvidado, el núcleo excedente, no reconocido, que está muy lejos de la imagen apaciguadora del sí-mismo transparente. Las tres partes del libro se centran en los tres principales campos en los que actualmente está en juego la subjetividad: la tradición del idealismo alemán, la filosofía política posalthusseriana, el pasaje desconstruccionista desde el sujeto a la problemática de sus posiciones múltiples y de las múltiples subjetivizaciones.<sup>1</sup> Cada parte comienza con un capítulo sobre un autor crucial cuya obra representa una crítica paradigmática a la subjetividad cartesiana; el segundo capítulo aborda las vicisitudes de la idea fundamental subyacente en el capítulo anterior (la subjetividad en el idealismo alemán, la subjetivización política, el complejo de Edipo como explicación psicoanalítica de la emergencia del sujeto).<sup>2</sup>

Inicia la Primera Parte una *confrontación detallada con el esfuerzo de Heidegger tendiente a atravesar el horizonte de la moderna subjetividad cartesiana*. Una y otra vez, la lógica intrínseca de su proyecto filosófico obligó a los auténticos filósofos de la subjetividad a articular un cierto momento excedente de "locura" inherente al *cogito*, que ellos de inmediato tienden a "renormalizar" (el mal diabólico en Kant, la "noche del mundo" en Hegel, etcétera). En el caso de Heidegger, el problema reside en que su idea de la subjetividad moderna no explica este excedente intrínseco; sencillamente no "cubre" ese aspecto del *cogito* que lleva a Lacan a sostener que el *cogito* es el sujeto del inconsciente. El error fatal de Hei-

1. Véase una confrontación detallada con el rechazo crítico de la subjetividad cartesiana en las ciencias cognitivas, en Slavoj Žižek, "The Cartesian Subject versus the Cartesian Theatre", en *Cogito and the Unconscious*, comp. de Slavoj Žižek, Durham, Duke University Press, 1998.

2. Resulta bastante interesante que las tres partes correspondan también a la triada geográfica de las tradiciones alemana/francesa/angloamericana: el idealismo alemán, la filosofía política francesa y los estudios culturales angloamericanos.

degger resulta claramente discernible en el fracaso de su lectura de Kant, al poner el foco en la imaginación trascendental, Heidegger pasa por alto la dimensión clave de la imaginación, su aspecto antisintético, destructivo, que no es más que otro nombre del abismo de la libertad; este fracaso también arroja nueva luz sobre la vieja cuestión del compromiso nazi de Heidegger. Después de esta confrontación, el segundo capítulo aborda la elaboración del *status* de la subjetividad en Hegel, centrándose en el vínculo entre el concepto filosófico de reflexividad y el giro reflexivo que caracteriza al sujeto (histórico) del inconsciente.

La Segunda Parte presenta una confrontación sistemática con los cuatro filósofos que, de uno u otro modo, han tomado a Althusser como punto de partida, pero más tarde, a través de una crítica a ese pensador, desarrollaron sus propias teorías de la subjetividad política: la teoría de la hegemonía de Laclau, la teoría de la *égualiberté* de Balibar, la teoría de la *mésentente* de Rancière, la teoría de Badiou de la subjetividad como fidelidad al acontecimiento-verdad. El primer capítulo se centra en el intento de este último autor de formular una "política de la verdad" capaz de superar las posiciones actuales de los desconstruccionistas y los posmodernos; ponemos un énfasis especial en la lectura pionera que Badiou realiza de San Pablo. Aunque me solidarizo con su intento de reafirmar la dimensión de lo universal como lo verdaderamente opuesto al globalismo capitalista, rechazo su crítica a Lacan, es decir, su tesis de que el psicoanálisis no puede proporcionar los fundamentos de una nueva práctica política. El capítulo siguiente analiza los modos en que estos cuatro autores abordan la posición liberal-democrática "pospolítica" predominante, que es el modo político del actual capitalismo global; cada uno de ellos despliega su propia versión de la subjetivización política.

La Tercera Parte trata de las tendencias del actual pensamiento político "posmoderno" que, contra el espectro del sujeto (trascendental), intenta afirmar la proliferación liberadora de las múltiples formas de la subjetividad: femenina, homosexual, étnica... Según esta orientación, debemos abandonar la meta imposible de una transformación social global y, en lugar de ella, concentrar nuestra atención en las diversas maneras de reafirmar la propia subjetividad particular en nuestro complejo y disperso universo posmoderno, en el cual el reconocimiento cultural importa más que la lucha socioeconómica. Es decir que en esta orientación los "estudios culturales" han reemplazado a la crítica que realiza la economía política. La versión más representativa y convincente de estas teorías, que se expresan prácticamente en la "política de la identidad" multiculturalista, es la teoría performativa de la formación del género formulada por Judith Butler. El primer capítulo de esta parte emprende una confrontación detallada con la obra de Butler, concentrándose en aquellos de sus aspectos que hacen posible un diálogo productivo con el psicoanálisis lacaniano (las ideas de

“apego apasionado” y el giro reflexivo constitutivo de la subjetividad). El último capítulo enfrenta directamente la cuestión clave del “Edipo hoy en día”: el denominado modo edípico de subjetivización (la emergencia del sujeto a través de la incorporación de la prohibición simbólica encarnada en la ley paterna), ¿está realmente en declinación? En tal caso, ¿qué es lo que lo reemplaza? En una confrontación con los defensores de la “segunda modernización” (Giddens, Beck), aducimos la sostenida actualidad de la “dialéctica de la Ilustración”: lejos de limitarse a liberarnos de las coacciones de la tradición patriarcal, el cambio sin precedentes en el modo de funcionamiento del orden simbólico que estamos presenciando hoy en día engendra sus propios nuevos riesgos y peligros.

Si bien el tono básico de este libro es filosófico, constituye ante todo una intervención política comprometida, que encara la cuestión quemante del modo en que vamos a reformular un proyecto político izquierdista, anticapitalista, en nuestra época de capitalismo global y su complemento ideológico, el multiculturalismo liberal-democrático. Una de las fotos emblemáticas de 1997 fue sin duda la de los miembros de algunas tribus indígenas de Borneo llevando agua en baldes de plástico para apagar los incendios gigantescos que estaban destruyendo su hábitat; la inadecuación ridícula de su modesto esfuerzo se equiparaba al horror de ver desaparecer todo su mundo vital. Según los informes periodísticos, la gigantesca nube de humo que cubrió toda el área del norte de Indonesia, Malasia y el sur de las Filipinas sacó a la Naturaleza de su curso, de su ciclo normal (a causa de la continua oscuridad, las abejas no pudieron desempeñar su parte en la reproducción biológica de las plantas). Tenemos aquí un ejemplo de lo Real incondicional del capital global que perturba la realidad misma de la Naturaleza; la referencia al capital *global* es necesaria, puesto que los incendios no fueron sencillamente el resultado de la codicia de los madereros y granjeros locales (y de los corruptos funcionarios estatales indonesios que la consintieron), sino también del hecho de que, debido al efecto de El Niño, la extraordinaria sequía no terminó con las lluvias que regularmente apagan esos incendios. Y el efecto de El Niño es *global*.

De modo que esta catástrofe da cuerpo a lo Real de nuestro tiempo: la embestida del capital que despiadadamente pasa por alto y destruye mundos vitales particulares, amenazando la supervivencia misma de la humanidad. Pero, ¿cuáles son las consecuencias de estas catástrofes? ¿Estamos solo ante la lógica del capital, o esta lógica es precisamente el impulso predominante de la moderna actitud productivista de dominio tecnológico y explotación de la naturaleza? O, incluso más, ¿es esta misma explotación tecnológica la expresión definitiva, la realización del potencial más profundo de la subjetividad cartesiana moderna en sí misma? La respuesta del autor a este dilema es el enfático veredicto de “¡Inocente!” para el sujeto cartesiano.

En su cuidadosa preparación editorial de mis manuscritos para Verso, Gilliam Beaumont siempre me sorprende con los pantalones (intelectuales) caídos: su mirada encuentra, sin equivocarse nunca, repeticiones e inconsistencias necias en la argumentación, falsas atribuciones y referencias que ponen de manifiesto mi falta de educación general, para no mencionar la torpeza del estilo... ¿Cómo podría no sentirme avergonzado, y por lo tanto odiarla? Por otro lado, ella tiene todas las razones para odiarme a mí. Constantemente la bombardeo con agregados y cambios tardíos en el original, de modo que no me cuesta imaginar que tiene una muñeca de vudú a la que por las noches atraviesa con una aguja gigantesca. Este odio recíproco, como en los buenos viejos días del Hollywood clásico, señala el inicio de una hermosa amistad, de modo que a ella le dedico este libro.

El nacimiento de la manzanilla  
En el valle de Martín Irujo, por  
donde pasa el río de Navarra

*La "noche del mundo"*

# 1. El atolladero de la imaginación trascendental, o Martin Heidegger como lector de Kant

Uno de los rasgos enigmáticos del pensamiento posmoderno “progresista”, desde Derrida hasta Fredric Jameson, reside en su relación ambigua con la filosofía de Heidegger: Heidegger es tratado con el debido respeto, a menudo encontramos remisiones tácitas a él, como a una autoridad indiscutible; al mismo tiempo, una incomodidad, nunca explicada totalmente, nos impide suscribir por completo su posición, como si una especie de prohibición invisible implicara que en Heidegger debe haber algo fundamentalmente erróneo, aunque nosotros no estemos (todavía) en condiciones de determinar de qué se trata. Incluso cuando los autores se arriesgan a una confrontación abierta con él (como lo hace Derrida en *Del espíritu*),<sup>1</sup> como regla el resultado es ambiguo; hay un esfuerzo por distanciarse de Heidegger, mientras que de algún modo se permanece en su camino (Heidegger sigue siendo un filósofo de los Orígenes y de la Presencia auténtica, aunque hizo cuanto pudo por “deconstruir” la lógica metafísica de los Orígenes...). Por un lado, quienes adoptan una de las dos posiciones extremas, y se lanzan a un intento desesperado de lograr la apropiación políticamente progresista de Heidegger (como la lectura “anárquica” de Reiner Schürmann),<sup>2</sup> o proponen el rechazo total de su pensamiento (como Adorno<sup>3</sup> o Lyotard)<sup>4</sup> pueden ser convincentemente descartados por abordar una imagen

1. Véase Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987. [Ed. cast.: *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-textos, 1989.]

2. Véase Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

3. Véase Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, Londres, New Left Books, 1973.

4. Véase Jean-François Lyotard, *Heidegger et "les Juifs"* París, Galilée, 1988. [Ed. cast.: *Heidegger y los judíos*, Buenos Aires, La Marca, 1995.]



simplificada del filósofo, que no está a la altura de su rigor intelectual: las raíces ético-políticas de este atolladero de la referencia desconstruccionista a Heidegger han sido quizá formuladas del mejor modo por Derrida en su entrevista con Jean-Luc Nancy:

Creo en la fuerza y la necesidad (y por lo tanto en una cierta irreversibilidad) del acto por el cual Heidegger *sustituye* un cierto concepto del *Dasein* por un concepto del sujeto aún más marcado por los rasgos del ente como *vorhanden*, y por lo tanto por una interpretación del tiempo, e insuficientemente cuestionado en su estructura ontológica [...] El tiempo y el espacio de este desplazamiento abrieron una brecha, marcaron una brecha, dejaron frágil o recordaron la fragilidad ontológica esencial de los fundamentos éticos, jurídicos y políticos de la democracia, y de todo discurso que podamos oponer al nacionalsocialismo en todas sus formas (las "peores", o aquellas a las que Heidegger y otros podrían haber pensado en oponerse). Estos fundamentos estaban y siguen estando esencialmente sellados por una filosofía del sujeto. Se puede percibir rápidamente la pregunta, que también podría ser la tarea: ¿podemos tomar en cuenta la necesidad de la analítica existencial y lo que ella destroza en el sujeto, y volvernos hacia una ética, una política (¿son aún apropiadas estas palabras?), por cierto una "otra" democracia (¿sería todavía una democracia?), en todo caso hacia otro tipo de responsabilidad que salvaguarde contra lo que hace un momento denominé muy rápidamente "lo peor"? [...] Pienso que algunos de nosotros trabajamos precisamente para esto, y esto solo puede producirse a través de una trayectoria larga y lenta.<sup>5</sup>

Este es el terrible atolladero: si uno suscribe la desconstrucción que realiza Heidegger de la metafísica de la subjetividad, ¿no socava de este modo la posibilidad misma de una resistencia basada en la democracia a los horrores totalitarios del siglo XX? La respuesta de Habermas a esta pregunta es un "sí" definitivo y patético y, por esa razón, él también se opuso a *La dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, un libro que (de una manera no totalmente distinta de la de Heidegger) ubica las raíces de los horrores totalitarios en el proyecto básico de la Ilustración occidental. Por supuesto, los heideggerianos replicarían que no se puede oponer sencillamente la subjetividad democrática a sus excesos totalitarios, puesto que estos últimos son "la verdad" de la primera, es decir que fenómenos como el totalitarismo arraigan en realidad en la subjetividad moderna. (Para decirlo de una manera un tanto simplificada, es así como el propio

5. "«Eating Well», or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida", en *Who Comes After the Subject?* (comp. de Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy), Nueva York, Routledge, 1991, pág. 104.

Heidegger explicó su breve compromiso nazi: por el hecho de que el proyecto de *El Ser y el Tiempo* no estaba aún totalmente liberado del enfoque trascendental.)

La misma ambigüedad parece también determinar la referencia (a menudo inconsistente) de Lacan a Heidegger, que oscila entre la apropiación de algunos términos clave de Heidegger como capaces de proporcionar la búsqueda fundamentación del psicoanálisis, y una serie de observaciones circunstanciales peyorativas de sus últimos años (por ejemplo, la que calificó sus anteriores referencias a Heidegger de puramente externas y didácticas). Contra el telón de fondo de este enredo, nuestra tesis será que Lacan tuvo éxito allí donde fracasaron Habermas y otros "defensores del sujeto", incluso Dieter Henrich: la (re)lectura lacaniana de la problemática de la subjetividad en el idealismo alemán nos permite no solo delinear los contornos de un concepto de la subjetividad que no se adecua al marco de la idea heideggeriana del nihilismo inherente a la subjetividad moderna, sino también situar el punto del fracaso intrínseco del edificio filosófico de Heidegger, e incluso la cuestión discutida a menudo de las eventuales raíces filosóficas de su compromiso nazi.

#### EL COMPROMISO POLÍTICO HEIDEGGERIANO (Y SU RUPTURA)

Tomemos como punto de partida la crítica a Wagner realizada por Nietzsche: Heidegger se apropió de ella como rechazo paradigmático de todas las críticas al subjetivismo que subsistían en el horizonte de la subjetividad cartesiana (digamos las críticas liberales-democráticas a los excesos totalitarios de la subjetividad). Nietzsche tenía un instinto infalible que le permitió discernir, detrás del sabio que predica la negación de la voluntad de vida, el *resentimiento* de la voluntad frustrada: Schopenhauer y sus iguales eran figuras cómicas que elevaban su envidia impotente, su falta de creatividad afirmadora de la vida, convirtiéndola en una pose de sabiduría resignada. (El diagnóstico de Nietzsche, no vale también para los intentos actuales de "superar" el paradigma cartesiano de dominación por medio de una nueva actitud holística de renuncia al antropocentrismo, de aprendizaje humilde ante las culturas antiguas, etcétera?)

En su proyecto de superar la metafísica, Heidegger suscribe plenamente la actitud nietzscheana de desechar las salidas rápidas y fáciles: el único modo real de romper la clausura metafísica consiste en atravesar su forma más peligrosa, soportar el dolor del nihilismo metafísico extremo, lo que significa que hay que rechazar como sedantes fútiles y falsos todos los intentos directos de suspender el círculo vicioso enloquecido de la tecnología moderna por medio de un retorno a la sabiduría tradicional premoderna (desde el cristianismo hasta el pensa-

miento oriental); hay que rechazar todos los intentos de reducir la amenaza de la tecnología moderna al efecto de algún error social óptico (la explotación capitalista, la dominación patriarcal, el paradigma mecanicista...). Estos intentos no son solo ineficaces: su verdadero problema consiste en que, en un nivel más profundo, incitan aún más al mal que pretenden combatir. Un ejemplo excelente es el de la crisis ecológica: en cuanto la reducimos a las perturbaciones provocadas por nuestra explotación tecnológica excesiva de la naturaleza, implícitamente suponemos que la solución consiste en apelar una vez más a innovaciones tecnológicas, a una nueva tecnología "verde", *más eficiente y global en su control de los procesos naturales y los recursos humanos...* Toda preocupación y todo proyecto ecológicos concretos tendientes a cambiar la tecnología para mejorar el estado de nuestro ambiente natural quedan entonces devaluados por basarse a su vez en la fuente del problema.

Para Heidegger, el verdadero problema no es la crisis ecológica en su dimensión óptica, que incluye una posible catástrofe global (el agujero en la capa de ozono, la fusión de los casquetes polares, etcétera), sino el modo tecnológico de relacionarnos con los entes que nos rodean; esta crisis, que es la verdadera, será aún más radical si la catástrofe esperada *no ocurre*, es decir, si la humanidad logra el dominio tecnológico de la situación crítica... Por esta razón, Heidegger niega también la pertinencia filosófica de la problemática liberal convencional de la tensión entre las sociedades "abiertas" y "cerradas", entre el funcionamiento "normal" del sistema capitalista democrático, con su respeto por las libertades y los derechos humanos, y sus excesos totalitarios (fascistas o comunistas). Por lo menos implícitamente, Heidegger desvaloriza el esfuerzo tendiente a restringir el sistema, a mantener su "rostro humano", a obligarlo a respetar las reglas básicas de la democracia y la libertad, a promover la solidaridad humana, a impedir el deslizamiento en excesos totalitarios... Para Heidegger esto equivale a huir de la verdad interior del sistema, que esos excesos ponen de manifiesto: tales esfuerzos tibios por mantener el sistema bajo control constituyen el peor modo de permanecer dentro de su horizonte. Debemos recordar en este punto el papel estratégico del significativo "histeria" en el moderno discurso político "radical", incluso el de los bolcheviques, que desechaban como "histéricos" a sus oponentes cuando estos se quejaban por la falta de valores democráticos, por la amenaza totalitaria a la humanidad, y así sucesivamente. También en esta línea, Heidegger denunció las demandas liberales-humanistas de un "capitalismo con rostro humano" como una falta de disposición a enfrentar la verdad trascendente en su radicalidad insoportable. El paralelo con los bolcheviques es absolutamente pertinente; lo que Heidegger comparte con los marxistas revolucionarios es la idea de que la verdad del sistema surge en sus excesos: para Heidegger, igual que para los marxistas, el fascismo no es una simple aberración

del desarrollo "normal" del capitalismo, sino el desenlace necesario de su dinámica interior.

Pero aquí surgen complicaciones: un examen más atento descubre pronto que la estrategia argumentativa de Heidegger es doble. Por una parte, él rechaza toda preocupación por la democracia y los derechos humanos como un asunto puramente óptico que no merece un examen ontológico propiamente filosófico: la democracia, el fascismo, el comunismo son lo mismo con respecto al destino trascendental de Occidente; por otro lado, la insistencia en que no está convencido de que la democracia sea la forma política que mejor se adecua a la esencia de la tecnología<sup>6</sup> sugiere, sin embargo, que hay *otra forma política* más conveniente para esa esencia ontológica: durante algún tiempo, Heidegger pensó que la había encontrado en la "movilización total" fascista (pero, significativamente, nunca en el comunismo, que para él siempre siguió siendo, en términos trascendentales, lo mismo que el americanismo...). Desde luego, Heidegger subraya reiteradamente que la dimensión ontológica del nazismo no debe equipararse con el nazismo como orden ideológico-político óptico; por ejemplo, en un conocido pasaje de *Introducción a la metafísica* repudió la ideología racial biológica como algo que desvirtuaba por completo la "grandeza interior" del movimiento nazi, grandeza que residía en el encuentro entre el hombre moderno y la tecnología.<sup>7</sup> Sin embargo, subsiste el hecho de que Heidegger *nunca* habló de la "grandeza interior" de, digamos, la democracia liberal, como si la democracia liberal fuera solo una cosmovisión superficial sin ninguna dimensión subyacente de asunción del propio destino trascendental...<sup>8</sup>

6. En la entrevista para *Spiegel* le preguntaron a Heidegger qué sistema político se adecuaba mejor a la tecnología moderna, y él respondió: "No estoy convencido de que sea la democracia". (*The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (comp. de Richard Wollin), Cambridge, MA, MIT Press, 1993, pág. 104.)

7. "Las obras que ahora se difunden como la filosofía del nacionalsocialismo [...] no tienen nada que ver con la verdad y la grandeza interior de este movimiento (a saber: el encuentro entre la tecnología global y el hombre moderno)." (Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, CT, Yale University Press, 1997, pág. 199.)

8. Con respecto al acoplamiento de estalinismo y fascismo, Heidegger le otorga fácilmente la prevalencia al fascismo. En este punto yo difiero de él y sigo a Alain Badiou (véase Alain Badiou, *L'Étranger*, París, Hatier, 1993), quien sostiene que, a pesar de los horrores cometidos en su nombre (o, más bien, en nombre de la forma específica de esos horrores), el comunismo estalinista está intrínsecamente relacionado con un acontecimiento-verdad (la Revolución de Octubre), mientras que el fascismo era un pseudoacontecimiento, una mentira con forma de autenticidad. Véase el capítulo 2 de Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997.

A propósito de este punto preciso, yo mismo encontré mi primer problema con Heidegger (puesto que empecé como heideggeriano: el tema de mi primer libro publicado era Heidegger y el lenguaje). Cuando, en mi juventud, me bombardeaban las historias de los filósofos oficiales del comunismo sobre el compromiso nazi de Heidegger, ellas me dejaban más bien frío; yo me sentía definitivamente más del lado de los heideggerianos yugoslavos. Sin embargo, de pronto tomé conciencia de que esos heideggerianos yugoslavos estaban haciendo con la ideología yugoslava de la autogestión exactamente lo mismo que Heidegger había hecho con el nazismo: en la ex Yugoslavia, los heideggerianos establecieron la misma relación ambiguamente asertiva con la autogestión socialista, ideología oficial del régimen comunista; a sus ojos, la esencia de la autogestión era la esencia misma del hombre moderno, razón por la cual la concepción filosófica de la autogestión se adecuaba a la esencia ontológica de nuestra época, mientras que la ideología política corriente del régimen no advertía la "grandeza interior" de esa autogestión... De modo que los heideggerianos están eternamente en busca de un sistema político óptico, positivo, que se aproxime al máximo a la verdad ontológica trascendental, una estrategia que inevitablemente lleva al error (el cual, por supuesto, siempre se reconoce solo retroactivamente, *post factum*, después del desenlace desastroso del propio compromiso).

Como dijo el propio Heidegger, quienes más se acercan a la verdad ontológica están condenados a errar en el nivel óptico... ¿Errar acerca de qué? Precisamente, acerca de la línea divisoria entre lo óptico y lo ontológico. La paradoja que no hay que subestimar es que el filósofo que centró su interés en el enigma de la diferencia ontológica, el filósofo que previno una y otra vez contra el error metafísico de atribuir dignidad ontológica a algún contenido óptico (por ejemplo, a Dios como la Entidad suprema), ese mismo filósofo cayó en la trampa de conferirle al nazismo la dignidad ontológica de su presunta adecuación a la esencia del hombre moderno. La defensa convencional de Heidegger ante los reproches por su pasado nazi se basa en dos puntos: primero, su compromiso nazi fue un simple error personal (una "estupidez" [*Dummheit*], como dijo el propio Heidegger), sin ninguna relación intrínseca con su proyecto filosófico; en segundo lugar, el principal argumento aduce que la propia filosofía de Heidegger nos permite discernir las verdaderas raíces trascendentales del totalitarismo moderno. No obstante, lo que en este caso no se reflexiona es la complicidad oculta entre la indiferencia ontológica respecto de los sistemas sociales concretos (capitalismo, fascismo, comunismo), en cuanto todos ellos pertenecen al mismo horizonte de la tecnología moderna, y el secreto privilegio acordado a un modelo sociopolítico concreto (el nazismo en Heidegger, el comunismo en algunos "marxistas heideggerianos") como más próximo a la verdad ontológica de nuestra época.

En este punto debemos evitar la trampa en la que caen los defensores de Heidegger, quienes pasan por alto su compromiso nazi como una simple anomalía, una caída en el nivel óptico, en flagrante contradicción con el propio pensamiento del filósofo, quien nos enseña a no confundir el horizonte ontológico con las elecciones ópticas (como hemos visto, Heidegger está en su cenit cuando demuestra que, en un nivel estructural más profundo, las oposiciones ecológicas, conservadoras, etcétera, al universo moderno de la tecnología, están ya insertadas en el horizonte de lo que se proponen rechazar: la crítica ecológica a la explotación tecnológica de la naturaleza en última instancia conduce a una tecnología más "sensata desde el punto de vista ambiental", etcétera). Pero la verdad es que Heidegger no se comprometió con el proyecto político nazi *a pesar* de su enfoque filosófico ontológico, sino *a causa de él*; este compromiso no estaba *por debajo* de su nivel filosófico; por el contrario, para comprender a Heidegger el punto clave es captar la complicidad (en el lenguaje de Hegel, la "identidad especulativa") entre la elevación por sobre las preocupaciones ópticas y el apasionado compromiso político óptico con el nazismo.

Vemos ahora la trampa ideológica en la que cayó Heidegger. Cuando él critica el racismo nazi en nombre de la verdadera "grandeza interior" del movimiento, repite el gesto ideológico elemental de mantener una distancia interior respecto del texto ideológico, el gesto de sostener que debajo de ese texto hay algo más, un núcleo no-ideológico: precisamente, la ideología ejerce su poder sobre nosotros por medio de esta insistencia en que la causa a la que adherimos no es meramente ideológica. Entonces, ¿dónde está la trampa? Cuando el Heidegger decepcionado se aparta del compromiso activo con el movimiento nazi, lo hace porque ese movimiento no está a la altura de su "grandeza interior", sino que se legitima con una ideología (racial) inadecuada. En otras palabras, lo que Heidegger esperaba del nazismo era que se legitimara con una conciencia directa de su "grandeza interior". Y el problema reside en esta idea de la posibilidad de que un movimiento político se remita directamente a su fundamento histórico-ontológico. Esta expectativa es en sí misma profundamente metafísica, en la medida en que no reconoce que la brecha que separa la legitimación ideológica directa del movimiento respecto de su "grandeza interior" (su esencia histórico-ontológica) es *constitutiva*, una condición positiva de su "funcionamiento". Para emplear los términos del último Heidegger, la perspicacia ontológica necesariamente entraña la ceguera y el error ópticos, y viceversa: es decir que, para ser eficaz en el nivel óptico, hay que desatender el horizonte ontológico de la propia actividad. (En este sentido, Heidegger subraya que "la ciencia no piensa" y que, lejos de ser su limitación, esta incapacidad es el motor mismo del progreso científico.) En otras palabras, lo que Heidegger parece incapaz de suscribir es un compromiso político concreto que *acepte* su ceguera constitutiva,

necesaria, como si en cuanto reconocemos la brecha que separa la conciencia del horizonte ontológico respecto del compromiso óntico, todo compromiso óntico quedara desvalorizado, perdiera su auténtica dignidad.

Otro aspecto del mismo problema es el pasaje desde "lo que está a la mano" y lo "presente ante los ojos" en *El Ser y el Tiempo*. Heidegger toma como punto de partida la inmersión activa en su ambiente del agente finito comprometido que se relaciona con los objetos que lo rodean como con algo "que está a la mano"; la percepción indiferente de los objetos como "presentes ante los ojos" se desprende gradualmente de ese compromiso cuando las cosas "funcionan mal" de diferentes modos, y es por lo tanto un derivado de la presencia. Desde luego, lo que Heidegger dice es que la descripción ontológica adecuada del modo en que el *Dasein* está en el mundo debe abandonar el dualismo cartesiano moderno de los valores y los hechos: la idea de que el sujeto encuentra objetos "presentes ante los ojos" sobre los cuales proyecta a continuación sus metas, y que explota en concordancia, falsea el verdadero estado de cosas; falsea el hecho de que la inmersión comprometida en el mundo es primordial, y de que todos los otros modos de la presencia de los objetos derivan de ella.

Pero, en un examen más atento, el cuadro queda un tanto desdibujado y se vuelve más complejo. Con *El Ser y el Tiempo*, el problema consiste en coordinar las series de pares y oposiciones: la existencia auténtica opuesta a *das Man*; la angustia opuesta a la inmersión en la actividad mundana; el pensamiento filosófico verdadero opuesto a la ontología tradicional; la sociedad moderna dispersa opuesta al pueblo que asume su destino histórico... Los pares de esta serie no se encuentran sencillamente superpuestos: cuando un artesano o campesino premoderno, siguiendo su modo de vida tradicional, estaba inmerso en su compromiso cotidiano con los objetos "que están a la mano" incluidos en su mundo, esa inmersión era definitivamente distinta de la de *das Man* de la ciudad moderna. (Por esto, en su célebre "¿Por qué debemos permanecer en la provincia?", el propio Heidegger contó que, cuando dudaba en aceptar la invitación para enseñar en Berlín, consultó con un amigo, un campesino muy trabajador de su región, quien se limitó a menear la cabeza en silencio; de inmediato Heidegger tomó ese gesto como la respuesta auténtica a su problema.) ¿No se trata entonces de que, en contraste con estos dos modos opuestos de inmersión (la participación auténtica con "lo que está a la mano" y el moderno dejarse arrastrar de *das Man*), hay también dos modos opuestos de tomar distancia? Es decir, la experiencia existencial conmocionante de la angustia, que nos arranca de la inmersión tradicional en nuestro modo de vida, y la distancia teórica del observador neutral que, como desde afuera, percibe el mundo en "representaciones". Parecería que esta tensión "auténtica" entre la inmersión del "ser en el mundo" y su suspensión en la angustia es reduplicada por el par "inauténtico" de *das*

*Man* y la ontología metafísica tradicional. De modo que tenemos cuatro posiciones: la tensión en la vida cotidiana entre el "ser en el mundo" auténtico y *das Man*, así como la tensión entre los dos modos de extraernos del curso cotidiano de las cosas: el estado existencial auténtico de resolución (decisión tomada), y por otro lado la ontología metafísica tradicional. ¿No tenemos aquí una especie de cuadrado semiótico heideggeriano?

A Heidegger no le interesa el problema (hegeliano) de legitimar las normas que regulan nuestra inmersión en el mundo cotidiano; él oscila entre la inmersión directa (prerreflexiva) en la vida diaria y el abismo de la desintegración de este marco (su versión del encuentro con la "negatividad absoluta").<sup>9</sup> Es agudamente consciente de que nuestra vida cotidiana arraiga en alguna decisión frágil: aunque nos encontramos inexorablemente arrojados a una situación contingente, esto no significa que ella sencillamente nos determine, que estemos atrapados en esa situación como un animal; la condición humana original es el dislocamiento, el abismo y el exceso, y cualquier involucramiento en el hábitat cotidiano se basa en un acto de aceptación resuelta de ese hábitat. El hábitat cotidiano y el exceso no están sencillamente opuestos: el hábitat es elegido en un gesto excesivo de decisión sin fundamento. Este acto de imposición violenta es el "tercer término" que permite eludir la alternativa de la adecuación plena a un contexto de mundo vital o de razón abstracta descontextualizada: consiste en el gesto violento de quebrar y salir del contexto finito, pero no "estabilizado" aún en la posición de universalidad neutra característica de la razón observadora, sino que constituye una especie de "universalidad que está adviniendo", para decirlo como Kierkegaard. La dimensión "específicamente humana" no es entonces la del agente comprometido y atrapado en el contexto finito del mundo vital, ni la de la razón universal separada del mundo de la vida, sino la discordia en sí, "mediador evanescente" (destinada a desaparecer) entre uno y otra.

La palabra con la que Heidegger designa este acto de imposición violenta, *Ent-Wurf*, indica la fantasía fundamental por medio de la cual el sujeto "da sentido" a (adquiere las coordenadas de) la situación a la que está arrojado (*geworfen*), en la cual se encuentra, desorientado y perdido.<sup>10</sup> Se plantea un problema: Heidegger formula la noción de *Geworfenheit*, "estado de arrojado, de yecto", en una situación contingente finita, y después la de *Entwurf*, el acto de elegir auténticamente el propio camino, pero emplea estos conceptos en dos niveles, el individual y el colectivo, sobre cuya relación no reflexiona. En el nivel indivi-

9. Véase Robert Pippin, *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, págs. 395-414.

10. En este punto me baso en una conversación con Eric Santner.

dual, el encuentro auténtico con la muerte, que es "siempre solo mía", me permite proyectar mi futuro con un auténtico acto de elección; después, la comunidad aparece también determinada por su estado de yecto en una situación contingente en la cual debe elegir y al mismo tiempo asumir su destino. Heidegger pasa del nivel individual al nivel social mediante el concepto de *repetición*: "La repetición auténtica de una posibilidad de existencia que ha sido (la posibilidad de que el *Dasein* elija su héroe) se basa existencialmente en una resolución anticipatoria".<sup>11</sup> El trasfondo es inequívocamente kierkegaardiano: una verdadera comunidad cristiana arraiga en el hecho de que cada uno de sus miembros debe repetir el modo de existencia libremente asumido por Cristo, su héroe.

De modo que hay un pasaje desde la "la proyección arrojada" del *Dasein* individual que, en un acto de decisión anticipatoria, alcanza un modo de ser auténtico, "elige libremente su destino", hasta la comunidad humana de un pueblo que también, en un acto colectivo de decisión anticipatoria como repetición de una posibilidad pasada, asume auténticamente su destino histórico; ahora bien, ese pasaje no aparece fundado fenomenológicamente de un modo adecuado. El *medio* del ser-ahí-colectivo (social) no es desplegado como corresponde: lo que Heidegger parece pasar por alto es sencillamente lo que Hegel denominó "espíritu objetivo", el Otro simbólico, el dominio "objetivizado" de los mandatos simbólicos, etcétera, que *no es aún* el *das Man* "impersonal" y, por otro lado, *no es ya* la inmersión premoderna en un modo de vida tradicional. Este cortocircuito ilegítimo entre los niveles individual y colectivo está en la raíz de la "tentación fascista" de Heidegger; en este punto la politización implícita de *El Ser y el Tiempo* alcanza su cenit: la oposición entre la sociedad moderna dispersa y anónima de *das Man*, en la que la gente está atareada con sus preocupaciones cotidianas, y por otro lado el pueblo que asume auténticamente su destino, ¿no resuena con la oposición entre la civilización "americanizada" moderna y decadente, de falsa actividad frenética, y por otro lado la respuesta "auténtica" y conservadora a ella?

Esto no significa que la idea heideggeriana de la repetición histórica como coincidente con un proyecto anticipatorio auténtico no constituya un caso ejemplar para el análisis. Lo que no hay que perder de vista en el análisis heideggeriano de la historicidad propiamente dicha es la interconexión de los tres éxtasis temporales del tiempo: cuando él habla de "proyección arrojada", esto no significa simplemente que un agente finito se encuentra en una situación que limita sus opciones, que él analiza entonces las posibilidades de esa situación finita, de su condición, y elige la que mejor se adecua a sus intereses, asumiéndola

11. Martin Heidegger, *Being and Time*, Albany, NY, SUNY Press, 1996, pág. 437. [Ed. cast.: *El Ser y el Tiempo*, Madrid, FCE, 1990.]

como su proyecto. Se trata de que el futuro tiene primacía; para poder discernir las posibilidades abiertas por la tradición en la cual el agente está arrojado, este debe reconocer primero su propio compromiso en un proyecto: el movimiento de repetición, por así decirlo, revela retroactivamente (y de este modo actualiza en plenitud) aquello que repite.

Por esta razón, la "decisión" de Heidegger, en el preciso sentido de resolución anticipatoria (*Ent-Schlossenheit*), tiene el estatuto de una *elección forzada*. La decisión heideggeriana como repetición no es una "elección libre" en el sentido habitual de la frase. (Esta idea de elegir libremente entre posibilidades alternativas es totalmente ajena a Heidegger; él la descarta como perteneciente al individualismo liberal americanizado y superficial.) Fundamentalmente, es la elección de "asumir libremente" el propio destino impuesto. Esta paradoja, necesaria para evitar la concepción liberal vulgar de la libertad de elección, señala el problema teológico de la *predestinación y la gracia*: una verdadera decisión/elección (no una elección entre una serie de objetos que dejan intacta mi imposición subjetiva, sino la elección fundamental por medio de la cual yo "me elijo a mí mismo") presupone que asumo una actitud pasiva de "dejarme elegir": en síntesis, *la elección libre y la gracia son estrictamente equivalentes*; como dice Deleuze, solo elegimos realmente cuando somos *elegidos*: "No elige bien, no elige efectivamente más que aquel que es efectivamente elegido".<sup>12</sup>

Para no dar pie a la idea de que estamos ante una problemática teológica oscurantista, permítasenos evocar un ejemplo izquierdista más expresivo, el de la interpelación clasista proletaria. Cuando un sujeto se reconoce como revolucionario proletario, cuando asume libremente y se identifica con la tarea de la revolución, se está reconociendo como elegido por la historia para realizar esa tarea. En general, la concepción althusseriana de la interpelación ideológica in-

12. Gilles Deleuze, *Image-tiempo*, París, Éditions de Minuit, 1985, pág. 232. [Ed. cast.: *La imagen-tiempo. estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paulis, 1996.] Para decirlo de otro modo: la elección es siempre una metaelección, ya que implica la elección de elegir o no elegir. La prostitución, por ejemplo, es un intercambio simple: un hombre le paga a una mujer para tener sexo con ella. El matrimonio tiene dos niveles: en el tradicional, el hombre, como proveedor, le paga a la mujer *mucho más* (la mantiene por ser su esposa) *para no tener que pagarle* (por tener sexo). En el caso del matrimonio por dinero, se puede decir que el esposo paga para que la mujer le venda no solo su cuerpo sino también su alma, para que finja que se le entrega por amor. Otro modo de decirlo sería que a una prostituta se le paga para tener sexo con ella, mientras que la esposa es una prostituta a la que hay que pagarle incluso más si uno *no tiene* sexo con ella (que no queda satisfecha, por lo cual hay que apaciguarla de otro modo, con regalos generosos).

volucra la situación de la "elección forzada" por medio de la cual el sujeto emerge del acto de elegir libremente lo inevitable, es decir, el acto en el cual tiene la libertad de elegir con la condición de que realice la elección correcta: cuando un individuo recibe una interpelación, es "invitado a desempeñar un papel de modo tal que la invitación parece haber sido ya respondida por el sujeto antes de que se le propusiera, pero al mismo tiempo la invitación puede ser rechazada".<sup>13</sup> En esto reside el acto ideológico del reconocimiento, en el cual me reconozco como "siempre ya" o "desde siempre" eso como lo cual soy interpelado: al reconocermé como X, libremente asumo/elijo el hecho de que desde siempre he sido X. Cuando, por ejemplo, se me acusa de un crimen y acuerdo defenderme, *me presupongo* como un agente libre legalmente responsable de mis actos.

En su discusión en Internet con Ernesto Laclau, Judith Butler introdujo una perfecta descripción hegeliana de la decisión: no se trata solo de que ninguna decisión se toma en un vacío absoluto, de que toda decisión esta contextualizada, es una "decisión en un contexto", sino que los contextos mismos:

[...] son de algún modo producidos por las decisiones, es decir, que hay una cierta duplicación de la toma de decisiones [...]. Primero está la decisión de marcar o delimitar el contexto en el cual se tomará una decisión [sobre qué tipos de diferencias no deben incluirse en una política dada], y después está la exclusión de ciertos tipos de diferencias como inadmisibles.

La indecidibilidad es radical: nunca se puede llegar a un contexto "puro" anterior a la decisión; todo contexto está "siempre ya" constituido retroactivamente por una decisión (igual que las razones para hacer algo, que siempre son postuladas retroactivamente, por lo menos en grado mínimo, por el acto de decisión basado en ellas: solo después de que nos hemos decidido a creer nos resultan convincentes las razones para creer, y no a la inversa). Otro aspecto de esta misma cuestión es que no solo no hay decisión sin exclusión (toda decisión excluye una serie de posibilidades), sino que el acto de decisión en sí resulta posible gracias a algún tipo de exclusión: algo debe ser excluido para que nosotros nos convirtamos en seres que toman decisiones.

La idea lacaniana de la "elección forzada", ¿no nos proporciona un modo de explicar esta paradoja? La "exclusión" primordial que funda la decisión (es decir, la elección), ¿no indica que la elección, en un cierto nivel fundamental, es forzada? Yo solo puedo elegir (libremente) con la condición de que realice la elección correcta, de modo que, en este nivel, encontramos una elección para-

dójica que se superpone con su metaelección: se me dice qué es lo que debo elegir libremente... Lejos de ser un signo de distorsión patológica (o políticamente totalitaria), este nivel de la "elección forzada" es precisamente lo que *falta* en la posición psicótica: el sujeto psicótico actúa como si en verdad pudiera elegir libremente a todo lo largo del camino.

De modo que, antes de descartar como descripción codificada de una seudorevolución conservadora esa presentación que hace Heidegger de la decisión anticipatoria como libre asunción del propio destino, debemos detenernos por un momento, y recordar la afirmación de Fredric Jameson en cuanto a que un verdadero izquierdista está en cierto modo mucho más cerca del actual comunismo neoconservador que de los demócratas liberales: suscribe la crítica conservadora a la democracia liberal, y está de acuerdo con los conservadores prácticamente en todo, *salvo en lo esencial*, salvo en un rasgo a veces mínimo que, sin embargo, implica un cambio completo. En cuanto a la idea heideggeriana de la elección auténtica como repetición, el paralelo con la concepción de Benjamin de la revolución como repetición, dilucidada en sus "Tesis sobre la filosofía de la historia",<sup>14</sup> resulta sorprendente: también la revolución es conceptualizada como una repetición que realiza una posibilidad oculta del pasado, de modo que solo desde el punto de vista de un agente comprometido en una situación presente se puede tener una visión correcta de ese pasado, una visión que no lo perciba como un conjunto cerrado de hechos, sino como abierto, como involucrando una posibilidad que fracasó o cuya realización fue reprimida. La revolución presente, en su intento de liberar a la clase trabajadora, también redime retroactivamente todos los intentos de liberación que se frustraron en el pasado. Es decir que el punto de vista de un agente presente comprometido en un proyecto revolucionario hace de pronto visible lo que la historiografía objetivista/positivista, limitada a lo fáctico, no puede percibir por definición: las potencialidades ocultas de liberación que fueron aplastadas por la marcha victoriosa de las fuerzas dominantes.

Leída de este modo, la apropiación del pasado a través de su repetición en una decisión anticipatoria que pone en ejecución un proyecto (esta identificación de destino y libertad, de asunción del propio destino como la elección libre más alta, aunque forzada) *no implica* solo la idea nietzscheana de que incluso la descripción más neutral del pasado sirve a los propósitos presentes de algún proyecto político de poder. Debemos insistir en la oposición entre la apropiación del pasado desde el punto de vista de quienes gobiernan (el relato de la his-

13. Mark Poster, *The Second Media Age*, Cambridge, Polity Press, 1995, pág. 81.

14. Véase Walter Benjamin, "Thesis on the Philosophy of History", en *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books, 1969. [Ed. cast.: *Illuminaciones*, Madrid, Taurus, 1993.]

toria pasada como la evolución que los llevó al triunfo y los legitima por un lado, y por el otro la apropiación de aquello que en el pasado subsiste como potencialidad utópica y frustrada ("reprimida"), de modo que lo que le falta a la descripción de Heidegger (para decirlo de modo directo y un tanto rudo) es la comprensión de la naturaleza radicalmente *antagónica* de todo modo de vida hasta entonces comunal.

En realidad, la ontología de Heidegger es entonces "política" (para remitirnos al título del libro de Bourdieu sobre este filósofo): su esfuerzo por fracturar y salir de la ontología tradicional, y por afirmar como clave del "sentido del ser" la decisión del hombre de adoptar un proyecto por medio del cual asume activamente su condición de arrojado a una situación histórica finita, sitúa el acto histórico-político de la decisión en el corazón mismo de la ontología. La elección de la forma histórica del *Dasein* es en cierto sentido política, consiste en una decisión abismal no basada en ninguna estructura ontológica universal. Por ejemplo, la argumentación liberal convencional habermasiana, que ubica la fuente de la tentación fascista de Heidegger en su decisionismo "irracional", en su rechazo de cualquier criterio universal racional-normativo de la actividad política, yerra por completo: lo que esta crítica rechaza como decisionismo profascista es sencillamente la condición básica de lo *político*. De un modo perverso, el compromiso nazi de Heidegger fue entonces "un paso en la dirección correcta", un paso hacia la admisión abierta y la asunción completa de las consecuencias de la falta de garantía ontológica, del abismo de la libertad humana:<sup>15</sup> como dice Alain Badiou, a los ojos de Heidegger la "revolución" nazi era formalmente indiferenciable del "acontecimiento" político-histórico auténtico. O, para decirlo de otro modo, el compromiso político de Heidegger era una especie de pasaje al acto en lo Real, testimonio de que se negaba a ir hasta el final en lo Simbólico, a pensar las consecuencias teóricas de la irrupción consumada con *El Ser y el Tiempo*.

La historia habitual sobre Heidegger dice que realizó su *Kehre* (giro radical o conversión) después de tomar conciencia de que el proyecto original de *El Ser y el Tiempo* volvía a llevarlo al subjetivismo trascendental: en razón del resto no reflexionado de subjetivismo (decisionismo, etcétera), Heidegger se dejó seducir por el nazismo; sin embargo, cuando tomó conciencia de que al hacerlo "se había quemado las manos", limpió los restos de subjetivismo y desarrolló la idea del carácter histórico y de época del ser... Nos sentimos tentados de invertir es-

15. Fredric Jameson ya había dado en el blanco con su polémica afirmación de que el abierto compromiso de Heidegger en 1933, lejos de representar una anomalía deplorable, fue su único gesto público simpático.

ta historia convencional: entre el Heidegger I y el Heidegger II hay una especie de "mediador evanescente", una posición de subjetividad radicalizada que coincide con su opuesto: es decir, una posición reducida a un gesto vacío, a la *intersección* imposible del "decisionismo" del Heidegger I y su ulterior "fatalismo" (el acontecimiento del ser "tiene lugar" en el hombre, que sirve como su pastor...). Lejos de constituir la "consecuencia práctica" de esta subjetividad radicalizada, el compromiso nazi de Heidegger fue un intento desesperado de *evitarla*... En otras palabras, Heidegger tendría que haberse atenido a lo que más tarde descartó como resto del enfoque trascendental subjetivista subsistente en el *El Ser y el Tiempo*. El fracaso final de Heidegger no consiste en que haya quedado pegado al horizonte de la subjetividad trascendental, sino en que abandonó este horizonte demasiado pronto, antes de pensar todas sus posibilidades intrínsecas. El nazismo no era una expresión política del "potencial nihilista, demoníaco, de la subjetividad moderna", sino más bien exactamente lo opuesto: un intento desesperado de evitar este potencial.

Esta lógica del "eslabón perdido" ha aparecido a menudo en la historia del pensamiento, desde Schelling hasta la escuela de Fráncfort. En el caso de Schelling, tenemos la casi insoportable tensión de los bosquejos de *Weltalter*, su fracaso fundamental. En efecto, su filosofía ulterior resuelve esa tensión insoportable, pero de modo erróneo: perdiendo la dimensión más productiva. Encontramos el mismo procedimiento de "resolución falsa" en el modo en que el proyecto de Habermas se relaciona con la "dialéctica de la Ilustración" de Adorno y Horkheimer. La "dialéctica de la Ilustración" también se derrota a sí misma, es un fracaso gigantesco y, una vez más, Habermas resuelve su tensión insoportable introduciendo una distinción, una especie de "división del trabajo" entre dos dimensiones, entre la producción y la interacción simbólica (en una estricta homología con Schelling, que disuelve la tensión de *Weltalter* introduciendo la distinción entre la filosofía "negativa" y la "positiva"). Nosotros sostenemos que el último "pensamiento del ser" heideggeriano realiza una análoga resolución falsa del atolladero intrínseco del proyecto original de *El Ser y el Tiempo*.<sup>16</sup>

16. En este punto hay que tomar en cuenta el nivel del estilo: el Heidegger I es "técnico", "no musical", introduce nuevas y difíciles distinciones técnicas, acuña nuevos términos, priva de sus inserciones concretas a categorías de connotación ética, etcétera; el Heidegger II es "musical", abandona las distinciones conceptuales estrictas en favor de mediaciones poéticas, reemplaza el desarrollo prolongado y sistemático de la línea argumental (recordemos los párrafos en *El Ser y el Tiempo*) por rumiaduras poéticas breves y circulares. Desde luego, habría que prestar atención a lo que queda excluido en la alternativa: ambos Heidegger son "mortalmente serios", uno de un modo técnico compulsivo, que amontona términos nuevos para expresar

¿POR QUÉ *EL SER Y EL TIEMPO* QUEDÓ INCONCLUSO?

¿Por qué es esencial en este caso otro libro de Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*?<sup>17</sup> Recordemos el simple hecho de que *El Ser y el Tiempo*, tal como lo conocemos, es un fragmento: lo que Heidegger publicó como libro consta solo de las dos primeras secciones de la Primera Parte; el proyecto resultó imposible de realizar, y lo que salió a luz de este fracaso, lo que (para utilizar la buena y vieja jerga estructuralista) llenó el vacío de la parte final faltante de *El Ser y el Tiempo*, fue la abundancia de escritos de Heidegger posteriores a la famosa *Kebre*. Desde luego, no pretendemos imaginar sencillamente la versión terminada de la obra: el obstáculo que detuvo a su autor era intrínseco. Un examen más atento descubre que la situación es más compleja. Por un lado (al menos en el nivel de borrador) el proyecto total de *El Ser y el Tiempo* en realidad se completó: no solo tenemos *Kant y el problema de la metafísica*, que abarca la primera sección de la Segunda Parte proyectada, sino que las conferencias de Heidegger en Marburgo, de 1927 (más tarde publicadas con el título de *Los problemas básicos de la fenomenología*) cubren aproximadamente las secciones restantes del proyecto original de *El Ser y el Tiempo* (el tiempo como el horizonte de la cuestión del ser, el *cogito* cartesiano y la concepción aristotélica del tiempo, segunda y tercera sección previstas para la Segunda Parte), de modo que, si reunimos estos tres volúmenes publicados, tenemos una versión aproximada de todo el libro. Además, quizá sea incluso más enigmático el hecho de que, aunque la versión publicada de *El Ser y el Tiempo* no abarca ni siquiera la primera parte completa del proyecto total, sino solo sus dos primeras secciones (falta la sección tercera, la exposición del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser), de algún modo nos impresiona como "completa", como un todo orgánico, como si nada faltara en realidad. Lo que estamos abordando aquí es entonces lo opuesto de la concepción convencional del cierre que oculta o sutura la abertura persistente (el carácter inconcluso): parecería que la insistencia de Heidegger en que el libro publicado es solo un fragmento oculta el hecho de que está cerrado y terminado. Los capítulos finales (sobre la historicidad) inevitablemente nos impresionan co-

distinciones conceptuales, y el otro en una entrega poética al misterio del destino. Lo que falta en ambos casos es *ironía lírica*, rasgo fundamental del estilo de Nietzsche. (Recordemos cuán completa y obviamente Heidegger, al elogiar el rechazo del que Nietzsche hizo objeto a Wagner, sosteniendo que ese rechazo fue esencial para la maduración de Nietzsche como pensador, pasa por alto la profunda ironía y ambigüedad de esa actitud aparentemente brutal.)

17. Véase Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington, University of Indiana Press, 1997. [Ed. cast.: *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, FCE, 1993.]

mo un agregado artificial, destinado a añadir al cierre un intento urdido precipitadamente para señalar otra dimensión (la de las formas colectivas de historicidad), que no habían tenido cabida en el proyecto original...<sup>18</sup>

Si *El Ser y el Tiempo* publicado abarcara la totalidad de la Primera Parte del proyecto original, de algún modo se podría justificar esta percepción de totalidad. (Tendríamos toda la parte "sistemática"; solo faltaría la parte "histórica", la interpretación de los tres momentos clave de la historia de la metafísica occidental -Aristóteles, Descartes, Kant- cuya "repetición" radicalizada es la analítica del *Dasein* del propio Heidegger.) Obviamente, el obstáculo intrínseco, la barrera que impide el completamiento del proyecto, afecta ya a la última sección de la Primera Parte. Si dejamos a un lado el problema de la no publicación de los textos (apuntes de lecciones) que cubren las dos secciones restantes de la Segunda Parte (¿tiene esto algo que ver con el *status* enigmático de la imaginación en Aristóteles, según lo ha demostrado Castoriadis, el *status* que hace estallar el edificio ontológico, o se relaciona con el empuje antiontológico implícito en el *cogito* cartesiano como primer anuncio de la "noche del mundo"?), la pregunta es por qué no pudo Heidegger completar su muy sistemática exploración del tiempo como horizonte del ser. La respuesta convencional, "oficial", es bien conocida: porque se le volvió claro que el enfoque de *El Ser y el Tiempo* era aún demasiado metafísico/trascendental, metodológico, al pasar desde el *Dasein* a la cuestión del ser, en lugar de encarar directamente el develamiento temporal del ser como lo que sustenta el estatuto único del *Dasein* entre todas las entidades. Pero, ¿y si hubiera aquí otro atolladero, otro tipo de abismo, que Heidegger encontró, y del que se apartó? Por lo tanto, queremos discutir la versión oficial del impedimento (Heidegger tomó conciencia de que el proyecto de *El Ser y el Tiempo* seguía atrapado en el procedimiento subjetivista-trascendental de establecer en primer término las condiciones de posibilidad del sentido del ser a través del análisis del *Dasein*): lo que Heidegger encontró realmente en su búsqueda de *El Ser y el Tiempo* fue el abismo de la subjetividad radical anunciada en la imaginación trascendental kantiana, y ante ese abismo él retrocedió hacia su pensamiento de la historicidad del ser.

18. En un nivel más general, sería interesante elaborar el concepto de "proyectos filosóficos inconclusos", desde el primer Hegel hasta Michel Foucault (cuyo primer volumen de la *Historia de la sexualidad* anuncia un proyecto global fundamentalmente distinto del que más tarde desplegó en los volúmenes II y III); esta no-realización es el reverso del procedimiento de los filósofos que (desde Fichte hasta Husserl) nunca van más allá de los principios fundantes de su edificio teórico, es decir, que reiteradamente (re)escriben el mismo texto básico, o introductorio, o ambas cosas.



Esta crítica a Heidegger no parece nueva en absoluto: entre otros, ya la realizó Cornelius Castoriadis, según quien la noción kantiana de imaginación (como lo que socava la imagen ontológica “cerrada” convencional del cosmos) ya aparece anunciada en un pasaje singular de *De Anima* (III, 7 y 8), donde Aristóteles sostiene que “nunca el alma piensa sin fantasma”, y desarrolla esta idea en una especie de “esquematismo aristotélico” (toda noción abstracta –por ejemplo, la de un triángulo– debe acompañarse en nuestro pensamiento de una representación fantasmática sensible, aunque no corporal; cuando pensamos en un triángulo, tenemos en la mente la imagen de un triángulo concreto).<sup>19</sup> Aristóteles anuncia incluso la concepción kantiana del tiempo como el horizonte insuperable de nuestra experiencia, al afirmar: “No es posible pensar sin el tiempo lo que no está en el tiempo” (*Sobre la memoria*, 449-450), sin encontrar una especie de figuración en algo temporal; por ejemplo, “lo que dura por siempre”. Castoriadis opone esta concepción de la imaginación a la idea convencional, que por otra parte prevaleció tanto en *De Anima* como en toda la tradición metafísica subsiguiente. Para esta concepción radical, la imaginación no es pasivo-receptiva ni conceptual; esto significa que no se la puede ubicar ontológicamente, puesto que indica una fisura en el edificio ontológico del ser. Castoriadis parece entonces plenamente justificado en su enfoque:

[...] con respecto al “retroceso” que Heidegger le imputa a Kant cuando enfrentó el “abismo sin fondo” abierto por el descubrimiento de la imaginación trascendental, es el propio Heidegger quien en realidad “retrocede” después de haber escrito su libro sobre Kant. Hay un nuevo olvido, encubrimiento y horradura de la cuestión de la imaginación, pues en cualquiera de sus escritos subsiguientes no se encuentra ninguna huella al respecto: hay una supresión de lo que esta cuestión perturba en toda ontología (y en todo “pensamiento del ser”).<sup>20</sup>

Castoriadis también extrae consecuencias políticas: el retroceso de Heidegger ante el abismo de la imaginación justifica su aceptación del cierre político totalitario, mientras que el abismo de la imaginación proporciona el fundamento filosófico de la apertura democrática: la concepción de la sociedad como basada en un acto colectivo de imaginación histórica. “El reconocimiento pleno de la imaginación radical solo es posible si va de la mano con el descubrimiento de la otra dimensión del imaginario radical, el imaginario sociohistórico, que instituye a la sociedad como fuente de una creación ontológica que se despliega

19. Véase Cornelius Castoriadis, “The Discovery of the Imagination”, *Constellations*, vol. 1, n° 2, octubre de 1994.

20. *Ibid.*, págs. 185-186.

como historia.”<sup>21</sup> No obstante, la concepción que tiene Castoriadis de la imaginación no abandona el horizonte existencialista del hombre como el ser que proyecta su “esencia” en el acto de la imaginación, trascendiendo a todo ser positivo. De modo que, antes de que pronunciemos nuestro juicio definitivo al respecto, sería apropiado examinar más atentamente los perfiles de la imaginación en el propio Kant.

El misterio de la imaginación trascendental en cuanto espontaneidad reside en el hecho de que es imposible situarla adecuadamente con respecto a la pareja de lo fenoménico y lo noumenal. En este punto, el propio Kant queda atrapado en un atolladero, o en la ambigüedad, o en uno y otra. Por una parte, concibe la libertad trascendental (la “espontaneidad”) como *noumenal*: en cuanto entidades fenoménicas, estamos apresados en la red de las conexiones causales, mientras que nuestra libertad (el hecho de que, como sujetos morales, somos libres, somos agentes que se originan a sí mismos) indica la dimensión noumenal. De este modo, Kant resuelve las antinomias dinámicas de la razón: ambas proposiciones pueden ser verdaderas. Puesto que todos los fenómenos están vinculados causalmente, el hombre, como entidad fenoménica, no es libre, pero en tanto entidad noumenal puede actuar moralmente como un agente libre... Lo que desdibuja este cuadro claro es la comprensión que el propio Kant tiene de las consecuencias catastróficas de nuestro acceso directo a la esfera noumenal: si este acceso existiera, los hombres perderían su libertad moral y su espontaneidad trascendental; se convertirían en títeres inertes. En un subcapítulo de su *Crítica de la razón práctica*, misteriosamente titulado “De la sabia adaptación de las facultades cognitivas del hombre a su vocación práctica”, Kant responde al interrogante de qué nos sucedería si tuviéramos acceso al ámbito noumenal, a las cosas en sí:

[...] en lugar de la lucha con las inclinaciones que ahora tiene que librar la disposición moral, y que, después de algunas derrotas, puede desembocar gradualmente en el triunfo de la fuerza moral de la mente, tendríamos sin cesar ante nuestros ojos a Dios y la eternidad, en su temible majestad [...]. Entonces la mayoría de las acciones conformes a la ley serían realizadas por miedo, algunas por esperanza, y ninguna por deber. El mérito moral de las acciones, el único del cual depende el mérito de la persona e incluso del mundo a los ojos de la sabiduría suprema, no existiría en absoluto. La conducta del hombre, mientras su naturaleza seguiría siendo igual a la que tiene ahora, se convertiría en un mero mecanismo [...] como en un teatro de títeres, todo gesticularía bien, pero no habría vida en las figuras.<sup>22</sup>

21. *Ibid.*, pág. 112.

22. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Nueva York, Macmillan, 1956, págs. 152-153. [Ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.]

De modo que la libertad y la espontaneidad trascendentales son en cierto sentido fenoménicas: solo aparecen en la medida en que la esfera noumenal no sea accesible para el sujeto. Esta zona intermedia (que no es fenoménica ni noumenal, sino la brecha que separa lo noumenal de lo fenoménico y, en cierto sentido, los precede) es el sujeto, de modo que el hecho de que el sujeto no puede reducirse a la sustancia significa precisamente que la libertad trascendental, aunque no es fenoménica (es decir, aunque rompe la cadena de la causalidad a la que están sometidos todos los fenómenos), es decir, aunque no puede reducirse a un efecto sin conciencia de sus verdaderas causas noumenales (yo sólo “me siento libre” porque estoy ciego a la causalidad que determina mis actos “libres”), no es tampoco noumenal, y se desvanecería si el sujeto tuviera un acceso directo al orden noumenal. Esta imposibilidad de situar la libertad y la espontaneidad trascendentales con respecto a la pareja de lo fenoménico/noumenal explica la razón<sup>23</sup> de que Kant se encontrara en ese aprieto, y quedara envuelto en una serie de inconsistencias al tratar de determinar el *status* ontológico exacto de la espontaneidad trascendental; ahora bien, en última instancia, el misterio de la imaginación trascendental coincide con el misterio del abismo de la libertad.

El gran logro de Heidegger consistió en haber percibido claramente este atolladero kantiano, vinculándolo con la renuencia de Kant a extraer todas las consecuencias de la finitud del sujeto trascendental: la “regresión” de Kant a la metafísica tradicional se produce en el momento en que interpreta la espontaneidad de la aperccepción trascendental como prueba de que el sujeto tiene un lado noumenal que no está sujeto a las coacciones causales vinculantes para todos los fenómenos. La finitud del sujeto kantiano no equivale a la acostumbrada caracterización escéptica del conocimiento humano como infiable e ilusorio (el hombre nunca puede penetrar el misterio de la realidad superior, puesto que su conocimiento se limita a los fenómenos sensibles efímeros...), sino que involucra una posición mucho más radical: la misma dimensión que, desde dentro del horizonte de su experiencia temporal finita, se le aparece al sujeto como la huella del Más Allá noumenal inaccesible, está ya marcada por el horizonte de la finitud; designa el modo en que el Más Allá noumenal se le aparece al sujeto dentro de su experiencia temporal finita.

La consecuencia radical de todo esto para la relación entre la temporalidad y la eternidad es que la temporalidad no constituye un modo deficiente de la eternidad: por el contrario, es la propia “eternidad” la que debe concebirse como

23. Como Robert Pippin lo demostró en el capítulo 1 de *Idealism as Modernism*, págs. 193-207.

una modificación específica de la (auto)experiencia temporal del sujeto. Esto significa que la verdadera escisión no separa ya lo fenoménico (el dominio de la experiencia temporal y/o sensible) de lo noumenal; más bien atraviesa lo noumenal en sí, bajo el disfraz de la escisión entre el modo en que lo noumenal “en sí” se le aparece al sujeto y su imposible “en sí” *sans phrase, tout court*, sin referencia al sujeto. Por supuesto Dios, el Ser Supremo que da cuerpo a la Idea del más alto Bien, es una entidad noumenal (una entidad que no se puede concebir de modo consistente como un objeto de nuestra experiencia temporal). Pero es una entidad noumenal en el modo del “para nosotros”: es la manera en que una entidad racional finita (el hombre) tiene que representarse al Ser Supremo noumenal o, para decirlo en términos fenomenológicos, aunque Dios en tanto que Ser Supremo no puede ser nunca un fenómeno en el sentido de objeto de una experiencia temporal sensorial, constituye sin embargo un fenómeno en el sentido más radical de algo que solo es significativo como entidad que se le aparece a un ser finito dotado de conciencia y capacidad para la libertad. Es posible que, si nos acercamos demasiado a la divinidad, esa cualidad sublime del Bien Supremo se convierta en una monstruosidad extrema.

En este punto está plenamente justificada la feroz aversión que Heidegger puso de manifiesto en el célebre debate de Davos, en 1929, a la lectura de Kant propuesta por Cassirer.<sup>24</sup> Cassirer se limitaba a contrastar la finitud temporal de la condición humana (en este nivel, los seres humanos son entidades empíricas cuyas conductas pueden explicarse por medio de diferentes conjuntos de vínculos causales) con la libertad del hombre en cuanto agente ético: en su actividad simbólica, la humanidad construye gradualmente el universo de valores y significados que no puede reducirse (ni explicarse por referencia) al dominio de los hechos y sus interrelaciones. Este universo de valores y significados puestos por la actividad simbólica del hombre es la versión moderna del reino platónico de las Ideas eternas: en él irrumpe y entra en la existencia una dimensión diferente de la del circuito dinámico de la vida, de la generación y la corrupción —una dimensión que, aunque no existe fuera del mundo vital y real de los seres humanos, es en sí misma “inmortal” y “eterna”—. Por su capacidad como “animal simbólico”, el hombre trasciende los límites de la finitud y la temporalidad... Contra esta distinción, Heidegger demuestra que la “inmortalidad” y la “eternidad” del sistema simbólico de valores y significados, irreducible al nivel de los hechos positivos dados empíricamente, solo puede emerger como parte de la existencia de un ser finito y mortal capaz de relacionarse con

24. Véase “Appendix V: Davos Disputation”, en Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, págs. 193-207.

su finitud como tal: los seres "inmortales" no emprenden ninguna actividad simbólica, puesto que para ellos no hay ninguna brecha entre los hechos y los valores. La cuestión clave, a la que Cassirer no da respuesta, es por lo tanto la siguiente: ¿cuál es la estructura específica de la temporalidad de la existencia humana que hace posible la emergencia del significado? Es decir, ¿cuál es la estructura específica de la temporalidad de la existencia humana que le permite al ser humano experimentar su existencia como insertada en un todo significativo?

Ahora vemos claramente por qué Heidegger se centra en la imaginación trascendental: el carácter singular de la imaginación reside en el hecho de que va más allá de la oposición entre receptividad/finitud (del hombre como ser empírico atrapado en la red causal fenoménica) y espontaneidad (es decir, la actividad autooriginadora del hombre como agente libre, portador de la libertad noumenal): la imaginación recibe y también pone, es pasiva (en ella somos afectados por imágenes sensibles) y activa (el propio sujeto genera libremente esas imágenes, de modo que esta afección es autoafección). Heidegger pone el énfasis en el hecho de que solo se puede concebir la espontaneidad a través de esta unidad con un elemento irreductible de receptividad pasiva característico de la finitud humana: si el sujeto lograra desembarazarse de la receptividad y tuviera acceso directo a lo noumenal en sí, perdería la espontaneidad de su existencia... El atolladero de Kant queda entonces condensado en esta lectura errónea (o identificación falsa) de la espontaneidad de la libertad trascendental como noumenal: la espontaneidad trascendental es precisamente algo que no se puede concebir como noumenal.

#### EL PROBLEMA CON LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL

Nuestro próximo paso consistirá en concentrarnos en la ambigüedad fundamental de la idea kantiana de la imaginación. Como se sabe, Kant diferencia la actividad sintética del entendimiento (*synthesis intellectualis*) respecto de la síntesis de las múltiples intuiciones sensoriales que, aunque también son absolutamente "espontáneas" (productivas, libres, no sometidas a las leyes empíricas de la asociación), permanecen no obstante en el nivel de la intuición, reuniendo la multiplicidad sensorial sin involucrar desde ya la actividad del entendimiento (esta segunda síntesis es la *síntesis trascendental de la imaginación*). Al examinar esta distinción, los intérpretes se atienen habitualmente a la densa y ambigua sección final del capítulo 1 de la primera división de la Lógica Trascendental ("De la concepción pura del entendimiento o las categorías"), la cual, después de definir la síntesis como "el proceso de unir entre sí diferentes representaciones, y

de abarcar su diversidad en una cognición",<sup>25</sup> a continuación sostiene que la síntesis es:

[...] la mera operación de la imaginación, una función ciega pero indispensable del alma, sin la cual no tendríamos ninguna cognición, pero de cuyo funcionamiento pocas veces somos siquiera conscientes. Pero reducir esta síntesis a concepciones es una función del entendimiento, por medio del cual alcanzamos la cognición en el sentido propio de la palabra.<sup>26</sup>

De este modo tenemos un proceso en tres pasos que nos lleva hasta la cognición propiamente dicha:

Lo primero que se nos debe dar para que logremos la cognición *a priori* de todos los objetos es la diversidad de la intuición pura; la síntesis de esta diversidad por medio de la imaginación es la segunda, pero esto no nos proporciona aún ninguna cognición. Las concepciones que dan unidad a esta pura síntesis [...] satisfacen el tercer requisito para la cognición de un objeto, y esas concepciones son dadas por el entendimiento.<sup>27</sup>

No obstante, en la medida en que la "pura síntesis, representada en términos generales, nos da la concepción pura del entendimiento",<sup>28</sup> la ambigüedad es clara: ¿es "la síntesis, en términos generales [...] la mera operación de la imaginación",<sup>29</sup> con el entendimiento como capacidad secundaria que interviene después de que la imaginación haya realizado su trabajo, o es que "la pura síntesis, representada en términos generales, nos da la concepción pura del entendimiento", de modo que la síntesis de la imaginación no sería más que la aplicación del poder sintético del entendimiento en un nivel inferior, más primitivo, precognitivo? O bien, para decirlo en términos de género y especie: ¿es la fuerza de la imaginación el misterio impenetrable definitivo de la espontaneidad trascendental, la raíz de la subjetividad, el género abarcativo del cual se desprende el entendimiento como su especificación cognitiva discursiva, o el género abarcativo es el entendimiento, con la imaginación como una especie de sombra que él mismo arroja retroactivamente sobre el nivel inferior de la intui-

25. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Londres, Everyman's Library, 1988, pág. 78. [Ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1996.]

26. *Ibíd.*

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*

29. *Ibíd.*

ción? O, para decirlo en el lenguaje de Hegel, ¿es la síntesis de la imaginación el “en sí” subdesarrollado de una fuerza puesta “como tal”, “para sí”, en el entendimiento? Según la lectura de Heidegger, hay que determinar la síntesis de la imaginación como la dimensión fundamental que está en la raíz del entendimiento discursivo, y que por lo tanto debe ser analizada con independencia de las categorías del entendimiento. Kant no se animó a dar este paso radical, y redujo la imaginación a la condición de pura fuerza mediadora entre la pura multiplicidad sensorial de la intuición y la actividad sintética cognitiva del entendimiento.

En contraste con este enfoque, nos sentimos tentados de subrayar un aspecto diferente: el hecho de que la concepción kantiana de la imaginación pasa por alto en silencio un rasgo negativo crucial: obsesionado como lo está por el empeño en sintetizar, por unir la multiplicidad dispersa dada en la intuición, Kant no dice nada acerca del poder opuesto de la imaginación, subrayado más tarde por Hegel, a saber: la imaginación en cuanto “actividad de disolución”, a la que Hegel trata como una unidad separada que solo tiene existencia efectiva como parte de algún todo orgánico. Este poder negativo también tiene entendimiento e imaginación, según resulta con claridad si leemos juntos dos pasajes esenciales de Hegel. El primero, menos conocido, proviene de los textos de la *Jenaer Realphilosophie* sobre “la noche el mundo”:

El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad –una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece– o está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro yo– en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí, ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a los ojos –a una noche que se vuelve horrible.<sup>30</sup>

¿Qué mejor descripción podríamos ofrecer del poder de la imaginación en su aspecto negativo, destructor, desmembrador, como poder que dispersa la realidad continua en una multitud confusa de objetos parciales, apariciones espectrales de lo que en realidad solo son partes de un organismo mayor? En última instancia, la imaginación representa la capacidad de nuestra mente para desmembrar lo que la percepción inmediata une, para “abstraer”, no una idea

30. G. W. F. Hegel, “Jenaer Realphilosophie”, en *Frühe politische Systeme*, Frankfurt, Ullstein, 1974, pág. 204; traducción al inglés tomada de Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollections*, Albany, Nueva York, SUNY Press, 1985, págs. 7-8.

común, sino un cierto rasgo entre los otros rasgos. “Imaginar” significa imaginar un objeto parcial sin su cuerpo, un color sin forma, una forma sin volumen: “aquí una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca–”. Esta “noche del mundo” es entonces la imaginación trascendental en su aspecto más elemental y violento: el reino irrestricto de la violencia de nuestra imaginación, de su “libertad vacía” que disuelve todo vínculo objetivo, toda conexión basada en la cosa misma: “Para sí misma está aquí la libertad arbitraria –desgarrar las imágenes y reconectarlas sin ninguna restricción”.<sup>31</sup> El otro pasaje (universalmente conocido, a menudo citado e interpretado) proviene del Prefacio de la *Fenomenología*:

Dividir una idea en sus elementos originales es volver a sus momentos, que por lo menos no tienen la forma de la idea dada, sino que más bien constituyen la propiedad inmediata del yo. Por supuesto, este análisis solo llega a *pensamientos* que son en sí mismos determinaciones familiares, fijas e inertes. Pero lo que de este modo *se separa* y es no-actual es un momento esencial, pues solo es porque lo concreto se divide y se convierte en algo no-actual, que se mueve a sí mismo. La actividad de disolución es el poder y el trabajo del *entendimiento*, el más sorprendente y poderoso de los poderes, o más bien el poder absoluto. El círculo que queda cerrado en sí mismo y, como sustancia, mantiene juntos sus momentos, es una relación inmediata, que por lo tanto no tiene nada de sorprendente. Pero que un accidente como tal, desprendido de lo que lo circunscribe, algo que está ligado y solo es actual en su contexto con otros, deba alcanzar una existencia propia y una libertad separada: este es el poder tremendo de lo negativo; esta es la energía del pensamiento, del puro “Yo”. La muerte, si es así como queremos llamar a esta no-actualidad, es la cosa más temible entre todas, y para aferrar lo que está muerto se necesita la mayor de las fuerzas. Falta de fuerza, la Belleza odia al Entendimiento porque le pide lo que ella no puede hacer. Pero la vida del Espíritu no es la vida que se retrae ante la muerte y se mantiene intacta, sin devastación, sino más bien la vida que soporta la devastación y la mantiene en su propio seno. Solo logra su verdad cuando, en un desmembramiento total, se encuentra a sí misma. Es este poder, no como algo positivo, lo que cierra los ojos ante lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y cuando, habiéndolo agotado, nos apartamos y pasamos a alguna otra cosa; por el contrario, el Espíritu solo es este poder porque mira lo negativo a la cara, y se demora en ello. Esta persistencia con lo negativo es el poder mágico que lo convierte en ser. Este poder es idéntico a lo que anteriormente denominamos el Sujeto [...].<sup>32</sup>

31. Hegel, “Jenaer Realphilosophie”, págs. 204-205.

32. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, págs. 18-19. [Ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, FCE, 1999.]

Aquí Hegel *no elogia*, como cabría esperar, a la razón especulativa, sino al *entendimiento* como el poder más fuerte del mundo, como el poder infinito de la "falsedad", el poder de desgarrar y tratar como separado lo que naturalmente está unido. ¿No es esta una descripción precisa del gesto negativo básico de la "imaginación presintética" (permítasenos arriesgar esta expresión), de su poder destructivo capaz de socavar toda unidad orgánica? Entonces, aunque los dos pasajes citados<sup>33</sup> parezcan hablar de fenómenos opuestos (el primero, de la confusa inmersión prerracional/prediscursiva en la interioridad puramente subjetiva, y el segundo, de la actividad discursiva abstracta del entendimiento, que descompone la "profundidad" de la unidad orgánica en elementos separados), es preciso leerlos juntos: ambos se refieren al "más poderoso de los poderes", el poder de destruir la unidad de lo Real, instalando violentamente el dominio de los *membra disjecta*, de los *phenomena* en el sentido más radical del término. La "noche" del "puro Yo", en la cual aparecen y se desvanecen "representaciones fantasmagóricas" desmembradas y desconectadas, es la manifestación más elemental del poder de la negatividad, por medio del cual "un accidente como tal, desprendido de lo que lo circunscribe, de lo que está ligado y solo es actual en su contexto con otros [alcanza] una existencia propia y una libertad separada". Kant, en su *Crítica de la razón pura*, elabora la concepción de la "imaginación trascendental" como la raíz misteriosa, insondable, de toda la actividad subjetiva, como una capacidad espontánea para conectar las impresiones sensibles, anterior a la síntesis racional de los datos sensibles gracias a las categorías a priori. ¿No es posible que, en estos dos pasajes citados, Hegel esté señalando una especie de *amverso* aún más misterioso de la imaginación sintética, un poder incluso más primordial de "imaginación presintética", el poder de desgarrar, arrancar los elementos sensibles de su contexto, de *desmembrar* de la experiencia inmediata de un todo orgánico? Sería por lo tanto precipitado identificar esta "noche del mundo" con **el vacío de la experiencia mística**: designa más bien lo que le es exactamente opuesto, es decir, el *Big Bang* primordial, el violento autocontraste que perturba y disloca el equilibrio y la paz interior del vacío del que hablan los místicos.

Si hay alguna verdad en la afirmación de Heidegger en cuanto a que Kant retrocedió ante el abismo de la imaginación, este retroceso tuvo que ver sobre todo con su negativa a sacar a luz la imaginación en su aspecto negativo/destructivo, como **la fuerza que desgarrar la trama continua de la intuición**. Kant se precipita al suponer automáticamente que la intuición se da de modo inmediato como múltiple, por lo cual la mayor parte de la actividad del sujeto tendría que

33. A los cuales yo mismo me he referido repetidamente en casi todos mis libros.

apuntar a unir esa multiplicidad, a organizarla en un todo interconectado, partiendo de la síntesis más primitiva de la imaginación, pasando por la actividad sintética de las categorías del entendimiento, y desembocando en la Idea reguladora de la razón, en la tarea imposible de unificar toda nuestra experiencia del universo en una estructura orgánica racional. Kant no considera el hecho de que la forma primordial de la imaginación es exactamente opuesta a esa actividad sintética: la imaginación nos permite desgarrar la trama de la realidad, tratar como si existiera efectivamente algo que solo es un componente de un todo animado.

Entonces, ¿cómo se relaciona la oposición entre imaginación y entendimiento con la oposición entre síntesis y análisis (en el sentido de destrucción, descomposición de la unidad inmediata primordial de la intuición)? Se puede concebir que esta relación obra de dos modos: podemos definir la imaginación como la síntesis espontánea de la multiplicidad sensorial en una percepción de objetos y procesos unificados, que a continuación son desgarrados, descompuestos, analizados por el entendimiento discursivo, o bien considerar que la imaginación es el poder primordial de descomposición, de desgarramiento, mientras que el papel del entendimiento consistiría en unir esos *membra disjecta* en un nuevo todo racional. En ambos casos queda interrumpida la continuidad entre la imaginación y el entendimiento, entre una y otro aparece un antagonismo intrínseco: es el entendimiento el que cura la herida infligida por la imaginación, sintetizando sus *membra disjecta*, o bien el entendimiento destruye, desgarrar la unidad sintética espontánea de la imaginación en trozos y fragmentos.

En este punto resulta apropiada una pregunta ingenua: ¿cuál de los dos ejes, de las dos relaciones, es la fundamental? Por supuesto, la estructura subyacente es la de un círculo vicioso o de una implicación recíproca: "la herida solo puede ser curada por la espada que la infligió", es decir que la multiplicidad que la síntesis de la imaginación se esfuerza por unificar es ya el resultado de la imaginación misma, de su poder disgregador. No obstante, esta implicación recíproca otorga la precedencia al aspecto destructivo, negativo, de la imaginación, y no solo por la razón obvia, de sentido común, de que para que pueda ponerse en marcha el esfuerzo de reunificar los elementos es preciso que en primer lugar hayan sido separados, sino también por un motivo más radical: a causa de la finitud irreductible del sujeto, el esfuerzo de síntesis es siempre en alguna medida violento y destructivo. Es decir que la unidad que el sujeto se esfuerza en imponer a la multiplicidad sensorial mediante su actividad sintética es siempre errática, excéntrica, desequilibrada, "insana", algo impuesto externa y violentamente a la multiplicidad, nunca el acto tranquilo y simple de discernir las conexiones subterráneas intrínsecas entre los *membra disjecta*. En este preciso sentido, toda unidad sintética se basa en un acto de represión, y por lo tanto genera

un cierto resto indivisible: impone como **rasgo unificador** algún momento unilateral que quiebra la simetría. En el ámbito del arte cinematográfico, a esto parece apuntar el concepto de **"montaje intelectual"** de Eisenstein: la actividad intelectual une los trozos y fragmentos que el poder de la imaginación ha arrancado a su contexto propio, recomponiendo violentamente con ellos una nueva **unidad** que genera un nuevo significado inesperado.

Podemos entonces ubicar con precisión la ruptura de Kant con la anterior problemática racionalista/empirista: en contraste con esta problemática, él ya no acepta la existencia de algunos elementos presintéticos de nivel cero que nuestra mente elaboraría: no hay ninguna materia prima elemental neutral (como las "ideas" sensoriales elementales en Locke) compuesta a continuación por la mente. Es decir que la actividad sintética de la mente *opera desde siempre*, incluso en nuestros contactos más elementales con **"la realidad"**.<sup>34</sup> Lo Real presintético, su multiplicidad pura, aún no moldeada, no sintetizada por un mínimo de **imaginación trascendental**, **es en sentido estricto imposible**: un nivel que hay que presuponer retroactivamente, pero que nunca se puede *encontrar en verdad*. Ahora bien, según nuestro enfoque (hegeliano), este punto de partida mítico/imposible, el presupuesto de la imaginación, es ya producto, resultado, de la actividad destructiva de la imaginación. En síntesis, el nivel mítico, inaccesible, de la multiplicidad pura aún no afectada/modelada por la imaginación, **no es en sí mismo más que imaginación pura**, imaginación en su aspecto más violento, como actividad que destruye la continuidad inercial de lo Real "natural" presimbólico. Esta multiplicidad presintética es lo que Hegel describe como **"la noche del mundo"**, como la "indocilidad" de la libertad abismal del sujeto, que hace estallar violentamente la realidad en una flotación dispersa de *membra disjecta*. Por lo tanto, es esencial "cerrar el círculo": nunca salimos del círculo de la imaginación, puesto que el presupuesto mítico del nivel cero de la imaginación sintética, la "materia prima" con la cual trabaja, es la propia imaginación en su aspecto más puro y violento, la imaginación negativa, destructiva.<sup>35</sup>

34. Sobre este punto crucial, véase Zdravko Kobe, *Automaton transcendentale I*, Ljubljana, Analecta, 1995.

35. Aquí, por supuesto, repetimos la inversión realizada por Hegel a propósito de la **"cosa en sí" kantiana**; este puro presupuesto de nuestro postular/mediar (subjético), esa Casa externa que nos afecta pero no es aún reelaborada por la actividad reflexiva del sujeto, resulta ser en realidad lo opuesto: algo puramente postulado, producto de un esfuerzo extremo de abstracción mental, una pura "cosa de pensamiento" (*Gedankending*). Del mismo modo, el presupuesto real presintético de la imaginación es ya el producto de la imaginación más pura.

Hegel postuló explícitamente que esa "noche del mundo" era **preontológica**: el orden simbólico, el universo de la palabra, *logos*, solo emerge cuando esa introspección del puro Yo "debe entrar también en la existencia, convertirse en un objeto, oponerse a su interioridad para ser externo; retornar al ser. Esto es el lenguaje como poder de nombrar [...] A través del nombre, nace del Yo el objeto como entidad individual."<sup>36</sup> En consecuencia, debemos tener presente que, para **que el objeto "nazca del Yo"** es necesario, por así decirlo, empezar borrando la pizarra, borrar toda la realidad, en cuanto **ella aún no ha "nacido del Yo" atravesando la "noche del mundo"**. Esto, finalmente, nos conduce a *la locura* como idea filosófica intrínseca en el concepto de subjetividad. La percepción básica de Schelling (según la cual el sujeto, antes de afirmarse como el ámbito de la palabra racional, es la pura "noche del Yo", la "infinita falta de ser", el gesto violento de contracción que niega a todo ser que esté fuera de él mismo) también constituye el núcleo de la concepción de la locura en Hegel: cuando Hegel determina la locura como un repliegue respecto del mundo real, como el encierro del alma en sí misma, su contracción, el corte de sus vínculos con la realidad externa, también concibe rápidamente este repliegue como **"una regresión"** al nivel del "alma animal" aún insertada en su ambiente natural y determinada por el ritmo de la Naturaleza (día y noche, etcétera). Pero este repliegue, por el contrario, ¿no designa el corte de los lazos con el *Unravelt*, el final de la inmersión del sujeto en su ambiente natural inmediato, y no es como tal el gesto fundante de la humanización? **El repliegue en uno mismo, realizado por Descartes con su duda universal y la reducción al cogito, ¿no involucra también, como Derrida lo ha señalado en "El cogito y la historia de la locura", un pasaje por el momento de la locura radical?**

En este punto debemos ser cuidadosos y no pasar por alto que en la inversión de la metáfora del sujeto se puede discernir el modo en que Hegel rompe con la tradición de la Ilustración: el sujeto no es ya la luz de la razón opuesta a la materia prima impenetrable, opaca (de la Naturaleza, la tradición...). Su núcleo, el gesto que abre el espacio para la luz del *logos*, es la negatividad absoluta, la "noche del mundo", el punto de locura total en la cual **vagan** sin ninguna meta las apariciones fantasmagóricas de los "objetos parciales". En consecuencia,

36. Hegel, "Jenaer Realphilosophie", pág. 206; cita tomada de Verene, ob. cit., pág. 8.

37. Véase Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness", en *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1978. [Ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Antropos, 1989.]

sin este gesto de repliegue no hay subjetividad; por ello Hegel tiene todas las razones para invertir el interrogante convencional de cómo es posible la caída/regresión en la locura: la verdadera pregunta es cómo puede el sujeto salir de la locura y llegar a la "normalidad". Es decir que al repliegue en sí mismo, al corte de los vínculos con el ambiente, le sigue la construcción del universo simbólico que el sujeto proyecta sobre la realidad, como una especie de formación sustitutiva, destinada a compensar la pérdida de lo Real inmediato, presimbólico. No obstante, como el propio Freud lo afirmó en su análisis de Daniel Paul Schreber, ¿no es la elaboración de una formación sustitutiva, que compensa al sujeto por la pérdida de la realidad, la definición más sucinta de la construcción paranoica como intento del sujeto que trata de curarse mediante la desintegración de su universo?

En síntesis, la necesidad ontológica de "la locura" reside en el hecho de que no es posible pasar directamente desde el "alma animal" pura, inmersa en su mundo vital natural, a la subjetividad "normal" que habita en su universo simbólico. El "mediador evanescente" es el gesto "loco" del repliegue radical respecto de la realidad, que nos abre el espacio para su (re)constitución simbólica. Hegel ya había subrayado la ambigüedad radical de la afirmación "Lo que yo pienso, el producto de mi pensamiento, es objetivamente verdadero". Este enunciado es una proposición especulativa que expresa la actitud "inferior", errática, del loco atrapado en su universo cerrado en sí mismo, incapaz de relacionarse con la realidad, y al mismo tiempo formula "lo superior", la verdad del idealismo especulativo, la identidad del pensamiento y el ser. Por lo tanto, si, en este preciso sentido (como dice Lacan), la normalidad es en sí misma un modo, una subespecie de la psicosis (es decir, si la diferencia entre "la normalidad" y la locura es inherente a la locura), ¿en qué consiste esta diferencia entre la construcción "loca" (paranoica) y la construcción "normal" (social) de la realidad? En última instancia, ¿la "normalidad" es solo una forma más mediada de locura? ¿O bien, como dice Schelling, la razón normal no es más que "locura regulada"?

La breve descripción de Hegel ("aquí corre una cabeza ensangrentada, allí otra horrible aparición blanca") ¿no concuerda perfectamente con la idea lacaniana del "cuerpo fragmentado" (*le corps morcelé*)? Lo que Hegel llama "la noche del mundo" (el dominio fantasmagórico, presimbólico de las pulsiones parciales), es un componente innegable de la autoexperiencia más radical del sujeto, ejemplificada, entre otros, por los célebres cuadros del Bosco. En un sentido, la totalidad de la experiencia psicoanalítica se centra en las huellas del pasaje traumático desde esta "noche del mundo" a nuestro universo cotidiano de *logos*. La tensión entre la forma narrativa y la pulsión de muerte como el "repliegue en sí mismo" constitutivo del sujeto, es entonces el eslabón faltante que debemos

presuponer para explicar el pasaje desde el ambiente "natural" al ámbito "simbólico".

La clave está en que el pasaje desde la "Naturaleza" a la "cultura" no es directo, en que no es posible describirlo con un relato evolutivo continuo: algo tiene que intervenir entre los dos ámbitos, una especie de "mediador evanescente" que no es la Naturaleza ni la cultura. Todos los relatos evolutivos presuponen típicamente a este intermediario. Nosotros no somos idealistas: este intermediario no es la chispa del *logos* conferida mágicamente al *Homo sapiens*, que le permite dar forma a su ambiente simbólico virtual suplementario, sino precisamente algo que, aunque ya no es Naturaleza, tampoco es todavía *logos*, y que el sujeto tiene que reprimir. Desde luego, el nombre freudiano de este intermediario es "pulsión de muerte". Al respecto, es interesante observar que los relatos filosóficos del "nacimiento del hombre" siempre se ven obligados a presuponer un momento de ese tipo en la (pre)historia, un momento en el cual el (futuro) hombre ya no es un mero animal pero tampoco "un ser de lenguaje", regido por la ley simbólica; se trata de un momento de Naturaleza totalmente "pervertida", "desnaturalizada", "fuera del carril", que aún no es cultura. En sus escritos pedagógicos, Kant subrayó que el animal humano necesita presiones disciplinarias para domesticar una "indocilidad" ominosa que parece inherente a la naturaleza humana: una propensión salvaje, irrestricta, a insistir obstinadamente en la propia voluntad, a cualquier costo. Debido a esta indocilidad, el animal humano necesita un amo que lo discipline: la disciplina apunta a esa indocilidad, y no a la naturaleza animal del hombre:

Es la disciplina lo que impide que el hombre sea apartado de la humanidad, el fin al que apunta, por sus impulsos animales. Por ejemplo, la disciplina lo contiene para que no se aventure y se ponga en peligro, salvaje y temerariamente. De modo que la disciplina es meramente negativa; su acción consiste en contrarrestar la indocilidad natural del hombre. La parte positiva de la educación es la instrucción.

La indocilidad consiste en independencia respecto de la ley. La disciplina somete a los hombres a las leyes de la humanidad, y los lleva a sentir su coacción. Pero esto debe hacerse tempranamente. Por ejemplo, al principio se envía a los niños a la escuela, no tanto con el objetivo de que aprendan algo, sino más bien para que se acostumbren a permanecer sentados y hacer exactamente lo que se les dice [...].

El amor a la libertad es naturalmente tan fuerte en el hombre que cuando se ha acostumbrado a ella está dispuesto a sacrificarle todo [...]. Debido a su amor natural a la libertad, es necesario suavizar la rudeza natural de los seres humanos. Con los animales, su instinto hace que esto sea innecesario.<sup>38</sup>

38. *Kant on Education*, Londres, Kegan Paul, French, Trubner & Co., págs. 3-5.

En este texto maravilloso se encuentra todo: desde el tema foucaultiano de la micropáctica disciplinaria anterior a cualquier instrucción positiva, hasta la equiparación althusseriana del sujeto libre con el sujeto sometido a la ley. Pero su ambigüedad fundamental no es menos discernible: por una parte, Kant parece concebir la disciplina como el procedimiento que libera al animal humano, sustrayéndolo a los instintos naturales; por otro lado, está claro que el objetivo de la disciplina no es directamente la naturaleza animal del hombre, sino su excesivo amor a la libertad, su natural indocilidad, que va mucho más allá que los instintos de obediencia del animal. En esta indocilidad surge violentamente otra dimensión propiamente noumenal, una dimensión que suspende la inserción del hombre en la red fenoménica de la causalidad natural. La historia de la moral no es entonces el relato convencional que opone la Naturaleza a la cultura, ni el de la ley que se impone a nuestras propensiones naturales "patológicas" de búsqueda del placer. Por el contrario, la lucha se plantea entre la ley moral y la indocilidad violenta y *no-natural*; en esta lucha, las propensiones naturales del hombre están más bien del lado de la ley moral, contra los excesos de indocilidad que amenazan su bienestar (en cuanto el hombre "se ha acostumbrado a la libertad, está dispuesto a sacrificarle todo", ¡incluso su bienestar!). En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia del mundo*, Hegel le asigna un papel similar a la referencia a "los negros": significativamente, los aborda antes de la historia propiamente dicha (que empieza con la antigua China), en la sección titulada "El contexto natural o las bases geográficas de la historia del mundo". A juicio de Hegel, los "negros" representan al espíritu humano en su "estado de Naturaleza"; los describe como niños pervertidos, monstruosos, al mismo tiempo ingenuos y extremadamente corruptos. Es decir, piensa que viven en el estado prehistórico de inocencia y que, precisamente por ello, son los bárbaros más crueles; forman parte de la Naturaleza y están, sin embargo, totalmente desnaturalizados; la manipulan sin piedad mediante la brujería primitiva, y al mismo tiempo los aterrorizan las fuerzas naturales desatadas; son cobardes estúpidamente valientes...<sup>39</sup>

En una lectura más atenta, debemos vincular el problema de la imaginación como espontaneidad trascendental con su punto de fracaso, anunciado en las dos formas de lo sublime: estas dos formas son precisamente los dos modos del fracaso de la imaginación en la realización de su actividad sintética. Jacob Rogozinski llamó la atención sobre el modo en que una especie de violencia elemen-

39. Véase G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of the World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, págs. 176-90. [Ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1999.]

tal opera ya en la razón pura, en las síntesis más elementales de la imaginación (la memoria, la retención, la temporalidad). Es decir que Kant no apreció la medida en que esta síntesis constitutiva de la realidad "normal" es ya "violenta", en un sentido inédito y al mismo tiempo fundamental, en cuanto consiste en un orden impuesto por la actividad sintética del sujeto al desorden heterogéneo de las impresiones.<sup>40</sup> Permítasenos añadir que esta violencia de la síntesis es quizá ya una respuesta a la violencia más central del desmembramiento, del desgarramiento de la continuidad natural de la experiencia. Si la síntesis de la imaginación tuviera éxito sin ninguna fisura, obtendríamos una autoafección perfecta, autosuficiente y encerrada en sí misma. Pero la síntesis de la imaginación necesariamente fracasa; queda atrapada en una inconsistencia, de dos maneras diferentes:

- primero, de un modo intrínseco, por el desequilibrio entre la aprehensión y la comprensión, que genera lo sublime matemático: la comprensión sintética no puede "ponerse a la altura" de la magnitud de las percepciones aprehendidas que bombardean al sujeto, y este fracaso de la síntesis revela su naturaleza violenta;
- después, de modo externo, por la intervención de la ley (moral), que anuncia otra dimensión, la de lo noumenal: la ley (moral) es necesariamente experimentada por el sujeto como una intrusión violenta que perturba el suave funcionamiento autosuficiente de la autoafección de su imaginación.

En estos dos casos de la violencia que aparece como una especie de respuesta a la violencia anterior de la imaginación trascendental en sí, encontramos la matriz de las antinomias matemáticas y dinámicas. Este es el lugar exacto en que en la filosofía de Kant se puede discernir el antagonismo entre el materialismo (filosófico) y el idealismo: tiene que ver con la cuestión de la primacía en la relación entre las dos antinomias. El idealismo le da prioridad a la antinomia dinámica, al modo en que la ley suprasensible trasciende, suspende, o ambas cosas, la cadena causal fenoménica, desde el exterior: para este enfoque, la inconsistencia fenoménica no es más que el modo en que el Más Allá noumenal se inscribe en el ámbito fenoménico. El materialismo, en cambio, le da prioridad a la antinomia matemática, a la inconsistencia intrínseca del dominio fenoménico: el desenlace final de la antinomia matemática es el dominio de un "to-

40. Véase Jacob Rogozinsky, *Kantian*, París, Éditions Kimé, 1996, págs. 124-30.



do inconsistente", de una multiplicidad que carece de la consistencia ontológica de "la realidad". Desde esta perspectiva, la antinomia dinámica en sí aparece como un intento de resolver el atolladero inherente a la antinomia matemática transponiéndola a la coexistencia de dos órdenes distintos, el fenoménico y el noumenal. En otras palabras, la antinomia matemática (es decir, el fracaso o colapso intrínseco de la imaginación) "disuelve" la realidad fenoménica en dirección a lo Real monstruoso, mientras que la antinomia dinámica trasciende la realidad fenoménica en dirección a la ley simbólica: "salva los fenómenos", proporcionando una especie de garantía externa para el dominio fenoménico.<sup>41</sup>

Como ya lo ha subrayado Lenin, la historia de la filosofía consiste en el trazado incesante, repetitivo, de la diferencia entre el materialismo y el idealismo; debemos añadir que, como regla, esta línea de demarcación no aparece donde uno la espera: a menudo la elección materialista depende de lo que decidimos entre alternativas aparentemente secundarias. Según el cliché filosófico predominante, el último vestigio del materialismo de Kant se encuentra en su insistencia en la "cosa en sí", el Otro externo que se resiste por siempre a quedar disuelto en la actividad del sujeto con la que se pone reflexivamente a sí mismo. Fichte, en su rechazo a la "cosa en sí" kantiana (es decir, con su idea del acto absoluto de autoafirmación del sujeto) eliminó la última huella de materialismo del edificio de Kant, abriendo el camino para la reducción panlogicista de toda la realidad a una externalización de la automediación nociónal del sujeto absoluto, en los términos de Hegel... Contrariamente a lo que supone este estereotipo predominante, sostenido incorrectamente incluso por Lenin, el "materialismo" de Kant consiste más bien en afirmar la primacía de la antinomia matemática, y en concebir la antinomia dinámica como secundaria, como un intento de "salvar los fenómenos" con la ley noumenal como su excepción constitutiva.

En otras palabras, resulta muy fácil situar el mayor esfuerzo y alcance de la imaginación (y, simultáneamente, su fracaso final) en su incapacidad para hacer presente la dimensión noumenal (esa es la lección de lo sublime: fracasa el intento de representar lo noumenal —es decir, de llenar la brecha entre lo noumenal y lo fenoménico imaginado—, de modo que la imaginación solo puede revelar la dimensión noumenal de un modo negativo, a través del fracaso, como lo que se sustrae incluso al mayor esfuerzo de la imaginación). Antes de esta experiencia de la brecha y el fracaso, "imaginación" es ya el nombre del gesto violento que abre y sostiene esa misma brecha entre lo noumenal y lo fenoménico.

41. Véase una exposición más detallada de la conexión entre las antinomias kantianas y las paradojas lacanianas de lo no-todo en el capítulo 2 de Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Durham, NC, Duke University Press, 1993.

El verdadero problema no consiste en tender un puente por sobre la brecha que los separa, sino en saber cómo se produjo esa brecha.

De modo que, en un sentido, Heidegger estaba en lo cierto al subrayar que la imaginación trascendental fundamenta y es anterior a la dimensión de las categorías constitutivas del entendimiento, y esta misma prioridad la tiene lo sublime como el esquema imposible de las ideas de la razón. El gesto que hay que realizar es simplemente invertir, desplazar, o ambas cosas, la concepción convencional, según la cual los fenómenos sublimes, por su fracaso, dan testimonio de modo negativo de otra dimensión, la dimensión noumenal de la razón. Más bien ocurre lo contrario: lo sublime, en su extremo, en su acercamiento a lo monstruoso, señala un abismo ya ocultado, "adecentado", por las ideas de la razón. En otras palabras, no se trata de que, en la experiencia de lo sublime, la imaginación no logre esquematizar/temporalizar adecuadamente la dimensión suprasensible de la razón, sino de que las ideas reguladoras de la razón no son, en última instancia, más que un esfuerzo secundario tendiente a recubrir y sostener el abismo de lo monstruoso anunciado en el fracaso de la imaginación trascendental.

Para aclarar más este punto, debemos introducir la distinción entre esquema y símbolo: el esquema ofrece una presentación directa, sensorial, de un concepto del entendimiento, mientras que el símbolo conserva la distancia, limitándose a indicar algo que está más allá de él. La persistencia en el tiempo es entonces un esquema adecuado de la categoría de "sustancia", mientras que la belleza, el objeto bello, es (como dice Kant) el "símbolo del bien": no un esquema, sino una representación simbólica del bien como una idea de la razón, no una categoría del entendimiento. Y las cosas se complican con lo sublime: lo sublime no es un símbolo del bien; en cierto sentido, está más cerca del esquema, representa un esfuerzo de la imaginación por "esquematizar" la idea de la razón; sin embargo, este es un extraño caso de esquematismo frustrado, de esquema que logra el éxito a través de su fracaso. A causa de este "éxito en el fracaso", lo sublime envuelve una extraña mezcla de placer y dolor: es un placer procurado por la experiencia del dolor, del fracaso doloroso de la imaginación, de la brecha dolorosa entre la aprehensión y la comprensión. ¿No volvemos a encontrar aquí la paradoja freudiano-lacanianas del *goce* que está "más allá del principio de placer", como placer-en-el-dolor, la paradoja de *das Ding*, que solo puede experimentarse de modo negativo, cuyos contornos solo pueden discernirse negativamente, como los contornos de un vacío invisible? De modo análogo, ¿no es la ley (moral) en sí una Cosa sublime, en la medida en que también suscita el sentimiento doloroso de humillación, de autodegradación, mezclado con una satisfacción profunda porque el sujeto cumplió con su deber?

Lo que encaramos en el primer momento negativo, doloroso, de la expe-

riencia de lo sublime es lo que Kant denomina “agregado caótico”, “Naturaleza madrastra”, la Naturaleza como una madre cruel no sometida a ninguna ley. Según lo ha demostrado Rogozinski, esta concepción del “agregado caótico” como *das Ungeheure* (lo monstruoso) desempeña el mismo papel que el “mal diabólico” en la ética kantiana: una hipótesis evocada necesariamente, pero de inmediato revocada, “domesticada”. Esta referencia a lo femenino no es en modo alguno accidental o neutra. Como se sabe, en la analítica de lo sublime desarrollada en la *Crítica del juicio*, Kant dice que el más sublime de todos los enunciados es la inscripción del templo de Isis (la divina Madre Naturaleza): “Yo soy todo lo que es, todo lo que fue y todo lo que será, y ningún mortal alzarán nunca mi velo”. Como lo indica claramente la descripción temporal, estamos ante la Naturaleza en su totalidad imposible, ante la Naturaleza como la totalidad de los fenómenos que nunca será accesible a nuestra experiencia finita. No obstante, un par de años más tarde, en “Vuestro Gran Maestro” (la polémica de Kant con quienes querían o pretendían revelar el secreto que estaba debajo del velo), el filósofo le imprimió un giro masculino a ese secreto: “La diosa ante la cual [...] caemos de rodillas, no es otra que la ley moral en nosotros mismos”.<sup>42</sup> Aquí la mujer (la Madre Naturaleza primordial) aparece literalmente como “uno de los Nombres-del-Padre” (Lacan): su verdadero secreto es la ley moral paterna. Ya no estamos ante la totalidad de los fenómenos, sino ante lo que está más allá de los fenómenos, la ley noumenal. Desde luego, estas dos versiones de lo que está detrás del velo se refieren a los dos modos de lo sublime (el matemático y el dinámico), y a los dos tipos correspondientes de antinomias de la razón. De modo que debemos extraer dos conclusiones:

1. El propio Kant, aunque implícitamente, ya había sexualizado las dos antinomias, en cuanto vinculó la totalidad de los fenómenos que generan el primer tipo de antinomias (matemáticas) con el principio “femenino” de la pura y monstruosa multiplicidad caótica, y el segundo tipo de antinomias (dinámicas), con el principio “masculino” de la Ley moral.
2. La transformación del dolor en placer en la experiencia de lo sublime aparece también implícitamente sexualizada; tiene lugar cuando tomamos conciencia de que, debajo del horror del agregado caótico de los fenómenos, está la ley moral: esa transformación involucra el pasaje “mágico” desde la monstruosidad femenina a la ley masculina.

42. Cita tomada de Rogozinski, *Kanten*, ob. cit., pág. 118.

Una vez más, todo depende de donde se ponga el énfasis. La monstruosidad del agregado caótico de los fenómenos, ¿es solo el extremo de nuestra imaginación que aún no logra transmitir la dimensión noumenal propia de la ley moral (según la opción idealista)? ¿O bien (en la alternativa materialista) ocurre todo lo contrario, y la propia ley moral, con su cualidad sublime, es “el último velo que oculta lo monstruoso”, el modo (ya mínimamente adecentado, domesticado) en que nosotros, sujetos finitos, podemos percibir (y soportar) la Cosa inimaginable?

#### LA VIOLENCIA DE LA IMAGINACIÓN

De modo que, cuando Kant se esfuerza en ir más allá del dominio de la imaginación y articular las ideas racionales como base de la dignidad humana, Heidegger interpreta que ese es un retroceso, un “repliegue” ante el abismo de la imaginación. Y tiene razón, en la medida en que Kant trata en efecto de fundamentar la imaginación en un sistema de ideas racionales cuyo *status* es noumenal. Pero, ¿es este el único modo de romper el encierro de la autoafección que constituye la imaginación sintética? ¿Y si la insistencia misma en la imaginación sintética como horizonte insuperable de la aparición/revelación del ser fuera lo que, al retenernos en el encierro de la autoafección temporal, encubre el abismo de lo inimaginable, que *no es eo ipso* la dimensión metafísica de los noumenos? Es decir: cuando Kant sostiene que sin la síntesis mínima de la imaginación trascendental no habría ningún “fenómeno” en el sentido propio del término, sino solo “un juego ciego de representaciones [...] menos que un sueño”, ¿no evoca de este modo el monstruoso “agregado caótico”, el “no-todavía-mundo”, la *chora* preontológica que constituye el trasfondo de la experiencia de lo sublime?

La experiencia de lo sublime llega hasta el borde mismo de este “agregado caótico” de los sentidos, para retroceder ante él, hacia la dimensión suprasensible de la ley noumenal. Lo monstruoso, tema explícito de la dialéctica de lo sublime en la tercera *Crítica*, ¿no opera ya en el núcleo mismo de la estética trascendental en la primera *Crítica*? La imaginación trascendental (en su función sintética), ¿no es ya una defensa contra ese agregado caótico? Las apariencias espectrales de los objetos parciales a las que se refirió Hegel en el párrafo citado sobre “la noche del mundo”, ¿no son precisamente un “juego ciego de representaciones”, preontológico, presintético, “menos que un sueño”? La apuesta de lo sublime kantiano es que otra síntesis (no la síntesis ontológica realizada por la autoafección temporal de la imaginación trascendental) pueda salvarnos de ese abismo del fracaso de la imaginación.

La violencia de la imaginación de lo sublime es doble: es la violencia de la imaginación en sí (nuestros sentidos se tensan al máximo y son bombardeados con imágenes de caos extremo), y también la violencia infligida a la imaginación por la razón (que obliga a nuestra facultad de imaginar a aplicar todos sus poderes y fracasar miserablemente, puesto que es incapaz de comprender a la razón). Toda imaginación es ya violenta en sí misma, por la tensión entre la aprehensión (*Auffassung*) y la comprensión (*Zusammenfassung*): esta última nunca puede dar alcance a la primera. En consecuencia, la temporalidad en sí, como tal, supone una brecha entre la aprehensión de la multiplicidad dispersa y el acto sintético de comprensión de la unidad de esa multiplicidad. Nuestra facultad de imaginar no logra realizar esta unidad cuando el objeto es demasiado grande (es decir, en el caso de lo "sublime matemático"): "no hay tiempo suficiente", hay demasiadas unidades como para que podamos sintetizarlas. Esa "falta de tiempo" no es una deficiencia secundaria, sino inherente a la noción misma de tiempo: solo "hay tiempo" en la medida en que "no hay tiempo suficiente"; la temporalidad como tal se sostiene en la brecha entre la aprehensión y la comprensión: un ser capaz de cerrar esa brecha y comprender plenamente la multiplicidad aprehendida sería un *archetypus intellectus* noumenal, ya liberado de las limitaciones de la temporalidad. De modo que esta violencia de la síntesis de la comprensión es seguida por la violencia de la síntesis de la retención, que intenta contrarrestar el flujo del tiempo, retener lo que se aleja, resistir al drenaje temporal.

La conclusión de Rogozinski acerca de esta doble brecha o violencia (de la comprensión sobre la aprehensión, de la retención sobre el flujo del tiempo) es que el tiempo en sí y la imaginación trascendental en su actividad sintética de autoafección no son directamente lo mismo; la segunda ejerce ya violencia sobre la dispersión temporal pura (sin esta violencia, la realidad en sí no tendría ni una consistencia ontológica mínima). De modo que la esquematización trascendental es el procedimiento por el cual, ya en el nivel de la experiencia temporal prediscursiva, puramente intuitiva, la dispersión temporal presintética pura queda violentamente subordinada a la actividad sintética del sujeto, actividad cuya forma definitiva es la aplicación a la intuición de las categorías discursivas del entendimiento. La esquematización forja con nuestra experiencia temporal una sucesión lineal homogénea, en la cual el pasado y el futuro aparecen subordinados al presente (que retiene el pasado y anuncia el futuro): lo que el esquematismo trascendental nos impide pensar es precisamente la paradoja de la *creatio ex nihilo*.

En el tiempo esquematizado no puede surgir nada realmente nuevo: todo está allí desde siempre, y se limita a desplegar su potencial intrínseco.<sup>43</sup> Lo subli-

43. La gran ventaja de la concepción de Schelling del pasado, el presente y el futuro como

me, por el contrario, marca el momento en que algo emerge de la nada, algo nuevo de lo que no se puede dar razón refiriéndolo a la red preexistente de circunstancias. Estamos ante otra temporalidad, la temporalidad de la libertad, de una ruptura radical en la cadena de la causalidad (natural, social, o ambas)... Por ejemplo, ¿cuándo se produce en política la experiencia de lo sublime? Se produce cuando, "contra su mejor juicio", la gente descarta el balance de ganancias y pérdidas, y "se arriesga a la libertad"; en ese momento se vuelve milagrosamente posible algo que, literalmente, es imposible "explicar" en función de las circunstancias...<sup>44</sup> El sentimiento de lo sublime es suscitado por un acontecimiento que suspende momentáneamente la red de la causalidad simbólica.

Puesto que "libertad" es el nombre correcto de esta suspensión de la causalidad, podemos aquí echar una nueva luz sobre la definición hegeliana de la libertad como "necesidad concebida": la idea consiguiente del idealismo subjetivo nos obliga a invertir esta tesis y concebir la necesidad como (en última instancia nada más que) libertad concebida. El principio central del idealismo trascendental kantiano es que lo que transforma el flujo confuso de las sensaciones en "la realidad", regida por leyes necesarias, es el acto "espontáneo" (es decir, radicalmente libre) de apercepción trascendental. Esto es incluso más claro en la filosofía moral: cuando Kant sostiene que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de nuestra libertad trascendental, ¿no está diciendo literalmente que la necesidad es libertad concebida? Es decir que el único camino que tenemos para llegar a conocer (concebir) nuestra libertad pasa por la presión insostenible de la ley moral, de su necesidad, que nos prescribe actuar contra la compulsión de nuestros impulsos patológicos. En el nivel más general, se puede afirmar que "la necesidad" (la necesidad simbólica que regula nuestras vidas) se basa en el abismal acto libre del sujeto, en su decisión contingente, en el *point de capiton* que mágicamente convierte la confusión en un nuevo orden. Esta libertad, aún no atrapada en la telaraña de la necesidad, ¿no es el abismo de la "noche del mundo"?

Por esta razón, la radicalización de Kant realizada por Fichte es consistente, y no solo una excentricidad subjetivista. Fichte fue el primer filósofo que puso

las tres "edades" del Absoluto consistió en que quebraba la coacción del esquematismo temporal kantiano, con su predominio del presente: lo que Schelling tematiza como el abismo de lo Real son los contornos de un pasado que nunca fue presente, puesto que fue pasado desde el principio del tiempo; la idea complementaria es la de un futuro que siempre estará "por venir", y que no es solo un modo deficiente del presente.

44. En este punto nos sentimos tentados a establecer una conexión con el acontecimiento-verdad de Badiou como emergencia imprevista de algo nuevo que no se puede explicar sobre la base de las redes causales existentes. (Véase *infra*, el capítulo 3.)

el foco en la contingencia ominosa que está en el núcleo mismo de la subjetividad: el sujeto fichteano no es el ampuloso Yo = Yo como origen absoluto de toda la realidad, sino un sujeto finito arrojado, atrapado en una situación social contingente cuyo dominio nunca será posible.<sup>45</sup> El *Anstoss*, el impulso primordial que pone en movimiento la gradual autolimitación y autodeterminación del sujeto inicialmente vacío, no es solo un impulso mecánico externo; también señala a otro sujeto que, en el abismo de su libertad, funciona como el desafío (*Aufforderung*) que me obliga a limitar/especificar mi libertad, es decir, a pasar desde la libertad egoísta abstracta a la libertad concreta en el seno del universo ético racional; quizás este *Aufforderung* intersubjetivo no sea solo la especificación secundaria del *Anstoss*, sino su paradigma originario.

Es importante tener presentes los dos significados primordiales de la palabra *Anstoss* en alemán: por un lado, freno, obstáculo, impedimento, algo que *se resiste* a la expansión irrestricta de nuestra lucha, *pero también* un ímpetu, un estímulo, algo que incita nuestra actividad. *Anstoss* no es simplemente el obstáculo que el Yo absoluto se pone a sí mismo para estimular su actividad, de modo que al superar ese obstáculo que él mismo se ha puesto afirma su poder creador, como en los juegos del proverbial santo ascético perverso que se inventa nuevas tentaciones para confirmar su fuerza resistiéndolas. Si la *Ding an sich* kantiana corresponde a la Cosa freudiano-lacaniana, *Anstoss* está más cerca del *objet petit a*, el cuerpo extraño primordial que "atraganta" al sujeto, ese objeto causa de desco que *lo escinde*. El propio Fichte define el *Anstoss* como un cuerpo extraño no asimilable que determina la división del sujeto en el sujeto absoluto vacío y el sujeto determinado finito, limitado por el no-Yo. De modo que *Anstoss* designa el momento del "cuerpo a cuerpo", del golpe azaroso, del *encuentro* con lo Real en medio de la idealidad del Yo absoluto: no hay sujeto sin *Anstoss*, sin la colisión con un elemento cuya facticidad y contingencia son irreductibles: "Se supone que el Yo encuentra algo extraño *dentro de sí mismo*". Se trata entonces de reconocer "la presencia, dentro del propio Yo, de un reino de otredad irreductible, de absoluta contingencia e incomprendibilidad [...] En última instancia, no solo la rosa de Angelus Silesius, sino todo *Anstoss ist ohne Wurum*".<sup>46</sup>

En claro contraste con la *Ding noumenal* kantiana, que afecta a nuestros sentidos, el *Anstoss* no proviene del exterior, y en sentido estricto es *éx-timo*, un cuerpo extraño no asimilable que aparece en el núcleo mismo del sujeto; como

45. Véase Daniel Brezardale, "Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self", en *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* (comp. de Karl Ameriks y Dieter Sturma), Albany, NY, SUNY Press, 1995, págs. 87-114.

46. *Ibid.*, pág. 160.

lo subraya el propio Fichte, la paradoja del *Anstoss* reside en el hecho de que es "puramente subjetivo" y, *al mismo tiempo*, no producido por la actividad del Yo. Si el *Anstoss* no fuera "puramente subjetivo", si fuera ya el no-Yo, parte de la objetividad, volveríamos a caer en el dogmatismo: el *Anstoss* no sería más que una sombra recordatoria de la *Ding an sich* kantiana, y demostraría la inconsecuencia de Fichte (esta es la crítica habitual que se le hace); si el *Anstoss* fuera simplemente subjetivo, tendríamos el vacío del sujeto jugando consigo mismo, y nunca llegaríamos al nivel de la realidad objetiva: Fichte sería efectivamente un solipsista (esta es otra crítica común a su filosofía). Lo crucial es que el *Anstoss* pone en marcha la constitución de "la realidad": en el principio está el puro Yo con el cuerpo extraño no asimilable en su núcleo; el sujeto constituye la realidad tomando distancia respecto de lo Real del *Anstoss* informe, y confiriéndole la estructura de la objetividad.<sup>47</sup>

Si la *Ding an sich* de Kant no es el *Anstoss* de Fichte, ¿en qué consiste la diferencia? O, para decirlo de otro modo, ¿dónde encontramos *realmente* en Kant algo que anuncie el *Anstoss* de Fichte? No debemos confundir la *Ding an sich* de Kant con el "objeto trascendental", que (a pesar de algunas formulaciones confusas y desorientadoras del propio Kant) no es el nómeno sino "la nada", el vacío del horizonte de la objetividad, de lo que se alza contra el sujeto (finito), la forma mínima de la resistencia que no es aún ningún objeto positivo determinado que el sujeto encuentre en el mundo: Kant lo designa con la palabra alemana *Dawider*, que significa "lo que está oponiéndose a nosotros, resistiendo a nosotros". Este *Dawider* no es el abismo de la Cosa, no apunta a la dimensión de lo inimaginable; por el contrario, es el horizonte mismo de apertura a la objetividad, en cuyo seno se le aparecen los objetos particulares a un sujeto finito.

## LO MONSTRUOSO

Fichte fue un filósofo de la primacía de la razón práctica por sobre la razón teórica, de modo que ahora podemos mostrar de qué modo nuestra lectura de

47. Aquí se impone el paralelo entre el *Anstoss* fichteano y el esquema lacaniano de la relación entre el *Ich* primordial (*Ur-Ich*) y el objeto, el cuerpo extraño que hay en su seno, que perturba su equilibrio narcisista, poniendo en marcha el largo proceso de la expulsión y estructuración gradual del obstáculo interior, proceso por medio del cual se constituye (lo que experimentamos como) la realidad externa. (Véase el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Nueva York, Routledge, 1993. [Ed. cast.: *Gozar tu síntoma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.])

Kant incide sobre el enfoque kantiano de la problemática ética. En su libro *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger intenta pensar la ley moral en sí (es decir, la problemática de la razón práctica) ateniéndose al mismo modelo de la síntesis de la imaginación como pura autoafección, como la unidad de actividad (espontaneidad) y pasividad (receptividad): en su experiencia moral, el sujeto se somete a una ley que no es externa sino afirmada por él mismo, de modo que ser afectado por el llamado de la ley moral es la forma fundamental de autoafección; en ella, así como en la ley que caracteriza a la subjetividad autónoma, coinciden la autonomía y la receptividad. Este es el origen de todas las paradojas de la lectura de Heidegger: él comienza por reducir la temporalidad y la ley a una pura autoafección del sujeto, y después las rechaza por esta misma razón, porque caen bajo las coacciones de la subjetividad. En síntesis, el propio Heidegger genera la lectura "subjetivista" de Kant a la que después se refiere al rechazarlo...

La desvalorización de la filosofía práctica de Kant, que Heidegger intenta en *Kant y el problema de la metafísica*, se alinea con los numerosos críticos, desde Heinrich Heine y Feuerbach hasta Adorno y Horkheimer en *La dialéctica de la Ilustración*, que menosprecian la *Crítica de la razón práctica* como una traición de Kant al potencial subversivo antimetafísico de su *Crítica de la razón pura*. En su pensamiento ético, Kant afirma la libertad y la ley moral como lo que explica que el sujeto finito (el hombre) no se vea limitado a la experiencia fenoménica, y cuente con esa ventana abierta al dominio noumenal puramente racional, que está más allá o fuera del tiempo: literalmente, el dominio de la meta-física. El precio que paga Kant es que tiene que limitar el alcance, el papel fundante de la imaginación trascendental y su movimiento de temporalización: la experiencia de la libertad y la ley moral *no arraiga* en la autoafección temporal. Según Heidegger, la causa fundamental de esta "regresión" a la oposición metafísica entre lo temporal y lo eterno está en la concepción metafísica del tiempo como sucesión lineal de momentos bajo el dominio del presente: entonces, aunque Kant se ve obligado a invocar las determinaciones temporales en su concepción del sujeto *qua* agente moral (la moral supone el progreso temporal infinito; solo un ser finito que habita en el tiempo puede ser afectado por el "llamado del deber", etcétera), en última instancia, solo puede concebir el hecho de la libertad como algo que apunta a un dominio que está fuera del tiempo (a una eternidad noumenal), y no como el éxtasis de otro modo de temporalidad, más original, no lineal.

¿No hay ningún vínculo entre el deber ético de Kant y el llamado de la conciencia de Heidegger? El concepto heideggeriano de "llamado de la conciencia" suele ser objeto de crítica por su decisionismo formal: esa voz es puramente formal, le dice al *Dasein* que realice una elección auténtica, sin proporcionarle ningún criterio concreto que le permita identificarla. (Este llamado es

*éx-timo* en el sentido lacaniano: tal como Heidegger lo subraya, no es pronunciado/emitido por *otro Dasein* o agente divino; viene de afuera, pero simultáneamente surge de "ninguna parte", puesto que es la voz del corazón mismo del *Dasein*, que le recuerda su propia potencialidad singular.) Heidegger asocia este llamado de la conciencia con el tema de la culpa, concebido como un rasgo formal a priori (existencial) del *Dasein* como tal: no es una culpa concreta por algún acto o no-acto determinado, sino la expresión del acto formal que en el *Dasein*, debido a su finitud y su condición de arrojado, y al mismo tiempo por la apertura de su proyección anticipatoria hacia el futuro, siempre y a priori supera la actualización de su existencia determinada. Lo que suele decirse al respecto es que Heidegger "seculariza la concepción protestante del pecado como consustancial con la existencia humana como tal", pero privando a esa concepción de su fundamento teológico positivo, ya que la redefine de un modo puramente formal.

Sin embargo, en este caso Heidegger merece que lo defendamos: esta crítica no está mejor fundada que la objeción convencional al relato marxista de una revolución comunista que llevaría a la sociedad sin clases como versión secularizada del relato religioso de la Caída y la Salvación. Tanto a la crítica a Heidegger como a la crítica al relato marxista se les puede responder invirtiéndolas: podemos sostener que la última versión, supuestamente "secularizada", es la verdadera exposición de la anticipación mistificada e ingenua del relato religioso. Además, esos conceptos heideggerianos de culpa y llamado de la conciencia, ¿no se basan en la tradición paradigmáticamente moderna que se extiende desde la ética kantiana hasta la noción estrictamente freudiana de superyó? Pues lo primero que observamos es que el carácter formal del llamado de la conciencia y la culpa universalizada son estrictamente idénticos, dos lados de la misma moneda: precisamente porque el *Dasein* nunca recibe ningún mandato positivo del llamado de la conciencia, nunca puede estar seguro de estar realizando su deber como corresponde, y por ello la culpa le es consustancial. Estamos entonces ante una reformulación del imperativo categórico kantiano, que está también tautológicamente vacío: dice que el sujeto debe cumplir con su deber, sin especificárselo, y de este modo se carga al sujeto con la responsabilidad de determinar totalmente el contenido del deber.

De modo que Heidegger tenía todas las razones cuando un par de años más tarde (en su curso de 1930 sobre la esencia de la libertad humana) se permitió un breve intento de salvamento de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, interpretando el imperativo moral kantiano en los términos de *El Ser y el Tiempo*, como el llamado de la conciencia que nos hace añicos y nos saca de nuestra inmersión en *Das Man*, en la moral óptica inauténtica del "es así como se hace, es así como uno lo hace": la razón práctica kantiana nos permite una vislumbre del

abismo de la libertad que está más allá (o, más bien, debajo de) las coacciones de la ontología metafísica tradicional. Esta referencia a la *Crítica de la razón práctica* se basa en una percepción exacta de la revolución ética radical realizada por Kant, que rompe con la ética metafísica del Bien Supremo, y así como Heidegger retrocedió ante el abismo de la monstruosidad inimaginable que acechaba a la problemática kantiana de la imaginación trascendental, también retrocedió ante la monstruosidad discernible en el "formalismo ético" kantiano, cuando, después de su *Kebrer*, ya no le reservó a Kant ningún papel excepcional. Desde mediados de la década de 1930 en adelante, es el acontecimiento o acaecer de la verdad del ser, su develamiento, lo que da la medida, o ley histórica, o ley de la época, de lo que puede considerarse un mandato ético en nuestra experiencia cotidiana. De tal modo, Kant queda reducido a ser solo una figura más en la serie que va desde la Idea platónica del Bien Supremo (que ya subordinaba el ser al Bien Supremo) hasta el moderno palabrerío nihilista sobre los valores; incluso tiende las bases para el giro moderno desde la concepción del bien como inherente al orden del ser, hacia la concepción subjetivista de los valores que los seres humanos imponen a la realidad "objetiva", de modo que su evolución ética constituye un eslabón clave en el encadenamiento desde el platonismo hasta el nihilismo moderno respecto de los valores. Kant fue el primero en afirmar la voluntad como voluntad de voluntad, como querer querer: en todas sus metas, la voluntad se quiere básicamente *a sí misma*, y allí están las raíces del nihilismo. La autonomía de la ley moral significa que esta ley *se autoafirma*: cuando mi voluntad sigue su llamado, en última instancia se quiere *a sí misma*.<sup>48</sup>

De modo que Heidegger le niega cualquier verdadero potencial subversivo a la revolución ética kantiana, a su afirmación de la ley como barrada/vacía, no determinada por ningún contenido positivo (sobre este rasgo Lacan basa su tesis de que la filosofía práctica de Kant es el punto de partida del linaje que culmina en la invención del psicoanálisis por Freud). Como lo ha demostrado Rogozinski, lo esencial en este caso es el destino de la tríada bello/sublime/monstruoso: Heidegger ignora lo sublime, vincula directamente la belleza

48. Rogozinski se opone a esta lectura de otra tendencia "subterránea" en el propio Kant, según la cual el imperativo categórico kantiano representa un llamado de la otredad que no solo involucra su propia temporalidad finita (una temporalidad que quiebra las coacciones de la sucesión lineal de los "ahora", puesto que es la temporalidad de los acontecimientos libres, de las rupturas que se producen *ex nihilo*), sino también una ley ya no basada en una voluntad: como la enigmática ley del Tribunal en *El proceso*, el imperativo moral es una ley que "no quiere nada de ti". En esta fundamental *indiferencia* respecto de los asuntos humanos reside el enigma final de la ley.

con lo monstruoso (lo cual es sobre todo evidente en su lectura de *Antígona* en *Introducción a la metafísica*):<sup>49</sup> la belleza es el modo de aparición de lo monstruoso; designa una de las modalidades del acontecimiento-verdad que conmueve nuestra lealtad al curso cotidiano de las cosas: nos arranca a nuestra inmersión en *das Man* (el modo en que "se hace"). Esta omisión de lo sublime está directamente relacionada con la inserción de Kant en el linaje platónico del Bien Supremo, con la desestimación por Heidegger de la revolución ética kantiana: si, como dijo Kant, lo bello es el símbolo del bien, lo sublime es precisamente el esquema frustrado de la ley ética. Cuando Heidegger vincula directamente lo bello con lo monstruoso, su apuesta es más alta de lo que puede parecer: la desaparición de lo sublime en su lectura de Kant es la otra cara de su ignorancia del tema kantiano de la *pura forma* de la ley; el hecho de que la ley moral kantiana está "vacía", es pura forma, afecta radicalmente el *status* de lo monstruoso. ¿De qué modo?

Por supuesto, Heidegger tematiza lo monstruoso (o más bien, lo siniestro, *das Unheimliche*, al traducir lo "demoníaco" del primer gran coro de *Antígona*): en su interpretación detallada de este coro en *Introducción a la metafísica*, traza los contornos de la violencia abrumadora de la Naturaleza, de la tierra, así como la violencia del hombre que, al habitar en el lenguaje, saca de su carril el curso natural de los acontecimientos y lo pone al servicio de sus propios fines. Insiste reiteradamente en el carácter "dislocado" del hombre: no se trata solo de que su lucha con y contra los poderes de la Naturaleza "se salga del carril"; la institución misma de la *polis*, de un orden comunal, aparece caracterizada como un acto de imposición violenta, basado en una decisión abismal. Heidegger tiene perfecta conciencia de que todo habitar en el universo cotidiano familiar se basa en un acto violento/monstruoso de decisión/asunción resuelta del propio destino: puesto que el hombre está primordialmente "dislocado", la imposición misma de un "hogar" (*Heim*), de un sitio comunal de morada, la *polis*, es *unheimlich*, se basa en una acción excesiva/violenta. El problema es que este dominio de lo *Unheimliches* sigue siendo para él el mismo dominio de la revelación de la forma histórica del ser, el dominio de un mundo arraigado en la tierra impenetrable en el cual el hombre habita históricamente, el dominio de la tensión entre la tierra (el ambiente natural) y la forma del ser comunal del hombre. En cuanto la forma particular del ser histórico es "bella", advertimos el sentido preciso en que lo bello y lo monstruoso son codependientes a juicio de Heidegger.

Pero lo monstruoso kantiano/laciano involucra otra dimensión: una dimensión "no todavía mundana", no ontológica; no la revelación de una forma

49. Véase Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, ob. cit., págs. 146-165.

histórica del destino comunal del ser, sino el universo preontológico de la "noche del mundo", en el cual los objetos parciales vagan en un estado anterior a cualquier síntesis, como en los cuadros de Jerónimo del Bosco (estrictamente correlativos a la emergencia de la subjetividad moderna).

El propio Kant abrió el dominio de esta espectralidad preontológica ominosa, de las apariciones de "muertos no muertos", con su distinción entre el juicio negativo y el juicio infinito.<sup>50</sup> Este dominio no es el antiguo submundo premoderno, estrato inferior y oscuro del orden cósmico global en el que moraban entidades monstruosas, sino que, en sentido estricto, es acósmico.

En otras palabras, lo que Heidegger pasa por alto es el radical impulso antontológico (o más bien anticósmico) de la filosofía de Kant. Contra la errónea lectura neokantiana histórico-culturalista o epistemológica, Heidegger tiene razón al subrayar que la *Crítica de la razón pura* fundamenta una nueva ontología de la finitud y la temporalidad; lo que no advierte es que las antinomias de la razón pura generadas por la insistencia de Kant en la finitud del sujeto socavan la concepción del cosmos como totalidad del universo, como una totalidad hermenéutica significativa de ámbitos, como un *mundo vital* en el cual habita un pueblo histórico. O (para decirlo de otro modo) lo que Heidegger no advierte es la suspensión de la dimensión del (ser-en-el-)mundo, el repliegue psicótico como (im)posibilidad definitiva, como la dimensión más radical de la subjetividad, como aquello contra lo cual defiende la violenta imposición sintética de un (nuevo) orden: el acontecimiento de la revelación histórica del ser.

Y esto nos retrotrae a la problemática de lo sublime, que Heidegger dejó afuera en su lectura de Kant: la concepción kantiana de lo sublime es estrictamente correlativa de este fracaso de la ontología/cosmología; designa la incapacidad de la imaginación trascendental para cerrar del horizonte, tal como lo exige la idea de un cosmos. Lo monstruoso conceptualizado por Kant, en sus diferentes formas (desde el agregado caótico de la Naturaleza madrastra hasta el mal diabólico), es entonces totalmente incompatible con lo monstruoso de lo que habla Heidegger. Es casi el anverso exacto de la imposición violenta de una nueva forma histórica del ser: es el gesto mismo de suspender la dimensión del develamiento del mundo. Y la ley ética es vacía y sublime precisamente en cuanto su contenido "reprimido primordialmente" es el abismo de la "noche del mundo", lo monstruoso de una espontaneidad aún no regida por ninguna ley. En términos freudianos, la pulsión de muerte.

50. Véase el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*. ob. cit.

## KANT CON DAVID LYNCH

La idea kantiana de la constitución trascendental de la realidad abre entonces un tercer dominio específico, que no es fenoménico ni noumenal, sino preontológico en sentido estricto. En términos derrideanos, podríamos designarlo como espectralidad; en términos lacanianos, sería precipitado e inadecuado llamarlo "fantasmático", puesto que, para Lacan, el fantasma está del lado de la realidad: sostiene el "sentido de realidad del sujeto". Cuando el marco fantasmático se desintegra, el sujeto padece una "pérdida de la realidad" y comienza a percibirla como un universo "irreal" de pesadilla, sin ningún fundamento ontológico firme. Este universo de pesadilla no es "puro fantasma", sino, por el contrario, *lo que subsiste de la realidad cuando la realidad queda privada de su sostén en el fantasma*.

Por ejemplo, en el *Carnaval* de Schumann encontramos una regresión a un universo onírico en el cual la relación sexual entre personas reales aparece reemplazada por una especie de baile de disfraces en el que nadie sabe qué o quién se oculta debajo de la máscara que se ríe locamente de nosotros: puede ser una máquina, una sustancia vital viscosa o (sin duda lo más horrible), simplemente el doble *real* de la misma máscara. Cuando esta obra le pone música a *Unheimliche* de Hoffmann, lo que obtenemos no es el "universo de puro fantasma", sino la versión artística singular de *la descomposición* del marco de la fantasía. Los personajes descritos musicalmente son semejantes a las apariciones espectrales que pasean por la calle principal de Oslo en el célebre cuadro de Munch, con rostro pálido y un destello de luz en sus ojos, débil pero extrañamente intenso (que señala *la mirada* como objeto, en reemplazo del ojo que mira): muertos vivos desubjetivizados, frágiles espectros privados de su sustancia material. Contra este trasfondo debemos encarar la concepción lacaniana del "atravesamiento del fantasma", que justamente no designa lo que la expresión le sugiere al sentido común; liberarse de las fantasías, de los prejuicios ilusorios y las percepciones erróneas que distorsionan nuestra visión de la realidad, y aprender finalmente a aceptarla como es... En el "atravesamiento del fantasma" no aprendemos a suspender nuestras producciones fantasmagóricas: por el contrario, nos identificamos con la obra de la imaginación incluso más radicalmente, en toda su inconsistencia, es decir, antes de que se transforme en el marco fantasmático que nos asegura el acceso a la realidad.<sup>51</sup>

51. De modo que hay que ser muy cauteloso con la tesis de que el hecho de que a la subjetividad femenina le resulte más fácil que a la subjetividad masculina quebrar el dominio de la fantasía, "atravesar" el fantasma fundamental, significa que las mujeres mantienen una actitud

En este "nivel cero", imposible de soportar, solo tenemos el puro vacío de la subjetividad confrontada con una multitud de objetos parciales espectrales que, precisamente, son ejemplificaciones de la "laminilla" lacaniana, la libido objetal flotante.<sup>52</sup> O, para decirlo de otro modo, la pulsión de muerte *no es* lo Real noumenal presubjetivo en sí mismo, sino el momento imposible del "nacimiento de la subjetividad", del gesto negativo de contracción/repliegue que reemplaza la realidad por *membra disjecta*, por una serie de órganos como sustitutos de la libido "inmortal". Lo Real monstruoso que ocultan las ideas racionales no es lo noumenal, sino ese espacio primordial de la *imaginación presintética "salvaje"*, el dominio imposible de la espontaneidad, la libertad trascendental en su aspecto más puro, anterior a su subordinación a cualquier ley autoimpuesta, el dominio vislumbrado por momentos en diversos puntos extremos del arte posrenacentista, desde Jerónimo del Bosco hasta los surrealistas. Este dominio es imaginario, pero no todavía como identificación especular del sujeto con una imagen fija: es anterior a la identificación imaginaria que da forma al yo. De modo que el gran logro implícito de Kant no consistió en sacar a luz la brecha entre la realidad fenoménica de constitución trascendental y el dominio noumenal trascendente, sino en revelar al "mediador evanescente" entre una y otro: si llevamos esta argumentación hasta sus últimas consecuencias, debemos presuponer, entre la animalidad directa y la libertad humana subordinada a la ley, la monstruosidad de una imaginación presintética enloquecida, que genera las apariciones espectrales de objetos parciales. Solo en este nivel, bajo la forma de objetos parciales de la libido, podemos encontrar el objeto imposible correlativo del puro vacío de la espontaneidad absoluta del sujeto: estos objetos parciales ("aquí una cabeza ensangrentada, allá otra horrible aparición blanca") son las formas imposibles con cuyo aspecto el sujeto en cuanto espontaneidad absoluta "se encuentra a sí mismo entre los objetos".

de distancia clínica respecto del universo de semblantes/ficciones simbólicos: "Yo sé que el falo, el poder fálico simbólico, es un mero semblante, y que lo único que cuenta es lo Real del goce" (el difundido estereotipo sobre las mujeres como sujetos que fácilmente "ven a través" del hechizo de las ficciones, los ideales, los valores simbólicos, y se concentran en los hechos concretos: sexo, poder...); eso sería lo que realmente les importa, como verdadero sostén desublimado de las apariencias sublimes. Pero esa distancia clínica *no equivale* a "atravesar el fantasma", puesto que implícitamente lo reduce al velo de las ilusiones que distorsionan nuestro acceso a la realidad "como es realmente". En contraste con la conclusión que se impondría fallazmente, debemos insistir en que el sujeto clínico es el *menos* liberado del poder de la fantasía.

52. Sobre esta idea de la *laminilla* véase Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1979, págs. 197-198. [Ed. cast.: *El Seminario. Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1986.]

Respecto de Lacan, a menudo se ha señalado que esta descripción clásica de la identificación imaginaria ya presupone la brecha que ella debe llenar, la horrorosa experiencia de los "órganos sin cuerpo" dispersos, o *le corps morcelé, membra disjecta* flotando libremente. En *este* nivel encontramos la pulsión de muerte en su aspecto más radical. Y, una vez más, Heidegger, al abandonar la idea de mantener a Kant como punto de referencia central en su desarrollo de la analítica del *Dasein*, estaba retrocediendo precisamente ante *esta* dimensión de la imaginación prefantasmática y presintética. Además el mismo movimiento se repetiría en el nivel de la intersubjetividad: el *Mit-Sein* heideggeriano, el hecho de que el "ser en el mundo" del *Dasein* desde siempre está relacionado con otros *Dasein*, no es el fenómeno primario. Antes del *Mit-Sein* hay una relación con otro sujeto que aún no está subjetivizado en sentido propio de asociado en una situación discursiva, pero que es también el "prójimo", como el cuerpo extraño *ex-timo* absolutamente cercano a nosotros.<sup>53</sup> Tanto para Freud como para Lacan, "prójimo" es definitivamente uno de los nombres de *das Ungeheure*, lo monstruoso: lo que está en juego en el proceso de edipización, el establecimiento del gobierno de la ley paterna, es precisamente el adcentamiento, la domesticación de esta otredad monstruosa, transformándola en una asociada en el horizonte de la comunicación discursiva. Hay actualmente un artista obsesionado por la dimensión preontológica monstruosa de la imaginación: es David Lynch. Después del estreno de *Eraserhead*, su primera película, comenzó a circular un extraño rumor para explicar su efecto traumático:

En esa época se rumoreó que en la banda sonora de la película zumbaba una frecuencia ultrabaja que afectaba la mente subconsciente del espectador. Se decía que, aunque inaudible, ese ruido provocaba una sensación de inquietud, incluso de náusea. Esto ocurrió hace más de diez años, y el nombre de la película era *Eraserhead*. Mirando ahora hacia atrás, podríamos decir que la primera película larga de David Lynch era una experiencia tan intensa en términos audiovisuales, que el público necesitó inventar explicaciones [...] al punto de oír ruidos inaudibles.<sup>54</sup>

El *status* de esta voz que nadie percibe, pero que sin embargo nos domina y tiene efectos materiales (sentimientos de inquietud y náusea) es lo *Real imposible* en el sentido lacaniano de la expresión. Resulta esencial distinguir esta voz inaudible de la voz que es el objeto de la alucinación psicótica: en la psicosis (la paranoia), no solo se presupone que la voz imposible existe y es efectiva; el sujeto

53. Véase una vez más el capítulo 3 de Žižek, *Tarrying With the Negative*.

54. Yuji Konno, "Noise Floats, Night Falls", en *David Lynch: Paintings and Drawings*, Tokio, Tokyo Museum of Contemporary Art, 1991, pág. 23.



dice que la oye realmente. Tal vez de modo inesperado, encontramos otro ejemplo de la misma voz en la caza: como es sabido, los cazadores utilizan pequeños silbatos metálicos para dar instrucciones a los perros; debido a su alta frecuencia, solo los perros pueden oírlos y reaccionar a ellos. Desde luego, esto ha suscitado el mito persistente de que los seres humanos, sin advertirlo, también oímos estos silbatos (por debajo del umbral de la percepción consciente) y asimismo los obedecemos... Un perfecto ejemplo de la idea paranoide de que los seres humanos pueden ser controlados por medios invisibles/imperceptibles.

Esta idea recibió un giro crítico-ideológico directo en una película no suficientemente valorada de John Carpenter (*They Live*, 1988), en la cual un vagabundo solitario llega a Los Ángeles y descubre que nuestra sociedad consumista está dominada por alienígenas, cuyos disfraces de humanos y mensajes publicitarios subliminales solo son visibles con anteojos especiales: cuando nos ponemos esos lentes, podemos percibir a nuestro alrededor múltiples mandatos ("¡Compra esto!", "¡Entra en este negocio!", etcétera) que de otro modo recogeríamos y obedeceríamos sin tener conciencia de ellos. Una vez más, el encanto de esta idea reside en su ingenuidad: como si el excedente de un mecanismo ideológico respecto de su presencia visible se materializara en otro nivel invisible, de modo que, con anteojos especiales, pudiéramos "ver literalmente la ideología"...<sup>55</sup>

En el nivel del habla, hay una brecha que separa para siempre los que nos sentimos tentados a llamar protohabla o "habla en sí" respecto del "habla para sí", el registro simbólico explícito. Por ejemplo, hoy en día los psicólogos del sexo nos dicen que antes de que una pareja enuncie explícitamente su intención de compartir la cama ya hay algo decidido en el nivel de las insinuaciones, del lenguaje corporal, del intercambio de miradas... La trampa que hay que evitar es la *ontologización* precipitada de esta "habla en sí", como si el habla se preexistiera a sí misma, como un "habla antes del habla" plenamente constituida: como si esta "habla *avant la lettre*" existiera realmente y fuera un lenguaje plenamente constituido más central, del cual el lenguaje explícito normal solo sería un reflejo superficial secundario, de modo que todo estaría ya verdaderamente decidido antes de que se hable explícitamente al respecto. Contra esta ilusión, siempre debemos tener presente que esa protohabla no deja de ser virtual: solo se vuelve actual cuando se sella su alcance, postulado como tal en la palabra explícita. La mejor prueba al respecto es el hecho de que este protolenguaje sigue siendo irreductiblemente ambiguo e indecible: está "preñado de significados", pero de una especie de significados flotantes, no especificados, en la espera de la sim-

55. Desde luego, la cuestión sigue abierta, en cuanto esta idea paranoide está plenamente justificada con respecto a la propaganda subliminal.

bolización en acto que les confiera un giro definitivo... En un célebre pasaje de su carta a Lady Ottoline Morrell, en el cual Bertrand Russell recuerda las circunstancias en que le declaró su amor, él se refiere precisamente a esta brecha que separa para siempre el dominio ambiguo de la protohabla respecto del acto explícito de la asunción simbólica: "No supe que te amaba hasta que me escuché diciéndotelo; por un instante pensé «Dios mío, ¿qué es lo que he dicho?»", y a continuación supe que era la verdad".<sup>56</sup> Una vez más, sería erróneo leer este paso desde el "en sí" al "para sí" como que, en la profundidad de sí mismo, Russell "ya sabía que la amaba": este efecto de "desde siempre", de "siempre ya", es estrictamente retroactivo; su temporalidad es la de un *futur antérieur*: Russell no estaba antes enamorado sin saberlo, sino que *habrá estado* enamorado.

En la historia de la filosofía, el primero que abordó esta trama siniestra, preontológica, todavía no simbolizada de las relaciones, fue el propio Platón, quien, en su tardío *Timeo* se sintió obligado a presuponer una especie de matriz-receptáculo de todas las formas determinadas gobernadas por sus propias reglas contingentes (*chora*); es esencial que no nos precipitemos a identificar esta *chora* con la materia aristotélica (*hyle*). No obstante, el intento de precisar los contornos de esta dimensión preontológica de lo Real espectral, que antecede y elude a la constitución ontológica de la realidad, fue lo que generó la gran grieta que atraviesa el idealismo alemán (en contraste con el estereotipo convencional según el cual los idealistas alemanes propugnaban la reducción "panlogicista" de toda la realidad a la condición de producto de la automediación del concepto). Kant fue el primero en detectar esta fisura en el edificio ontológico de la realidad: si (lo que experimentamos como) "la realidad objetiva" no está simplemente dada "allí afuera", aguardando que el sujeto la perciba, sino que es un compuesto artificial que se constituye con la participación activa de ese sujeto (es decir, mediante el acto de la *síntesis trascendental*), un poco antes o después surge un interrogante: ¿cuál es el *status* de la X siniestra que *precede a* la realidad constituida como trascendental? F. W. J. Schelling nos proporciona la descripción más detallada de esta X con su concepto del "fundamento de la existencia", de lo que en "el propio Dios no es todavía Dios": la "locura divina", el oscuro dominio preontológico de los "impulsos", lo Real prelógico, el elusivo fundamento de la razón que nunca puede ser aprehendido *como tal*, sino solo vislumbrado en el gesto de su repliegue...<sup>57</sup> Aunque esta dimensión puede parecer to-

56. Cita tomada de R. W. Clark, *The Life of Bertrand Russell*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1975, pág. 176.

57. Véase una exposición detallada en Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Londres, Verso, 1996.

talmente extraña al idealismo absoluto de Hegel, fue sin embargo el propio Hegel quien proporcionó su descripción más aguda en el pasaje citado de la *Jenaeer Realphilosophie*: el espacio preontológico de “la noche del mundo”, en el cual “aquí pasa una cabeza ensangrentada —allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está ante él, y de inmediato desaparece”, ¿no es la descripción más sucinta del universo de Lynch?

Esta dimensión preontológica se puede discernir del mejor modo en el gesto hegeliano esencial de trasponer la limitación epistemológica como falta ontológica. En cierto sentido, todo lo que Hegel hace es suplementar la conocida máxima kantiana sobre la constitución trascendental de la realidad (“las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad del objeto de nuestro conocimiento”) con su versión negativa: la limitación de nuestro conocimiento (su incapacidad para captar el todo del ser, el modo en que nuestro conocimiento queda inexorablemente enredado en contradicciones e inconsistencias) es al mismo tiempo la limitación del objeto de nuestro conocimiento, de modo que las grietas y los vacíos de nuestro conocimiento de la realidad son simultáneamente las grietas y vacíos del edificio ontológico “real” en sí mismo. Podría parecer que Hegel se está oponiendo radicalmente a Kant: ¿acaso no desplegó el último y más ambiguo edificio ontológico global de la totalidad del ser, en claro contraste con la afirmación kantiana de que es imposible concebir el universo como un todo? Pero esta impresión es errónea: no toma nota de que el “motor” más íntimo del proceso dialéctico es el interjuego entre el obstáculo epistemológico y el atolladero ontológico. En el curso de un giro reflexivo dialéctico, el sujeto se ve obligado a asumir que la insuficiencia de su conocimiento de la realidad indica la insuficiencia más radical de la realidad misma (piénsese en la concepción marxista corriente de la “crítica de la ideología”, cuya premisa básica es que “la inadecuación” de la concepción ideológicamente distorsionada de la realidad social no es un simple error epistemológico, sino que al mismo tiempo señala el hecho más perturbador de que algo debe de estar horriblemente mal en la propia realidad social: sólo una sociedad que “está mal” genera una “mala” conciencia de sí misma). Hegel dice algo muy preciso: las inconsistencias y contradicciones intrínsecas de nuestro conocimiento no solo no le impiden funcionar como conocimiento “verdadero” de la realidad, sino que solo hay “una realidad” (en el sentido usual de “realidad externa dura”, opuesta a las “meras ideas”) en la medida en que el dominio del concepto está alienado de sí mismo, escindido, atravesado por algún atolladero radical, atrapado en alguna inconsistencia debilitadora.

Para hacernos una idea aproximada de este torbellino dialéctico, recordemos la oposición clásica de las dos concepciones mutuamente excluyentes de la luz:

la luz como compuesta por partículas, y la luz como onda. La “solución” propuesta por la física cuántica (la luz es al mismo tiempo partículas y ondas) le traslada esta oposición a la “cosa misma”, con el resultado ineludible de que la “realidad objetiva” pierde su *status* ontológico pleno, se convierte en algo ontológicamente incompleto, compuesto de entidades en última instancia virtuales. O bien pensemos en el modo en que vamos reconstruyendo en nuestra mente el universo lleno de “agujeros”, no constituido totalmente, de una novela que estamos leyendo: cuando Conan Doyle describe el departamento de Sherlock Holmes, no tiene sentido preguntar cuántos libros hay exactamente en los estantes. El propio autor no tiene una idea precisa. Pero, ¿y si lo mismo pudiera decirse de *la realidad*, por lo menos en el nivel del significado simbólico? Hay una frase célebre de Abraham Lincoln: “Se puede engañar a toda la gente durante algún tiempo, y a parte de la gente durante todo el tiempo, pero no se puede mantener siempre engañadas a todas las personas”. Esta máxima es ambigua desde el punto de vista lógico: ¿significa que hay *algunas* personas a las que *siempre* se las puede mantener engañadas, o que en cada oportunidad *alguien* va a ser engañado? Pero tal vez no corresponda preguntar: “¿Qué quiso decir Lincoln realmente?”. ¿Entonces? La solución más probable de este enigma es que el propio Lincoln no tenía conciencia de esa ambigüedad; él simplemente quiso decir algo ingenioso, y la frase se le impuso porque “sonaba bien”. En esa situación, un *significante* (en este caso, un renglón) sutura la ambigüedad fundamental y el carácter inconcluso que subsiste en el nivel del contenido significado. ¿Y si ese mismo significante también formara parte de lo que llamamos “realidad”? Nuestra realidad social ¿no está “construida simbólicamente”, también en este sentido radical, de modo que para mantener la apariencia de su consistencia es preciso que un significante vacío (lo que Lacan llamó “significante amo”) recubra y oculte la grieta ontológica?

Es decir que la brecha que separa para siempre el dominio de *la realidad* (simbólicamente mediado, o sea, constituido ontológicamente) respecto de lo Real elusivo y espectral que lo precede, tiene un carácter crucial: lo que el psicoanálisis llama “fantasía” o “fantasma” es el esfuerzo tendiente a cerrar esa brecha mediante la percepción (errónea) de lo Real preontológico como simplemente *otro* nivel de la realidad, “más central”. La fantasía proyecta sobre lo Real preontológico la forma de la realidad constituida (como en la idea cristiana de otra realidad, la realidad suprasensible). El gran mérito de Lynch reside en su resistencia a esta tentación propiamente metafísica de cerrar la brecha entre los fenómenos preontológicos y el nivel de la realidad. Aparte de su procedimiento visual primario para transmitir la dimensión espectral de lo Real (el primer plano excesivo del objeto descrito, que lo hace irreal), debemos prestar atención al modo en que Lynch juega con sonidos siniestros no localizables. La secuencia

de pesadilla de *El hombre elefante* (*The Elephant Man*), por ejemplo, es acompañada por un extraño ruido vibratorio que parece no respetar la frontera que separa lo interior de lo exterior: es como si, en ese ruido, la *externalidad* extrema de una máquina coincidiera con la máxima *intimidad* del interior del cuerpo, con el ritmo del corazón palpitante. Esta coincidencia del núcleo mismo del ser del sujeto, de su sustancia vital, con la externalidad de una máquina, ¿no nos ofrece una ilustración perfecta de la noción lacaniana de la *ex-timidad*?

En el nivel del habla, quizá la mejor ilustración de esta fisura sea la escena de *Duna* (*Dune*), otra película de Lynch, en la cual, en su confrontación con el emperador, el representante del sindicato espacial emite un murmullo ininteligible, que solo al pasar por un micrófono se convierte en lenguaje articulado: en términos lacanianos, solo se convierte en lenguaje articulado cuando lo vehiculiza el Otro. También en *Twin Peaks* el enano del Pabellón Rojo habla un inglés incomprensible, distorsionado, que solo se vuelve inteligible con la ayuda de los subtítulos, que en este caso asumen el papel del micrófono, es decir, de la vehiculización por el Otro... En ambos casos, Lynch revela la fisura que separa por siempre la protohabla preontológica, ese "murmullo de lo Real", respecto del *logos* plenamente constituido.

Esto nos conduce al rasgo fundamental de la ontología materialista dialéctica: la brecha mínima, la dilación que separa por siempre un acontecimiento "en sí" respecto de su inscripción/registro simbólicos; esta brecha, en sus diferentes formas, puede discernirse en toda una gama de ejemplos, que van desde la física cuántica (según la cual un acontecimiento "se convierte en sí mismo", se actualiza plenamente, cuando lo registra el ambiente, es decir, en el momento en que su ambiente "toma nota" de él) hasta el procedimiento de la "doble reacción" en las comedias clásicas de Hollywood (la víctima de un fraude o un accidente primero percibe con una calma total, incluso con ironía, sin advertir las consecuencias, un acontecimiento o palabras que para él significan la catástrofe; después, al cabo de un lapso mínimo, de pronto se estremece o petrifica, como el padre que, al enterarse de que está embarazada su hija inocente y soltera, primero dice tranquilamente "¿Y cuál es el problema?", pero al cabo de un par de segundos palidece y empieza a gritar...). En el lenguaje de Hegel, esta es la brecha mínima entre el "en sí" y el "para sí"; Derrida la describe a propósito del concepto de "regalo": mientras un regalo no es reconocido, no es plenamente un regalo, y en cuanto es reconocido, ya no es un puro regalo, puesto que ha entrado en el circuito del intercambio. Otro caso ejemplar sería la tensión en una relación amorosa que se inicia: todos conocemos el encanto de la situación inmediatamente antes de que se rompa el silencio mágico; los dos miembros de la pareja están ya seguros de su atracción recíproca, hay una tensión erótica en el aire, la situación parece preñada de significado, parece precipitarse hacia la

palabra, aguardar la palabra, buscar la palabra que le pondrá nombre, pero en cuanto esa palabra se pronuncia, nunca es plenamente adecuada, tiene inevitablemente un efecto de decepción, el encanto desaparece, todo nacimiento del significado es un aborto...

Esta paradoja apunta a un rasgo clave del materialismo dialéctico, claramente perceptible en la teoría del caos y la física cuántica (y que tal vez defina lo que llamamos "posmodernismo"): un enfoque superficial e ignorante de los detalles revela (o incluso genera) los rasgos que no puede poner de manifiesto un examen detallado, demasiado atento. Como se sabe, la teoría del caos debe su origen a la imperfección de los aparatos de medición: cuando los mismos datos, repetidamente procesados con el mismo programa de computadora, llevaron a resultados radicalmente distintos, los científicos tomaron conciencia de que una diferencia en los datos demasiado pequeña como para que se la advirtiera podía dar origen a una diferencia rabelaisiana en el resultado final... La misma paradoja opera en el fundamento mismo de la física cuántica: la distancia respecto de la "cosa misma" (la imprecisión constitutiva de nuestras mediciones, es decir, la barrera de la "complementariedad" que nos impide realizar simultáneamente mediciones distintas) *forma parte de la "cosa"*, y no es solo un defecto epistemológico; para que aparezca (lo que percibimos como) "la realidad", algunos de sus rasgos *tienen que quedar sin especificarse*.

La brecha entre el nivel de las potencialidades cuánticas y el momento del registro que les confiere actualidad, ¿no es en cierto sentido homóloga a la lógica de la "doble reacción", a la brecha entre el acontecimiento (un padre que se entera de que la hija está embarazada) y su registro simbólico (el momento en que el proceso es registrado, "aparece para sí mismo")? En este caso tiene una importancia crucial la diferencia entre la concepción materialista dialéctica del "registro simbólico" ("después del hecho", el registro simbólico le confiere actualidad al hecho del que se trata) y la ecuación idealista *esse = percipi*: el acto de registro (simbólico), la "segunda reacción", siempre se produce al cabo de una dilación mínima, y sigue siendo incompleto, superficial; una brecha lo separa por siempre del "en sí" del proceso registrado, pero precisamente como tal forma parte "de la cosa misma", como si "la cosa" solo pudiera realizar plenamente su estatuto ontológico por medio de una dilación mínima con respecto a sí misma.

La paradoja reside entonces en que la "falsa" *apariencia está comprendida dentro de "la cosa misma"*. E, incidentalmente, en esto consiste la "unidad dialéctica de la esencia y la apariencia", totalmente pasada por alto por las trivialidades de manual acerca de cómo "debe aparecer la esencia", etcétera: la "visión aproximada desde lejos", que ignora los detalles y se limita a la "mera apariencia", está más cerca de "la esencia" que una mirada próxima, la "esencia" de una cosa se constituye paradójicamente mediante la remoción de la apariencia "falsa" de lo Real en

su inmediatez.<sup>58</sup> Tenemos entonces tres elementos, y no solo la esencia y su aparecer: primero está la realidad; en su seno, la interfaz-pantalla de las apariencias; finalmente, sobre esta pantalla aparece "la esencia". El quid está entonces en que la apariencia es literalmente el aparecer/emergir de la esencia, es decir, el único lugar que puede habitar la esencia. La reducción idealista convencional de la realidad como tal, en su totalidad, a la mera apariencia de alguna esencia oculta, resulta insuficiente: dentro del dominio de la realidad misma hay que trazar una línea que separe la realidad "en bruto" respecto de la pantalla a través de la cual aparece la esencia oculta de la realidad, de modo que, si eliminamos este ámbito de la apariencia, perdemos "la esencia" misma que aparece en él...

#### EL ACOSMISMO DE KANT

Desde este punto de vista advertimos claramente en qué lugar Kant "retrocede" ante el abismo de la imaginación trascendental. Recordemos como respondió al interrogante acerca de lo que nos sucedería si tuviéramos acceso al ámbito noumenal, a las "cosas en sí": no sorprende que esta visión de un hombre que se convierte en títere inanimado debido a su percepción directa de lo monstruoso del "ser en sí" divino haya provocado semejante incomodidad entre los comentaristas de Kant (por lo general, no se habla al respecto, o el tema se descarta, como un cuerpo ominoso, fuera de lugar). Lo que Kant presenta es nada menos que lo que nos sentimos tentados de llamar "la fantasía kantiana fundamental", la "otra escena" de la libertad, de la persona libre espontánea, la escena en la cual el agente libre se convierte en una marioneta inanimada a merced de un Dios perverso. Por supuesto, la lección es que no hay agente libre sin este sostén fantasmático, sin esa otra escena en la cual el agente es totalmente manipulado por el Otro. En síntesis, la prohibición kantiana del acceso directo al dominio noumenal debe reformularse: lo que sigue siendo inaccesible para nosotros no es lo Real noumenal, sino nuestra *fantasía fundamental*: en cuanto el sujeto se acerca demasiado a este núcleo fantasmático, pierde la consistencia de su existencia.

De modo que, para Kant, el acceso directo al dominio noumenal nos privaría de la "espontaneidad" que constituye el núcleo de la libertad trascendental: nos convertiría en autómatas inanimados o, para decirlo en términos actuales,

58. Lo mismo puede decirse de la ley kantiana: si uno se acerca demasiado a ella, su grandeza sublime se convierte de pronto en un abismo horroroso que amenaza con tragarse al sujeto.

en computadoras, en "máquinas pensantes". Pero, ¿es esta conclusión realmente inevitable? El estatuto básico de la conciencia, ¿es la libertad en un sistema de determinismo radical? ¿Sólo somos libres en la medida en que no reconocemos las causas que nos determinan? Para poder salir de este aprieto, debemos desplazar una vez más el obstáculo ontológico, y convertirlo en una condición ontológica positiva. El error de identificar la (auto)conciencia con el reconocimiento erróneo, con un obstáculo epistemológico, reside en que (re)introduce furtivamente la idea cosmológica convencional, premoderna, de la realidad como un orden positivo del ser: por supuesto, en esa "cadena del ser" positiva, plenamente constituida, no hay lugar para el sujeto, de modo que la dimensión de la subjetividad solo puede concebirse como estrictamente codependiente con el reconocimiento epistemológico erróneo de la verdadera positividad del ser. En consecuencia, el único modo de explicar efectivamente el *status* de la (auto)conciencia consiste en afirmar la *incompletud ontológica de "la realidad" misma*: solo hay "realidad" si existe una brecha ontológica, una grieta en su núcleo —un exceso traumático, un cuerpo extraño que no se puede integrar en ella—. Esto nos retrotrae a "la noche del mundo": en su suspensión momentánea del orden positivo de la realidad enfrentamos la brecha ontológica por causa de la cual la "realidad" nunca es un orden del ser completo, positivo, encerrado en sí mismo. Solo esta experiencia del repliegue psicótico ante la realidad, solo la autocontracción absoluta explica el "hecho" misterioso de la libertad trascendental, de una (auto)conciencia que es realmente "espontánea", cuya espontaneidad no es el efecto del reconocimiento erróneo de algún proceso "objetivo".

Solo en este nivel podemos apreciar el enorme logro de Hegel. Lejos de retroceder desde la crítica kantiana a la metafísica precrítica que postulaba la estructura racional del cosmos, Hegel aceptó plenamente (y extrajo las consecuencias de) el resultado de las antinomias cosmológicas kantianas: *no hay ningún "cosmos"*, la noción misma de cosmos como totalidad positiva plenamente constituida desde el punto de vista ontológico es inconsistente. Sobre esa base, Hegel también rechaza la visión kantiana del hombre que a causa de su percepción directa de la monstruosidad del "ser en sí" divino se convierte en una marioneta inanimada: esa visión es inconsistente y carece de sentido, puesto que, como ya lo hemos señalado, reintroduce secretamente una totalidad divina plenamente constituida desde el punto de vista ontológico, un mundo concebido *solo* como sustancia, y *no también* como sujeto. Para Hegel, la fantasía de esa transformación del hombre en un títere-instrumento inanimado de la monstruosa voluntad (o capricho) divino, por horrible que parezca, indica ya un retroceso ante la verdadera monstruosidad, que es la del abismo de la libertad, de "la noche del mundo". De modo que lo que Hegel hace es "atravesar" esta fantasía, demostrando que su función consiste en llenar el abismo preontológico de

la libertad, es decir, en reconstituir la escena positiva en la cual el sujeto aparece insertado en un orden noumenal positivo.

Esta es nuestra diferencia fundamental con Rogozinski: ella reside en la diferente respuesta al interrogante de qué hay más allá de la imaginación sintética, y de qué es ese abismo fundamental. Rogozinski busca una unidad en la diversidad, una unidad no violenta, presintética, preimaginativa, una "secreta conexión entre las cosas", una secreta armonía utópica más allá de los vínculos causales fenoménicos, una misteriosa "vida del universo" como unidad espacio-temporal no violenta de la pura diversidad, el enigma que inquietó a Kant en sus últimos años (*Opus Postbumum*). Pero, desde nuestra perspectiva, esta armonía secreta es precisamente la tentación a la que hay que resistir: para nosotros, el problema consiste en cómo hemos de concebir el gesto fundante de la subjetividad, la "violencia pasiva", el acto negativo de (no todavía la imaginación sino) la abstracción, el repliegue a la "noche del mundo". Esta "abstracción" es el abismo oculto por la síntesis ontológica, por la imaginación trascendental constitutiva de la realidad: como tal, constituye el punto de la misteriosa emergencia de la "espontaneidad" trascendental.

Por lo tanto, el problema que encontramos en Heidegger es que él limita el análisis del esquematismo a la analítica trascendental (al entendimiento, a las categorías constitutivas de la realidad), pasando por alto que la problemática del esquematismo vuelve a surgir en la *Crítica del juicio*, donde Kant concibe precisamente lo sublime como un intento de *esquematisar* las propias Ideas de la razón: lo sublime nos enfrenta con el fracaso de la imaginación, con lo que es a priori y será por siempre inimaginable, y es allí donde encontramos al sujeto en cuanto vacío de negatividad. En síntesis, Heidegger no puede abordar la dimensión excesiva de la subjetividad, su locura intrínseca, precisamente debido a que limita su análisis del esquematismo a la analítica trascendental.

Desde nuestra perspectiva, el problema que en último análisis nos plantea Heidegger es el siguiente: la lectura lacaniana nos permite sacar a luz la tensión intrínseca en la subjetividad cartesiana entre el momento del exceso (el "mal diabólico" en Kant, la "noche del mundo" en Hegel...) y el intento subsiguiente de normalizar, domesticar, adecentar este exceso. Una y otra vez, los filósofos poscartesianos se ven obligados, por la lógica intrínseca de su proyecto filosófico, a articular un cierto momento excesivo de "locura" intrínseco en el *cogito*, que de inmediato se esfuerzan en "renormalizar". El problema en Heidegger es que esta concepción de la subjetividad moderna no parece explicar su exceso intrínseco. En síntesis, esta noción sencillamente no "cubre" el aspecto del *cogito* que lleva a Lacan a sostener que el *cogito* es el sujeto del inconsciente.

Para decirlo de otro modo, el logro paradójico de Lacan, que suele pasar inadvertido incluso entre sus seguidores, consiste en que, en nombre del psicoa-

nálisis, vuelve a la concepción del sujeto propia de la Edad Moderna, una concepción racionalista "descontextualizada". Veamos lo que esto significa. Uno de los estereotipos de la actual apropiación de Heidegger por parte de los norteamericanos subraya que él, junto con Wittgenstein, Merleau-Ponty y otros, elaboró el marco conceptual que nos permite desembarazarnos de la idea racionalista del sujeto como agente autónomo que, excluido del mundo, procesa como una computadora los datos que le proporcionan los sentidos. El concepto heideggeriano de "ser en el mundo" indica nuestra inserción irreductible e insuperable en un mundo vital concreto y en última instancia contingente: estamos desde siempre *en* el mundo, comprometidos en un proyecto existencial contra un trasfondo que no se deja aprehender y que será por siempre el horizonte opaco al cual somos "arrojados" como seres finitos. La oposición entre lo consciente y lo inconsciente se suele interpretar en términos análogos: el yo descarnado representa la conciencia racional, mientras que el inconsciente es sinónimo del trasfondo opaco que nunca podemos dominar plenamente, puesto que desde siempre somos una parte de él, estamos atrapados en él.

Sin embargo, Lacan, en un gesto sin precedentes, sostuvo exactamente lo contrario: el inconsciente freudiano no tiene nada que ver con la opacidad estructuralmente necesaria e irreductible del trasfondo, del contexto vital en el que estamos insertados los agentes comprometidos desde siempre; el inconsciente sería más bien la máquina racional descarnada que sigue su camino sin tener en cuenta las demandas del mundo vital del sujeto; representa al sujeto racional en cuanto este está originalmente "dislocado", en discordia con su situación contextualizada: el inconsciente es la hendidura que convierte la posición primordial del sujeto en algo distinto del "ser en el mundo".

De este modo también encontramos una solución nueva e inesperada al antiguo problema fenomenológico concerniente al modo en que el sujeto puede desprenderse de su mundo vital concreto y percibirse (erróneamente) como un agente racional descarnado: este desprendimiento solo puede producirse porque desde el principio mismo hay algo en el sujeto que se resiste a su inclusión total en el contexto de su mundo vital, y, por supuesto, ese "algo" es el inconsciente como máquina psíquica que no tiene en cuenta los requerimientos del "principio de realidad". Esto demuestra que, en la tensión entre nuestra inmersión en el mundo como agentes trabados con él, y el colapso momentáneo de esta inmersión en la angustia, no hay lugar para lo inconsciente. La paradoja es que, en cuanto expulsamos al sujeto racional cartesiano de la autoconciencia, también perdemos el inconsciente.

Tal vez este sea asimismo el momento de la verdad en la resistencia de Husserl a *El Ser y el Tiempo*; Husserl insistió en que Heidegger no había comprendido la verdadera posición trascendental de la *epoché* fenomenológica, y volvía a

concebir al *Dasein* como una entidad mundana. Aunque en sentido estricto este reproche es injusto, expresa por cierto el temor de que en la idea heideggeriana del "ser en el mundo" desaparezca el "punto de locura" que caracteriza a la subjetividad cartesiana, el repliegue del *cogito* en sí mismo, el eclipse del mundo... Es sabido que Heidegger invirtió la célebre afirmación kantiana de que el gran escándalo de la filosofía consistía en que no se había probado adecuadamente el pasaje desde nuestras representaciones de los objetos a los objetos en sí. Para Heidegger el verdadero escándalo es que este pasaje sea percibido como problema, puesto que la situación fundamental del *Dasein* como "ser en el mundo", como desde siempre trabado con los objetos, priva de todo significado a la formulación misma de ese "problema". Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el "pasaje" (es decir, la entrada del sujeto en el mundo, su constitución como agente trabado con la realidad a la que ha sido arrojado) no es solo un problema legítimo, sino incluso problema por excelencia del psicoanálisis.<sup>59</sup> Freud dijo que "el inconsciente está fuera del tiempo"; en síntesis, yo intento leer este enunciado contra el fondo de la tesis de Heidegger sobre la temporalidad como horizonte ontológico de la experiencia del ser: precisamente en cuanto está "fuera del tiempo", el *status* del inconsciente (la pulsión) es "preontológico" (como dice Lacan en el *Seminario XI*). Lo preontológico es el dominio de la "noche del mundo" en el cual el vacío de la subjetividad enfrenta la protorealidad de los "objetos parciales", bombardeado por esas apariciones de *le corps morcelé*. Lo que encontramos aquí es el dominio de la fantasía pura, radical, como espacialidad pretemporal.

La distinción que traza Husserl entre lo *eidético* y la reducción fenomenológico-trascendental es crucial en este caso. En la reducción fenomenológico-trascendental no se pierde nada, se conserva la totalidad del flujo de los fenómenos; lo único que cambia es la posición existencial del sujeto respecto de ellos: en lugar de aceptar ese flujo como indicativo de entidades (objetos y estados de cosas) que existen "en sí mismos", "allí", en el mundo, la reducción fenomenológica las "desrealiza", tomándolas como el puro flujo fenoménico no sustancial (un cambio que está tal vez cerca de algunas versiones del budismo). Esta "desconexión" respecto de la realidad se pierde en la concepción heideggeriana del *Dasein* como "ser [arrojado] en el mundo". Por otro lado, aunque la reducción fe-

59. Desde este punto de vista, resulta esencial volver a leer los últimos manuscritos de Husserl sobre la "síntesis pasiva", publicados después de su muerte en *Husserliana*, como apuntando a ese dominio, que Heidegger elude, ante el cual retrocede. Quizás el último Husserl no haya estado exclusivamente inmerso en un proyecto filosófico que la gran raptura de *El Ser y el Tiempo* ya había convertido en obsoleto... Véase Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana*, vol. XI, La Haya, Martin Nijhoff, 1966.

nomenológico-trascendental de Husserl puede parecer muy opuesta a la dimensión trascendental kantiana (la dimensión de las condiciones a priori de la experiencia), existe sin embargo un vínculo inesperado con Kant. En su manuscrito inédito "El materialismo de Kant", Paul de Man aborda el problema kantiano de lo sublime como lugar del materialismo de Kant:

La mirada que Kant dirige al mundo como exactamente uno lo ve [*lineman ihn sieht*] es un formalismo radical que no envuelve ninguna idea de referencia o semiosis (...) el formalismo radical que anima el juicio estético en la dinámica de lo sublime es lo que se denomina "materialismo".

Para decirlo en los términos de Heidegger, la experiencia de lo sublime envuelve la suspensión de nuestra trabazón en el mundo, de nuestro trato con los objetos como "dispuestos a la mano", atrapados en la red compleja de significados y usos que constituye la trama de nuestro mundo vital. Paradójicamente, la afirmación de De Man contradice la tesis convencional, según la cual el materialismo debe situarse en el nivel de algún contenido positivo y determinado que llena el marco formal vacío (en el materialismo, el contenido genera y determina la forma, mientras que el idealismo postula una forma a priori irreducible al contenido que abraza), así como en el nivel de la trabazón práctica con los objetos, en tanto opuesta a su contemplación pasiva. Nos sentimos tentados de complementar esta paradoja con otra: el materialismo de Kant es en última instancia *el materialismo de la imaginación*, de una *Einbildungskraft* que precede a toda realidad constituida ontológicamente.

Desde luego, cuando hablamos sobre el mundo debemos tener presente que hay dos concepciones diferentes al respecto: (1) la idea metafísica tradicional del mundo como la totalidad de las entidades, la "gran cadena del ser" ordenada, dentro de la cual el hombre ocupa un lugar específico como uno de los seres; (2) la idea del mundo propiamente heideggeriana, de base fenomenológica, como el horizonte finito del develamiento del ser, del modo en que las entidades se ofrecen a un *Dasein* histórico que proyecta su futuro contra el fondo de su estado de yecto en una situación concreta. Cuando encontramos un objeto del pasado histórico distante (por ejemplo, una herramienta medieval), lo que lo convierte en "pasado" no es tanto su edad como el hecho de que representa una huella de un mundo (de un modo histórico del develamiento del ser, de la trama interconectada de significaciones y prácticas sociales) que ya no es directamente "el nuestro".

Ahora bien, cuando sostenemos que Kant, con sus antinomias de la razón pura, socavó la (validez ontológica de la) idea del mundo, ¿no se limita esta afirmación a la concepción metafísica tradicional del mundo como la totalidad de las entidades (que está efectivamente más allá del horizonte de la experiencia

posible)? Además, esta noción del horizonte trascendental (en tanto opuesto a la trascendencia noumenal), ¿no apunta ya a la noción heideggeriana del mundo como el horizonte histórico finito del develamiento del ser, si la purgamos de sus connotaciones fisicalistas cartesianas (las categorías del entendimiento como marco conceptual de la comprensión científica de las representaciones de los objetos naturales, “presentes ante los ojos”), y la trasponemos al horizonte de significado de un agente finito comprometido o “trabado”? Quizás haya que añadir a la lista otra idea del mundo: la visión premoderna antropocéntrica, pero no todavía subjetiva, del mundo como un cosmos, como la “gran cadena ordenada del ser”, con la Tierra en el centro y las estrellas arriba; un universo cuyo orden da testimonio de un significado más profundo, etcétera. Aunque este cosmos ordenado (reafirmado hoy en día en diversos enfoques “holísticos”) también difiere radicalmente del “universo silencioso” estrictamente moderno, de vacío y átomos, infinito y carente de sentido, no debe confundirse con la idea fenomenológico-trascendental del mundo como un horizonte de sentido que determina el modo en que las entidades se le revelan a un agente finito.

Entonces, ¿significa esto que la destrucción kantiana de la idea del mundo por obra de las antinomias de la razón pura no afecta al mundo como horizonte finito de la revelación de las entidades para un agente trabado? Nosotros apostamos a que sí lo hace: lo que para Freud es la dimensión del inconsciente, de la pulsión de muerte, etcétera, es precisamente la dimensión preontológica que introduce una brecha en la propia inmersión comprometida en el mundo. Desde luego, la inmersión en su mundo del agente comprometido puede sufrir una conmoción, y esto es lo que Heidegger llama “angustia”: uno de los temas centrales de *El Ser y el Tiempo* es que cualquier experiencia mundana concreta es en última instancia contingente y, como tal, está siempre bajo amenaza; en contraste con el animal, el *Dasein* nunca se adecua plenamente a su ambiente; su inmersión en su mundo vital determinado es siempre precaria, y puede ser socavada por una experiencia súbita de su fragilidad y contingencia. Esta experiencia demoledora de la angustia, que hace al *Dasein* extraño a su inmersión en su modo de vida contingente, ¿cómo se relaciona con la experiencia de la “noche del mundo”, del punto de locura, de la contracción radical, del autorrepliegue, como gesto fundante de la subjetividad? Este es el interrogante clave. ¿Como se relaciona el “ser para la muerte” heideggeriano con la pulsión de muerte freudiana? En contraste con algunos intentos tendientes a equiparar estos dos últimos conceptos (intentos que encontramos en la obra de Lacan de principios de la década de 1950), debemos insistir en su radical incompatibilidad: la “pulsión de muerte” es la “laminilla” espectral, la insistencia “inmortal” de la pulsión que precede al develamiento ontológico del ser, cuya finitud confronta al ser humano en la experiencia de “ser para la muerte”.

## 2. El espinoso sujeto hegeliano

### ¿QUÉ ES LA “NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN”?

*From Atlantis to the Sphinx*,<sup>1</sup> de Colin Wilson, una más de la serie interminable de variaciones en libro de bolsillo de aeropuerto que con el enfoque de la *New Age* abordan el tema de “la recuperación de la sabiduría perdida del mundo antiguo” (subtítulo de la obra), en su capítulo final opone dos tipos de saber: el “antiguo”, intuitivo, abarcativo, que nos hace experimentar directamente el ritmo subyacente de la realidad (“conciencia de cerebro derecho”), y el moderno saber de la autoconciencia y la disección racional de la realidad (“conciencia del cerebro izquierdo”). Después de un apasionado elogio de los poderes mágicos de la conciencia colectiva antigua, el autor reconoce que, aunque ese tipo de saber tiene enormes ventajas, “era esencialmente limitado. Demasiado placiente, demasiado distendido, y sus logros tendían a ser comunales”;<sup>2</sup> para poder evolucionar, el ser humano necesitaba salir de ese estado y pasar a la actitud más activa del dominio tecnológico racional. Desde luego, hoy en día encaramos la perspectiva de reunir las dos mitades y “recuperar la sabiduría perdida”, combinándola con los progresos modernos (el relato habitual de que la propia ciencia moderna, en sus logros más eminentes —la física cuántica, etcétera— apunta ya a la superación del modo de ver mecanicista, en el sentido del universo holístico regido por la pauta oculta de “la danza de la vida”).

Sin embargo, en ese punto el libro de Wilson da un giro inesperado. ¿De qué modo se producirá esa síntesis? El autor es lo bastante inteligente como pa-

1. Colin Wilson, *From Atlantis to the Sphinx*, Loudres, Virgin Books, 1997.

2. *Ibíd.*, pág. 352.

ra rechazar los dos enfoques prevalecientes: el directamente premoderno, según el cual la historia del "Occidente racionalista" fue una mera aberración, de manera que debemos sencillamente retornar a la sabiduría antigua, y la concepción pseudohegeliana de una "síntesis" que de algún modo mantendría el equilibrio entre los dos principios espirituales, permitiéndonos retener lo mejor de ambos mundos: recobrar la unidad perdida y conservar los logros basados en esa pérdida (el progreso tecnológico, la dinámica individualista, etcétera). Contra estas dos versiones, Wilson subraya que la próxima etapa, la superación de las limitaciones de la posición occidental racionalista/individualista, debe surgir del seno mismo de la posición occidental. Wilson ubica su fuente en la fuerza de la imaginación: el principio occidental de la autoconciencia y la individuación también ha generado un ascenso vertiginoso de nuestra capacidad imaginativa, y si la desarrollamos plenamente, ella nos llevará a un nuevo nivel de conciencia colectiva, de imaginación *compartida*. De modo que la conclusión sorprendente es que el anhelado próximo paso de la evolución humana, el paso que irá más allá de la alienación respecto de la naturaleza y el universo como un Todo, "ya ha sido dado. Lo hemos estado dando durante los últimos 3500 años. Todo lo que tenemos que hacer ahora es reconocerlo". Estas son las últimas palabras del libro.<sup>3</sup>

Pero, ¿qué es lo que sucedió hace 3500 años, es decir, cerca del 2000 a.C.? En ese entonces se produjo la declinación del Antiguo Reino de Egipto, el mayor logro de la sabiduría antigua, y el ascenso de las culturas nuevas y violentas que dieron origen a la civilización europea: en síntesis, la caída en sí, el olvido fatídico de la sabiduría antigua que nos permitía mantener un contacto directo con "la danza de la vida". Si tomamos estos enunciados literalmente, la conclusión inevitable es que *el momento de la Caída (el olvido de la sabiduría antigua) coincide con su opuesto exacto, el anhelado próximo paso de la evolución*. Tenemos aquí la matriz propiamente hegeliana del desarrollo: la Caída es ya *en sí misma* su propia autosuperación: la herida es ya en sí misma su propia curación, de modo que la percepción de que estamos ante la Caída es en última instancia errónea, un efecto de nuestra perspectiva distorsionada: basta con que pasemos del "en sí" al "para sí", con que cambiemos de enfoque y reconozcamos que la anhelada inversión ya está obrando en lo que sucede.

La lógica interna del pasaje de una etapa a otra no es que hayamos pasado de un extremo a otro, y después a su unidad superior: el segundo pasaje es simplemente la radicalización del primero. El problema que presenta la "actitud mecanicista occidental" no consiste en que haya olvidado y reprimido la antigua sabiduría holística, sino que *no rompió completamente con ella*: sigue percibiendo el

nuevo universo (de la posición discursiva) desde el punto de vista del antiguo, de la "sabiduría antigua", y, por supuesto, desde esa perspectiva el nuevo universo solo puede aparecer como el mundo catastrófico de "después de la Caída". No podemos volver a ponernos de pie anulando los efectos de la Caída, sino que debemos reconocer en la Caída misma la anhelada liberación.

En *States of Injury*,<sup>4</sup> Wendy Brown nos remite a la misma lógica del proceso dialéctico cuando subraya que la primera reacción de los oprimidos ante su opresión consiste en imaginar un mundo en el que no exista el Otro que los oprime: las mujeres imaginan un mundo *sin hombres*; los afroamericanos imaginan un mundo *sin blancos*; los obreros imaginan un mundo *sin capitalistas*... El error de esta actitud no consiste en que sea "demasiado radical", en que quiera aniquilar al Otro en lugar de reemplazarlo, sino, por el contrario, en que no es lo bastante radical: no examina el modo en que la identidad de su propia posición (la posición de obrero, de mujer, de afroamericano...) está "mediada" por el Otro (no habría obreros sin un capitalista que organice los procesos de producción, etcétera), de modo que para liberarse del Otro opresor es preciso transformar sustancialmente el contenido de la propia posición. Este es también el defecto fatal de la historización precipitada: quienes quieren una "sexualidad libre desembarazada de la carga edípica de culpa y angustia" proceden del mismo modo que el obrero que pretende sobrevivir *como obrero* sin un capitalista; tampoco ellos toman en cuenta el modo en que su propia posición es mediada por el Otro. El conocido mito de Mead y Malinowski acerca de la sexualidad libre, no inhibida, que reinaría en el Pacífico Sur, es un caso ejemplar de ese tipo de "negación abstracta": se limita a proyectar en el Otro espacial e histórico de las "sociedades primitivas" una "sexualidad libre" que es una fantasía arraigada en nuestro propio contexto histórico. En tal sentido, esa negación no es suficientemente "histórica": precisamente cuando intenta imaginar una Otredad "radical" sigue atrapada en las coordenadas de su propio horizonte histórico. En síntesis, el Anti-Edipo es el mito edípico fundamental...

Este error nos dice mucho sobre la "negación de la negación" hegeliana: su matriz no consiste en algo que se pierde y se recupera, sino sencillamente en un proceso de pasaje desde el estado A al estado B: la primera, inmediata negación de A niega la posición de A *sin abandonar sus límites simbólicos*, de modo que debe seguirla otra negación, la cual niega el espacio simbólico común de A y su negación inmediata (el reino de una religión es primero subvertido por una herejía teológica; el capitalismo es primero subvertido en nombre de "reino del trabajo"). La brecha entre la muerte "real" negada del sistema y su muerte "sim-

3. *Ibid.*, pág. 354.

4. Véase Wendy Brown, *States of Injury*, CA, Stanford University Press, 1996, pág. 36.



bólica” es esencial: el sistema tiene que morir dos veces. En *El capital*, Marx utiliza la expresión “negación de la negación” una única vez, a propósito de la “expropiación de los expropiadores” en el socialismo, y tiene precisamente en mente un proceso en dos etapas de ese tipo. El punto de partida (mítico) es el estado en el cual los productores poseen sus propios medios de producción; en la primera etapa, el proceso de expropiación tiene lugar *dentro del marco de la propiedad privada de los medios de producción*, lo cual significa que la expropiación padecida por la mayoría equivale a la apropiación y concentración de la propiedad de los medios de producción en una pequeña clase (de capitalistas); en la segunda etapa, estos expropiadores son a su vez expropiados, al abolirse la propiedad privada... Lo interesante en este caso es que, a los ojos de Marx, el *propio capitalismo, su concepción misma*, aparece como un punto de pasaje entre los dos modos de producción más “estables”: el capitalismo depende de que no se complete la realización de su propio proyecto (esto mismo dijo más tarde Deleuze, quien subrayó que el capitalismo pone límites a las fuerzas de “desterritorialización” que él mismo desencadena).<sup>5</sup>

Esta tríada hegeliana es también la matriz que estructuró la experiencia de la lucha disidente contra el gobierno del Partido Comunista: en Eslovenia, esa lucha tuvo tres etapas. La primera fue la etapa de la oposición intrínseca, de la crítica al régimen en nombre de sus propios valores: “Lo que tenemos no es verdadero socialismo, no es una verdadera democracia socialista”. Esta crítica era prehegeliana: no tomaba en cuenta el hecho de que el fracaso del régimen existente en la realización de su propio concepto indicaba la insuficiencia de ese concepto en sí; por esta razón, la respuesta del régimen a esa crítica era (en sentido estricto) correcta: el régimen la denunciaba como abstracta y basada en la posición del alma bella incapaz de percibir en la realidad objetada la única realización históricamente posible de los ideales que se pretenden defender contra dicha realidad.

5. Encontramos la matriz de la célebre “tríada hegeliana” en los dos cambios en la relación entre el dolor de cabeza y el sexo. En los buenos y viejos días prefeministas, se suponía que la esposa sexualmente sometida rechazaba al esposo o al hombre diciéndole “Esta noche no, me duele la cabeza”. En la década sexualmente liberada de 1970, cuando ya se aceptaba que la mujer indujera activamente la relación sexual, era por lo común el hombre el que recurría a la misma excusa: “No quiero hacerlo esta noche, me duele la cabeza”. Pero en las décadas terapéuticas de 1980 y 1990 las mujeres volvieron a utilizar el dolor de cabeza como argumento, solo que en sentido contrario: “Me duele la cabeza, así que hagámoslo (para refrescarme)”. (Tal vez, entre las fases segunda y tercera habría que insertar una pequeña etapa de negatividad absoluta, en la cual ambos miembros de la pareja simplemente acordaban que, puesto que a ambos les dolía la cabeza, no debían hacerlo...)

Al aceptar esta verdad, la oposición pasó a la etapa siguiente, la segunda: construir el espacio de la sociedad civil autónoma, concebida como externa a la esfera del poder político. La actitud era la siguiente: “Nosotros no queremos el poder, solo queremos un espacio autónomo, al margen del poder político, para articular nuestros derechos artísticos y civiles, nuestros intereses espirituales y de otro tipo, criticar al poder y reflexionar sobre sus limitaciones, sin tratar de reemplazarlo”. Por supuesto, una vez más, la crítica fundamental del régimen a esa actitud (“La supuesta indiferencia de ustedes respecto del poder es falsa e hipócrita: lo que en realidad buscan es el poder”) era correcta, y el pasaje a la tercera y última etapa consistió en tomar coraje y, en lugar de afirmar hipócritamente que teníamos la manos limpias y no queríamos el poder, invertir nuestra posición, concordando enfáticamente con la crítica que el poder nos había hecho: “Sí, *en efecto*, queremos el poder, y ¿por qué no? ¿Por qué solo deberían tenerlo ustedes?”.

En las primeras dos etapas encontramos la escisión entre el saber y la verdad: la posición de los defensores del régimen era falsa, pero en su crítica había algo de verdad, mientras que la oposición era hipócrita (aunque esta hipocresía se debía a las coacciones impuestas por el régimen mismo, de modo que en la hipocresía de su oposición el régimen recibía la verdad sobre la falsedad de su propio discurso); en la tercera etapa, la hipocresía estaba finalmente del lado del régimen. Esto significa que, cuando los disidentes reconocieron finalmente que buscaban el poder, los miembros liberales, “civilizados”, del partido los criticaron por poner de manifiesto una codicia brutal de poder. Por supuesto, esa crítica era pura hipocresía, ya que la formulaban quienes de hecho todavía *ejercían* un poder absoluto. El otro rasgo clave es que, en las primeras dos etapas, lo realmente importante era *la forma en sí*: en cuanto al contenido, la crítica positiva al poder existente era improcedente (muchas veces consistía en el rechazo de las emergentes reformas de mercado, cuando ellas le hacían directamente el juego a la línea dura del partido). Lo que verdaderamente importaba era el lugar de enunciación, el hecho de que la crítica se formulaba *desde afuera*. En la etapa siguiente, la etapa de la sociedad civil autónoma, este “afuera” pasó a ser solo “para sí”, es decir que la dimensión clave volvía a ser puramente formal, y consistía en limitar el poder al ámbito político, en el sentido restringido del término. Solo en la tercera etapa llegaron a coincidir forma y contenido.

En este caso es crucial la lógica del pasaje desde el “en sí” al “para sí”. Cuando un amante abandona a su pareja, para el sujeto abandonado siempre es traumático enterarse de que hubo otra persona que causó la ruptura. Sin embargo, ¿no es incluso peor enterarse de que *no hubo nadie*, de que el abandono no responde a ninguna causa externa? En tales situaciones, ¿esa abominable tercera persona es la causa que explica el abandono, o bien el tercero es solo un pretext-

ro que encarna el malestar preexistente? "En sí misma", la relación había terminado antes de que el o la amante encontrara una nueva pareja, pero solo al aparecer esa nueva pareja el hecho pasó a ser "para sí", se convirtió en la conciencia de que la relación había concluido. De modo que, en cierto sentido, la nueva pareja es una "magnitud negativa" que da cuerpo al malestar en la relación. Pero, precisamente como tal, ella o él son necesarios para que este malestar llegue a ser "para sí", para que se actualice. El pasaje del "en sí" al "para sí" involucra la lógica de la repetición. Cuando algo pasa a ser "para sí", nada cambia en realidad en esa entidad, que se limita a afirmar reiteradamente (observa y remarca) lo que ya era en sí misma.<sup>6</sup> De modo que la negación de la negación no es más que la repetición en su expresión más pura. En el primer movimiento se realiza un cierto gesto que fracasa; después, en el segundo movimiento, sencillamente se repite ese gesto. La razón es sólo la repetición del entendimiento que suprime de él la carga excesiva de Más Allá irracional suprasensible, del mismo modo que Jesús no es lo opuesto a Adán, sino solo el segundo Adán.

La autorreferencialidad de este pasaje está captada del mejor modo en una gran frase concisa de W. C. Fields, que es en realidad una versión propia de la observación de Hegel en cuanto a que los secretos de los egipcios también eran secretos para ellos. Fields dijo que *sólo se puede engañar a un tramposo*, es decir que nuestro engaño sólo tendrá éxito si moviliza y manipula la propensión a trampa de la víctima. Cualquier estafador exitoso puede confirmar esta paradoja: se engaña describiéndole a la víctima en perspectiva la oportunidad de ganar rápidamente una fortuna de un modo semilegal; el incauto, ante la posibilidad de engañar a un tercero, no advierte la verdadera trampa en la que está cayendo él. O, para decirlo en lenguaje hegeliano, la reflexión externa del estafador sobre la víctima es ya una determinación reflexiva intrínseca de la propia víctima. En la negación que realiza la víctima (el engaño al tercero inexistente), en realidad "se niega a sí misma"; el engañador es engañado (en una especie de inversión paródica de la "redención del redentor" en *Parsifal* de Wagner).

6. Por esta razón, *la traversée du fantasme* en el tratamiento psicoanalítico es doble: hay dos *traversées*, y el análisis propiamente dicho cubre la distancia entre ellas. La primera *traversée* es el derrumbe del apoyo fantasmático de la existencia cotidiana del analizante, que sostuvo su demanda de entrar en psicoanálisis: algo debió dislocarse, la pauta de su vida cotidiana debió desintegrarse, pues de otro modo el análisis será una charla vacía sin ninguna consecuencia subjetiva radical. En las entrevistas preliminares se trata de establecer si está satisfecha esta condición elemental para un análisis real. Después hay que "atravesar" la fantasía. Una vez más, se trata de la brecha entre el "en sí" y el "para sí": el primer atravesamiento es "en sí", y solo el segundo es "para sí".

Así es como opera la "astucia de la razón" hegeliana: cuenta con la tendencia al egotismo y al fraude de las víctimas. Es decir que, en términos hegelianos, la razón actúa en la historia como el proverbial estafador estadounidense, que manipula a sus víctimas apelando a las estrategias solapadas de ellas. En esta inversión hay sin duda una suerte de justicia poética; el sujeto, por así decirlo, recibe del estafador su propio mensaje en forma invertida y verdadera: no es la víctima de las maquinaciones oscuras y externas del estafador profesional, sino la víctima de su propia compulsión a engañar. Encontramos otro ejemplo de la misma inversión en el hecho de que la *moralización directa de la política* necesariamente termina en su opuesto: en una no menos radical *politicización de la moral*. Quienes traducen directamente a términos morales el antagonismo político en el que participan (lucha entre el Bien y el Mal, entre la honestidad y la corrupción) se ven obligados, un poco antes o después, a instrumentar políticamente el ámbito de la moral, y a subordinar sus evaluaciones morales a las necesidades reales de la lucha política. El "respaldo a X porque es moralmente bueno" se va convirtiendo imperceptiblemente en "X debe ser bueno porque yo lo respaldo". De modo análogo, la politicización izquierdista directa de la sexualidad ("lo personal es político", la sexualidad es una palestra de la lucha por el poder político) se convierte inevitablemente en una sexualización de la política (el enraizamiento directo de la opresión política en el hecho de la diferencia sexual, que un poco antes o después termina en alguna versión de las transformaciones de la política en la lucha entre los principios femenino y masculino, tal como la fórmula la New Age...).

#### LA ANAMORFOSIS DIALÉCTICA

De los dos últimos ejemplos surge con claridad que la concepción hegeliana del Absoluto "no sólo como sustancia, sino también como Sujeto" denota exactamente lo contrario de lo que parece significar (que el Sujeto Absoluto absorbe o integra la totalidad del contenido sustancial mediante su actividad de mediación): ¿acaso Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, no nos describe reiteradamente el fracaso repetido de los esfuerzos del Sujeto por realizar su proyecto en la sustancia social, por imponer su visión al universo social? Es decir, Hegel narra la historia de cómo el Otro, la sustancia social, una y otra vez desbarata ese proyecto y lo pone cabeza abajo. De modo que debemos excusar a Lacan, al menos en parte, por haber confundido dos distintas "figuras de la conciencia" que aparecen en la *Fenomenología*: la "ley del corazón" y el "alma bella". Lo que ambas comparten es la matriz que, quizá incluso más que la "conciencia desdichada", condensa la operación básica de la *Fenomenología* en ambos casos, el

Sujeto intenta afirmar su particular actitud correcta, pero la percepción social real de esa actitud es exactamente opuesta: para la sustancia social, la corrección o rectitud del Sujeto equivale al crimen.

Aquí se impone un argumento obvio en sentido contrario: en el proceso fenomenológico se sigue tratando de un Sujeto atrapado en su marco limitado narcisista, que por lo tanto tiene que pagar el precio de su desaparición definitiva; el Sujeto universal en acto sólo surge al final de ese proceso, y no se opone ya a la sustancia sino que la incluye en sí... La respuesta verdaderamente hegeliana a esta crítica es que sencillamente no hay tal "Sujeto Absoluto", puesto que en Hegel el Sujeto *no es nada más* que el momento mismo del autoengaño unilateral, de la *hybris* de afirmarse en la propia particularidad exclusiva, que necesariamente se vuelve contra sí misma y termina en la autonegación. La "sustancia Sujeto" significa precisamente que este movimiento de autoengaño, por medio del cual un aspecto particular afirma de sí mismo que es el principio universal, no es un movimiento externo a la sustancia, sino constitutivo de ella.

Por esta razón, la negación de la negación hegeliana no constituye un retorno mágico a la identidad después de la experiencia dolorosa de la escisión y la alienación, sino la venganza del Otro descentrado contra la presunción del Sujeto: la primera negación consiste en el movimiento del Sujeto contra la sustancia social (en su acto "criminal" que perturba el equilibrio sustancial) y la subsiguiente negación de la negación no es más que la *venganza de la sustancia* (por ejemplo, en psicoanálisis, la negación es la represión que rechuye en el inconsciente algún contenido sustancial del ser del Sujeto, mientras que la negación de la negación es el retorno de lo reprimido). Para volver al ejemplo trillado del alma bella: la negación es la actitud crítica del alma bella respecto de su ambiente social, y la negación de la negación es la comprensión de que la propia alma bella depende del universo perverso que dice rechazar, y participa en él. La negación de la negación no supone ninguna inversión mágica; simplemente señala el desplazamiento o la desaparición inevitables de la actividad teleológica del Sujeto. Por esta razón, la insistencia en que la negación de la negación también puede fracasar, en que es posible que la escisión no sea seguida por un "retorno a uno mismo", no da en el blanco: la negación de la negación es la propia matriz lógica del fracaso necesario del proyecto del Sujeto; una negación que no se negara a sí misma sería precisamente la realización exitosa de la actividad teleológica del Sujeto.

También se podría clarificar esta cuestión crucial apelando a uno de los aspectos más importantes de la revolución que David Lynch realizó en el cine: en contraste con toda la historia de este arte, en la cual una perspectiva subjetiva dominante organiza el espacio narrativo (por ejemplo, en el "cine negro", la perspectiva del protagonista, cuya voz en *off* comenta la acción), Lynch presenta varios puntos de vista. En *Dune*, el procedimiento (injustamente reprobado por

muchos críticos, que lo consideran una ingenuidad no fílmica que bordea el ridículo) consiste en emplear un comentario en *off* múltiple que, además, no proviene de un lugar futuro imaginado (el héroe que recuerda en *flashback* acontecimientos pasados), sino que es contemporáneo del acontecimiento comentado, expresa las dudas y angustias del Sujeto, y así sucesivamente. La voz en *off* del héroe no abarca en sí la situación descrita, sino que está insertado en ella, forma parte de ella, expresa la trabazón del Sujeto en ella.

No sorprende entonces que este procedimiento le parezca ridículo al espectador de hoy en día. Está terriblemente cerca de otro gesto reiterado en las películas estadounidenses: cuando un personaje oye o ve algo que lo desconcierta (por estúpido, increíble, etcétera), suele fijar la mirada, inclinar la cabeza y enfrentar a la cámara, mientras dice "¿Qué?", o lanza alguna interjección. Si la escena forma parte de una serie televisiva, como regla este gesto es acompañado por risas grabadas (lo habitual, por ejemplo, en *Yo amo a Lucy*). Este gesto tonto indica el momento reflexivo del registro: la inmersión directa del actor en su realidad narrativa se ve momentáneamente perturbada; el actor, por así decirlo, se sustrae al contexto narrativo y asume la posición de observador de su propia situación... En ambos casos (*Dune* y *Yo amo a Lucy*), este procedimiento en apariencia inocente amenaza el fundamento mismo del edificio ontológico convencional; inscribe un punto de vista subjetivo en el corazón mismo de la "realidad objetiva". En otras palabras, socava la oposición entre el objetivismo ingenuo y el subjetivismo trascendental: no tenemos "la realidad objetiva" dada de antemano, con una multitud de perspectivas subjetivas en las que dicha realidad aparece distorsionada, ni tampoco su contrapunto trascendental, el Sujeto unificado que abarca y constituye el todo de la realidad; lo que tenemos es la paradoja de sujetos múltiples *incluidos* en la realidad, insertados en ella, y cuyos modos de verla también la constituyen. Lo que Lynch intenta ilustrar es el estatus ambiguo y ominoso de la ilusión subjetiva que, precisamente como ilusión (visión distorsionada de la realidad), es la realidad misma: si sustraemos de la realidad la perspectiva ilusoria, perdemos la propia realidad.

En un nivel filosófico, esta delicada distinción permite captar la ruptura de Hegel con el idealismo kantiano. Desde luego, Hegel aprendió la lección del idealismo trascendental de Kant (no hay ninguna realidad anterior a la actividad del Sujeto que la constituye); sin embargo, Hegel se negó a elevar el Sujeto a la condición de agente neutral-universal que constituye directamente la realidad. Para decirlo en términos kantianos: según Kant no hay ninguna realidad sin Sujeto, mientras que Hegel insiste en que *la subjetividad es intrínsecamente patológica* (tendenciosa, limitada a una perspectiva desequilibrada y distorsionada del Todo). El logro de Hegel consistió entonces en *combinar*, en términos sin precedentes, *el carácter ontológico constituyente de la actividad del Sujeto con el sesgo pato-*

*lógico irreductible de ese mismo Sujeto*: cuando pensamos en estos dos rasgos conjuntamente, concebidos como codependientes, obtenemos el concepto de un sesgo patológico constitutivo de la realidad en sí.

El nombre que le da Lacan a este sesgo patológico constitutivo de la realidad es *anamorfosis*. ¿Qué es la anamorfosis, por ejemplo, en el cuadro titulado *Los embajadores*, de Holbein? Una parte de la escena percibida aparece distorsionada de modo tal que solo adquiere su perfil propio si se la contempla desde un punto de vista específico que desdibuja la realidad restante: cuando percibimos claramente la mancha como una calavera, y de tal modo llegamos al punto de pensar que "el Espíritu es un hueso", el resto de la realidad deja de ser discernible. De tal modo tomamos conciencia de que la realidad siempre involucra nuestra mirada, de que esta mirada está *incluida* en la escena que observamos, de que esta escena ya "nos mira", en el mismo y preciso sentido en que, en *El proceso*, la novela de Kafka, las Puertas de la Ley solo están allí para el campesino. Nuevamente, podemos discernir la brecha tenue, imperceptible, pero no menos crucial, que separa a Lacan de la concepción idealista convencional de la "constitución subjetiva de la realidad" (la realidad *como tal*, en su totalidad, sería "anamórfica" en el sentido general del "esse = percipi", del "ser allí" solo para la mirada del Sujeto): la noción lacaniana del punto ciego en la realidad *introduce la distorsión anamórfica en la realidad misma*. El hecho de que la realidad solo está allí para el Sujeto *debe inscribirse en la realidad misma con la forma de una mancha anamórfica*: esa mancha representa la mirada del Otro, la mirada como objeto. En otras palabras, la mancha anamórfica corrige al "idealismo subjetivo" convencional, al representar la brecha entre el ojo y la mirada: el Sujeto que percibe es desde siempre mirado desde un punto que se sustrae a sus ojos.

3, 4, 5

La idea hegeliana de "la sustancia como Sujeto" supone el carácter triádico del proceso dialéctico: significa que la sustancia es una entidad que se desarrolla a sí misma, se externaliza, pone su Otredad, y después vuelve a unirse con ella... En contraste con esta concepción común, se puede sostener que la dimensión real se discierne precisamente en los atolladeros de la triplicidad, en esos lugares donde Hegel oscila y propone una forma de cuadruplicidad, incluso quintuplicidad. ¿Hasta qué punto es entonces pertinente la forma triádica, es decir, el bendito "ritmo" tripartito del proceso hegeliano? Aunque podrían parecer puramente formales en el peor sentido de la palabra, estas consideraciones nos enfrentan inmediatamente con la tensión y la inestabilidad profundas del sistema hegeliano como sistema de la *subjetividad*.

Tomemos como punto de partida el conocido pasaje de las observaciones "metodológicas" finales de su gran *Lógica*, pasaje en el cual el propio Hegel habla de triplicidad o cuadruplicidad: el momento intermedio de un proceso, entre la inmediatez inicial y la inmediatez mediada final (es decir, el momento de la *negación*) se puede contar dos veces, como negación inmediata y como negación autorreferencial, de modo que el proceso total puede constar de tres o cuatro momentos. En su filosofía de la naturaleza, Hegel parece proporcionar una base ontológica positiva a esta alternativa formal, cuando afirma que la forma fundamental del Espíritu es la triplicidad, y que la forma fundamental de la Naturaleza es la cuadruplicidad: puesto que la Naturaleza es el reino de la externalidad, cada uno de los momentos lógicos debe adquirir en ella una existencia positiva separada. (Como en la perspectiva hegeliana convencional, que es machista, el hombre y la mujer se relacionan como la cultura y la Naturaleza, nos sentimos incluso tentados a sostener que la atribución de una cuadruplicidad a la naturaleza apunta a la oposición tradicional de 3 y 4 como los números "masculino" y "femenino", respectivamente, en el pensamiento oriental.)<sup>7</sup>

No obstante, hay otra ejemplificación de la lógica de la cuadruplicidad mucho más sustancial y pertinente. La Idea, el reino de la lógica, de las puras determinaciones conceptuales, del "Dios anterior al acto de la Creación", puede

7. Pero no solo hay una oscilación entre la triplicidad y la cuadruplicidad: la dialéctica histórica a menudo parece apuntar a una quintuplicidad. En la *Fenomenología* de Hegel, la triada ideal de la historia de Occidente sería la *Sittlichkeit* griega (el mundo de la sustancialidad ética inmediata y la unidad orgánica), su alienación en el universo medieval, que culmina en el utilitarismo moderno, y la conciliación final de la sustancia ética con la individualidad libre en el Estado racional moderno; ahora bien, en cada uno de los dos pasajes (desde la unidad sustancial a su alienación, y desde la alienación total a la conciliación) hay un momento ominoso intermedio: entre la unidad sustancial griega y la alienación medieval encontramos la época romana del individualismo abstracto (en la cual, aunque la unidad ética sustancial griega ya se ha perdido, *aún no se ha producido* la alienación: los romanos no concebían su mundo real como un mero reflejo de la deidad trascendente); entre la sociedad civil utilitaria y el Estado racional moderno hubo por otro lado un breve período de libertad absoluta, el traumático Terror de la Revolución (que ya superaba la alienación, pero de un modo inmediato, y en lugar de generar una verdadera conciliación terminó en una furia totalmente autodestructiva). Lo interesante es que un pasaje homólogo de la triplicidad a la quintuplicidad por la intrusión de las dos etapas intermedias también parece perturbar la triada convencional del materialismo histórico (sociedad tribal preclásica, sociedades clasistas alienadas, sociedad socialista posclásica en embrión): el "despotismo oriental" está intercalado entre la sociedad tribal preclásica y la sociedad esclavista clásica, y vuelve a estarlo como Estado estalinista despótico entre el capitalismo y el socialismo auténtico.

negarse de dos modos: como Naturaleza y también como espíritu finito. La Naturaleza es la negación inmediata de la Idea; la representa en su externalidad espacial indiferente. Totalmente distinto de ella es el Espíritu finito, subjetividad activa que afirma su derecho infinito y se opone a lo universal, perturbando su equilibrio orgánico, subordinando el interés del todo a su egotismo; esta negación es autorreferencial, es el mal, el momento de la caída (en contraste con la inocencia de la Naturaleza). La paradoja de esta segunda negación consiste en que es más radical, es el momento del dolor infinito, de la autoalienación, pero, por esa misma razón, está más cerca de la reconciliación, ya que, en el caso del sí-mismo finito, la caída desde la totalidad es autorreferencial, postulada como tal, y está también presente como anhelo de reunificación con la totalidad perdida... Vittorio Hösle piensa que el momento de la reconciliación que debe seguir al Espíritu finito no es más que el Espíritu objetivo, en el que se reconcilian los dos momentos divididos, Naturaleza y Espíritu finito: la totalidad de la *Sittlichkeit* intersubjetiva como "segunda naturaleza" del hombre.<sup>8</sup> De modo que el sistema total podría estar compuesto por cuatro momentos: la Idea lógica, su externalización inmediata en la Naturaleza, su "retorno abstracto a sí misma" en el Sujeto finito opuesto a la naturaleza, y el cuarto momento, la sustancia ética, "segunda naturaleza", como reconciliación entre la Naturaleza y el espíritu finito. Según Hösle la insistencia de Hegel en la tríada (contra la cuadruplicidad) se debe a que no capta adecuadamente la lógica de la intersubjetividad en tanto opuesta al Sujeto monádico y su movimiento dialéctico hacia el objeto.

Estos problemas sobredeterminan la oscilación de Hegel entre las diferentes estructuras generales de su lógica, y también entre las diferentes correlaciones de la lógica en sí y la *Realphilosophie*. En su lógica, la articulación triádica de ser esencia-concepto se superpone extrañamente con la escisión diádica en la "lógica objetiva" (ser y esencia) y la "lógica subjetiva" del concepto, en claro contraste con la articulación general del proceso dialéctico, en el cual la subjetividad aparece en segundo lugar y representa el momento de escisión, negatividad, pérdida. Para Hösle (quien con toda razón subraya que los juegos con "historias alternativas", con diferentes versiones posibles del sistema de Hegel, son profundamente productivos), el punto débil sintomático, el punto de fracaso que deja ver la naturaleza problemática de la "lógica subjetiva" como momento final de toda la lógica, es el pasaje desde su primera parte a la "objetividad", que nos retrotrae a estructuras en realidad pertenecientes al dominio de la esencia (mecanismos causales), a la filosofía de la Naturaleza (quimismo, organismo), o a la

8. Véase Vittorio Hösle, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, vols. 1 y 2, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1988.

filosofía del Espíritu finito (teleología externa). Hegel tiene que realizar este gesto de externalización en la objetividad de la lógica subjetiva propiamente dicha, para poder proponer como tercer momento la Idea absoluta, la síntesis de la lógica subjetiva con la objetividad.

De modo que habría sido mucho más consistente postular la "lógica subjetiva" (concepto-juicio-silogismo) como segunda parte de una estructura triádica general, y añadir a la "lógica subjetiva" propiamente dicha (la primera parte de la lógica del concepto) una tercera lógica, síntesis de la lógica "objetiva" (que describe la estructura categorial de la realidad presubjetiva desde el ser, a través de la esencia, hasta la noción de actualidad o sustancia como *causa sui*, y su pasaje al Sujeto) y la lógica "subjetiva" (que describe la estructura categorial del razonamiento finito del Sujeto; precisamente aquí encontramos el contenido de la lógica tradicional). Esta tercera lógica describiría la estructura categorial de la "segunda naturaleza", de la sustancia espiritual como unidad de los momentos objetivo y subjetivo, es decir que definiría la estructura categorial de la intersubjetividad. Lacan define el orden simbólico como no objetivo ni subjetivo, sino precisamente como el orden de la intersubjetividad; en consecuencia, nos sentimos tentados a preguntar, en una prolepsis anacrónica, si la candidata perfecta para desempeñarse como esta tercera lógica de la intersubjetividad no es la "lógica del significante" psicoanalítica, que despliega la extraña estructura de la relación del Sujeto con el Otro en cuanto su sustancia simbólica, el espacio en el cual interactúa con otros sujetos. ¿No tenemos ya fragmentos de esta lógica en una multitud de dominios y formas? Por ejemplo, la estructura lógica de la física atómica, que incluye la subjetividad (la posición del observador, el pasaje desde la virtualidad cuántica a la existencia real); la "autopoiesis" de la vida, que ya despliega una teleología interna; la concepción lacaniana del "tiempo lógico", incluso la propia dialéctica intersubjetiva del crimen en Hegel (contra la sustancia ética) y su perdón, la reconciliación del criminal con la comunidad malquistada, en lo cual Habermas discierne el modelo del proceso comunicacional intersubjetivo.

No obstante, aún debemos encarar el interrogante de si la sustancia social es en efecto la reconciliación consumada entre la Naturaleza y el espíritu finito: ¿no subsiste por siempre una brecha entre la "primera" naturaleza y la "segunda"? ¿No es la "segunda naturaleza" un estado precario de equilibrio que en cualquier momento puede destruir una contingencia externa (el proverbial cometa que choca con la Tierra) o una guerra o catástrofe ecológica generadas por la propia humanidad? Además, el objeto del psicoanálisis ¿no es precisamente esta brecha entre la primera y segunda naturaleza, la posición insegura del Sujeto humano que, después de haber perdido pie en la primera naturaleza, nunca puede sentirse totalmente cómodo en la segunda, lo que Freud llamó *das Unbe-*

*bagen in der Kultur*, los diferentes modos (psicosis, neurosis...) en que puede descarriarse el pasaje desde la primera a la segunda naturaleza? Hay, por lo tanto, un núcleo que se resiste a la reconciliación completa del Sujeto con su segunda naturaleza: a este meollo Freud le da el nombre de pulsión; Hegel lo llama "negatividad abstracta" (o, en los términos más poéticos del Hegel joven, "noche del mundo"). ¿No es por esto por lo que Hegel insiste en la necesidad de la guerra que, de tiempo en tiempo, debe permitir que el Sujeto recobre el gusto por la negatividad abstracta y salga de su completa inmersión en la totalidad concreta de la sustancia social como su "segunda naturaleza"?

A causa de esta brecha, la estructura general de la lógica debería haber sido *cuádruple*. A la "lógica objetiva" (que describe las estructuras categoriales de la realidad presubjetiva) y a la "lógica subjetiva" (que describe la estructura del razonamiento del Sujeto finito, desde el concepto hasta el silogismo), las debe seguir la "lógica intersubjetiva" y, además (puesto que la sustancia intersubjetiva aún no llena la grieta entre ella misma y la objetividad, entre la primera y la segunda naturaleza), la "lógica absoluta". En términos lacanianos, la lógica intersubjetiva es la lógica del significante relacionada con la estructura del *deseo*, mientras que la lógica absoluta es la lógica de lo Real, la lógica de la *pulsión*. De hecho, en la conclusión de su lógica, en su búsqueda de una síntesis entre la Idea de la Verdad y la Idea del Bien, Hegel parece describir la paradoja central de la pulsión: la solución de la tensión entre la pasividad (la contemplación de la Verdad) y la actividad (el esfuerzo tendiente a realizar el Bien) consiste en que el Sujeto capte el hecho de que, en su esfuerzo ético, no está luchando en vano por realizar un Ideal imposible, sino que realiza algo ya actualizado en sus mismos esfuerzos reiterados tendientes a realizarlo. Esta es la paradoja definida más tarde por Lacan en su distinción entre *aim* y *goal* de la pulsión (la verdadera finalidad, *aim*, de la pulsión se realiza en su repetido fracaso en realizar su meta, *goal*).

Con respecto a la relación entre la lógica en sí y la *Realphilosophie*, Hösle señala que su paralelismo no es nunca perfecto y estable: en la versión convencional del sistema de Hegel (lógica-Naturaleza-Espíritu), la mera dualidad de la *Realphilosophie* (Naturaleza-Espíritu) no refleja adecuadamente la tríada de la lógica (ser-esencia-concepto); no obstante, si transformamos la *Realphilosophie* en la tríada de Naturaleza-Espíritu finito-Espíritu objetivo/naturalizado, la estructura general del sistema ya no es una tríada, sino que se vuelve *cuádruple*. De modo que tenemos la tríada general pero sin un paralelismo perfecto entre la lógica y la *Realphilosophie*, o bien un paralelismo triádico perfecto, pero con la escisión diádica general entre lógica y *Realphilosophie*...

Me siento tentado de añadir que este fracaso de Hegel —que no logra, con una vuelta de tuerca adicional, la reconciliación del Espíritu (como "retorno a sí misma" de la Idea desde la Naturaleza) con la Naturaleza en sí—, también puede

discernirse en su concepción reduccionista de la sexualidad. Hegel concibe la "culturalización" de la sexualidad como su simple superación en la forma civilizada, sociosimbólica, del matrimonio. Trata la sexualidad en su filosofía de la naturaleza como un mero fundamento natural y presupuesto de la sociedad humana, en el cual la cópula natural se supera en el vínculo espiritual del matrimonio; la procreación biológica se supera en la descendencia simbólica marcada por el Nombre de la familia, su apellido, y así sucesivamente. Desde luego, aunque Hegel tiene una perfecta conciencia de que esta "superación" también afecta y modifica la forma de satisfacer las necesidades naturales (la cópula es precedida por el proceso de la seducción; se realiza habitualmente en la posición del misionero y no *a tergo*, como entre los animales, etcétera), omite considerar que la "superación" simbólico-cultural no solo transforma la manera de satisfacer las necesidades naturales, sino que de algún modo afecta también su sustancia: en una obsesión sexual como la del amor cortés, la finalidad última, y la satisfacción en sí, está desconectada de su base natural: la convierte en una pasión letal que persiste más allá del ciclo natural y de la necesidad y su satisfacción.

La cuestión es que los seres humanos no sólo tienen sexo de una manera más cultivada (o, por supuesto, de una manera incomparablemente más cruel) que los animales, sino que son capaces de elevar la sexualidad al nivel de una finalidad absoluta a la que subordinan toda su vida. Hegel parece ignorar esta transformación de la necesidad biológica de copular en la pulsión sexual como una verdadera "pasión metafísica". Tomemos el caso de Tristán e Isolda: ¿dónde se pueden ubicar, en el sistema de Hegel, esta pasión mortal, esta voluntad de sumirse en la noche del goce, de dejar atrás el universo cotidiano de las obligaciones simbólicas? ¿Dónde ubicar esta pulsión incondicional que no es cultura ni Naturaleza? Aunque esta pasión intenta suspender el dominio de la cultura (de las obligaciones simbólicas, etcétera), no tiene nada que ver con un retorno a la Naturaleza instintiva. Más bien involucra la perversión más radical del instinto natural, de modo que, paradójicamente, el recurso al orden de la cultura nos permite *sustituirnos* al torbellino mortal de esa pasión no natural, y recobrar el equilibrio natural apaciguador de las necesidades instintivas en su forma simbolizada.<sup>9</sup> Para decirlo de otro modo, lo que Hegel omite considerar es el hecho

9. Otra indicación del fracaso de Hegel parece ser el modo como trata la locura en su antropología: reduce el repliegue, característico de la locura, respecto del universo social público, a la condición de regresión al "alma animal", pasando por alto el hecho obvio de que "la noche del mundo" a la que retornamos en la psicosis no es el universo animal sino la negación, suspensión radical de la inmersión del *ser vivo* en su ambiente natural. Véase el párrafo 408 de *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

de que “no hay relación sexual”: la cultura no solo le confiere a la sexualidad una forma cultivada, sino que la saca totalmente de su carril, y el único modo de “hacerlo” que tiene el ser humano, de gozarlo, consiste en basarse en algún escenario fantasmático idiosincrásico “perverso”. La perversión humana fundamental es que *la denominada satisfacción sexual instintiva “natural” requiere una prótesis cultural, algún tipo de muleta simbólica, para seguir siendo operativa*. Sólo en ese nivel, en la culturalización “perversa” del impulso sexual, obtenemos la “reconciliación” real de la Naturaleza y la cultura.<sup>10</sup>

Sobre esta base podemos también explicar el “secreto” de la estructura bipartita real de la *Fenomenología* de Hegel: la contrafaz lógica de las dos partes en las que evidentemente cae el desarrollo de la *Fenomenología* (la tríada sincrónica conciencia-autoconciencia-razón y la tríada histórica Espíritu-religión-filosofía, es decir, conocimiento absoluto) es la dualidad que encontramos en el primer Hegel (hasta los años de Jena), de la lógica y la metafísica como las dos partes de la filosofía “pura”, seguida por la *Realphilosophie* (correspondiente a la filosofía ulterior de Naturaleza y Espíritu). La distinción entre lógica y metafísica concuerda con la distinción entre la razón reflexiva subjetiva, que sólo tiene acceso a la realidad finita atrapada en la red de relaciones/mediaciones, y el Espíritu humano, en cuanto este aprehende (o, más bien, se identifica directamente con) el Absoluto, más allá de todas las oposiciones reflexivas (de Sujeto y objeto, pensamiento y ser, razón en sí e intuición...). Por supuesto, esta distinción sigue siendo schellinguiana: Hegel se convirtió en Hegel cuando aceptó que no hay ningún Absoluto *más allá o por encima* de las oposiciones y contradicciones reflexivas de lo finito. El Absoluto *no es nada más* que el movimiento de autosuperación de esas determinaciones finitas; no es un más allá de la reflexión, sino la reflexión absoluta en sí misma. En cuanto Hegel llegó a esta idea, debía derribarse la distinción entre lógica y metafísica: la lógica tenía que identificarse

10. El argumento habitual de la Iglesia Católica contra la anticoncepción (el sexo, sin la meta superior de la procreación, es solo fornicación animal) es obviamente erróneo: ¿lo animal no es el sexo al servicio de la procreación, es decir, de la reproducción biológica? ¿No es algo específicamente humano que la actividad sexual pueda desprenderse de su meta “natural” y convertirse en un fin en sí? O, para decirlo en los términos del chauvinismo masculino: ¿es posible imaginar la oposición entre “prostituta” y “madre” en el universo animal? Desde el punto de vista de la Naturaleza, el Espíritu es un gasto absurdo, un instinto *zielgebendes*, es decir, desviado de su meta natural, y por lo tanto atrapado en el movimiento repetitivo interminable de la pulsión. Si (como lo ha subrayado Lacan una y otra vez) el gesto simbólico por excelencia es un gesto vacío, interrumpido, o ambas cosas, un gesto no destinado a completarse, entonces la sexualidad se humaniza al cortar sus vínculos con el movimiento natural de la procreación.

con la metafísica, con la ciencia filosófica de la red categorial intrínseca que determina todas las formas concebibles de la realidad.

Estamos aquí ante el caso paradigmático del “progreso” dialéctico: pasamos de la lógica (que aborda las oposiciones reflexivas externas, el razonamiento en cuanto opuesto a su objeto, el ser) a la metafísica (que describe directamente la estructura del Absoluto), sin que intervenga ningún tipo de “progreso”, de transformación importante de la lógica, sino tomando conciencia de que lo que percibimos (mal) como mero *organon*, herramienta introductoria, etapa preparatoria, para nuestra captación de lo Absoluto (es decir, de la metafísica propiamente dicha) *describe ya* la estructura del Absoluto. En otras palabras no aprehendemos al Absoluto *precisamente en cuanto seguimos presuponiendo que, por encima y más allá del dominio de nuestro razonamiento reflexivo finito, hay un Absoluto que captar*. Sencillamente, superamos la limitación de la reflexión externa al tomar conciencia de que ella es inherente al Absoluto en sí. *Esta* es la crítica fundamental de Hegel a Kant: no que Kant no haya superado la reflexión externa del entendimiento, sino la de que siguió pensando que hay algún Más Allá que se sustrae a su captación. Lo que Kant no vio es que su *Crítica de la razón pura*, lo mismo que sus “prolegómenos” críticos a toda metafísica futura, *ya eran* la única metafísica posible.

A esta distinción se superpone otra: la trazada entre “lógica” en el sentido (aristotélico tradicional) de *organon*, herramienta conceptual que nos ayuda a aprehender la estructura ontológica de la realidad (las reglas de la formación de los conceptos y las formas del juicio y el razonamiento), por un lado, y por el otro la “metafísica” (que describe directamente la estructura ontológica): la primera tríada de la *Fenomenología* no sale del nivel de la lógica, y describe las secuencias fenoménicas de los diferentes modos de captar la sociedad que tiene el Sujeto finito aislado, mientras que la segunda tríada describe directamente la secuencia fenoménica de las formas/figuraciones históricas reales del Absoluto en sí. (La lógica del primer Hegel se corresponde aproximadamente con la primera parte de la “lógica subjetiva” del Hegel maduro, que sigue al despliegue lógico “objetivo” de la estructura ontológica de la realidad presubjetiva.) En este preciso sentido, se puede decir justificadamente que la *Fenomenología* de Hegel es una obra de transición: en su estructura aún se advierten las huellas del primer Hegel, en especial su fascinación ante la “danza loca” de la reflexividad, de las inversiones dialécticas, como preludeo (aún) introductorio del sistema propiamente dicho, con su autodespliegue especulativo satisfecho. En otras palabras, la *Fenomenología* no es todavía verdaderamente hegeliana, en cuanto aún concibe su rol como una “introducción” al sistema propiamente dicho (aunque es al mismo tiempo su primera parte, es decir, la fuente de su ambigüedad fundamental irresuelta).

Para Hegel, la razón no es una capacidad más, superior al entendimiento abstracto; lo que define el entendimiento es la ilusión de que más allá de él hay otro dominio (lo místico inefable o la razón) que se sustrae a su captación discursiva. En síntesis, para llegar desde entendimiento a la razón no hay que *añadir* nada sino, por el contrario, *sustraer* algo: lo que Hegel llama "razón" es el *entendimiento en sí mismo*, liberado de la ilusión de que más allá de él hay algo. Por ello, en la elección directa entre entendimiento y razón hay que optar primero por el entendimiento: no para caer en el juego estúpido del autoengaño (el Sujeto Absoluto tiene primero que alienarse, postular la realidad externa como independiente de él, para anular y superar esa alienación al reconocer que es su propio producto...), sino por la sencilla razón de que *fuera o más allá del entendimiento no hay nada*. Primero elegimos el entendimiento; después, en el segundo movimiento, *volvemos a elegirlo*, pero sin añadirle nada (es decir, sin la ilusión de que más allá o debajo de él hay otra capacidad, una capacidad superior, aunque se la denomine razón); este entendimiento, liberado de la ilusión de que hay algo más allá de él, es la razón.

De tal modo podemos arrojar una luz nueva sobre la antigua cuestión de la relación entre Kant y Hegel. La respuesta más convincente de los kantianos actuales a la crítica de Hegel a Kant (por ejemplo, en el examen detallado, en la *Fenomenología del Espíritu* de las inconsistencias y desplazamientos discernibles en la "concepción moral del mundo"), es un simple "¿y qué?". Lo que Hegel critica como inconsistencias (el hecho de que la teoría moral de Kant postula la *necesidad* de la actividad ética, mientras caracteriza al acto ético verdadero como *imposible de realizar*, etcétera) es precisamente la paradoja de la auténtica posición kantiana... La respuesta hegeliana sería la siguiente: es cierto, pero Kant no puede *reconocer, enunciar abiertamente* estas paradojas que constituyen el núcleo mismo de su edificio filosófico; lejos de *sumarle* algo a Kant (por ejemplo, la capacidad superior de la razón, que podría ir más allá de las oposiciones kantianas entre lo noumenal y lo fenoménico, la libertad y la necesidad, etcétera), *la crítica de Hegel se limita a enunciar y asumir abiertamente las paradojas constitutivas de la posición de Kant*. Basta con mencionar la relación entre la esencia y la apariencia: desde luego, Kant, implícitamente, sabe ya que la esencia noumenal que está detrás de la realidad fenoménica no es sencillamente un "en sí" trascendente, sino que de algún modo tiene que *aparecer* en el seno de esa misma realidad (piénsese en su conocido ejemplo del entusiasmo como *signo* de una libertad noumenal: en el entusiasmo que generó la Revolución Francesa en los observadores ilustrados de toda Europa, la libertad noumenal *apareció* como una creencia en la posibilidad de un acto histórico que, por así decirlo, surgía *ex nihilo*, suspendía la cadena causal y realizaba la libertad). Para Kant, sin embargo, esta identidad fundamental de lo noumenal con la apariencia seguía siendo "en sí":

en el seno de su edificio teórico no era posible enunciar explícitamente que la libertad noumenal *no es más* que una ruptura dentro de la realidad fenoménica, premonición de otra dimensión que *aparece* en la realidad fenoménica.<sup>11</sup>

#### LA IDENTIDAD ESPECULATIVA DE LA SUSTANCIA Y EL SUJETO

De modo que, para volver a la crítica básica de Höle a Hegel, Hegel pasa por alto la necesidad de la *segunda* reconciliación entre la Naturaleza y el Espíritu (en cuanto Naturaleza que vuelve a sí misma desde su externalidad), porque no despliega todas las consecuencias del hecho de que el movimiento de la *Er-Innerung* (internalización de lo externo, de lo meramente dado como necesario o contingente) es estrictamente correlativo del movimiento opuesto de la externalización, de la "naturalización" renovada. Hegel, que siempre subraya el aspecto de *Er-Innerung*, del "retorno a sí mismo" del Espíritu desde la externalidad de la Naturaleza, no toma suficientemente en cuenta el movimiento opuesto de la externalización: el hecho de que el Espíritu que "vuelve a sí mismo desde la Naturaleza" es aún el Espíritu finito opuesto abstractamente a la Naturaleza, y, como tal, tiene que ser reconciliado con ella en otra vuelta de tuerca dialéctica... No obstante, se diría que Höle advierte el movimiento específicamente hegeliano, en el cual la internalización abstracta (el repliegue al interior del pensamiento) es acompañado por (es otro aspecto de) la afirmación de la externalidad no significativa, abstractamente opuesta al Sujeto. Desde luego,

11. En la interpretación de los grandes textos de la tradición filosófica hay que tener presente la posibilidad de encontrarse con el más astuto de los procedimientos, que consiste en postular precisamente una tesis o concepto que el autor rechaza de manera feroz: en esos puntos hay que preguntarse siempre si el filósofo está rechazando sencillamente la idea de otro, o en realidad *introduciéndola* con el pretexto de rechazarla. Tomemos por ejemplo el rechazo por Kant de la noción del "mal diabólico" (el mal elevado a la categoría del deber moral, es decir, no realizado por una motivación "patológica", sino solo "por el mal mismo"): ¿no está Kant rechazando una noción cuyo espacio conceptual solo se abre en virtud de su propio sistema filosófico? ¿no está luchando con la consecuencia más íntima, con el excedente insostenible de su propia filosofía? (Para introducir una comparación inesperada, ¿no se está comportando de alguna manera como la esposa proverbial que acusa al mejor amigo de su marido de haberle hecho propuestas, con lo cual no hace más que revelar el propio deseo sexual reprimido de ella.) Una de las matrices del "progreso" en la historia de la filosofía consiste en que el discípulo de un filósofo asume abiertamente y articula en plenitud la idea que el maestro introdujo como objeto de rechazo polémico (este es el caso de Schelling y su teoría del mal, en relación con Kant).



el ejemplo político clásico es el del Imperio Romano, en el cual el Sujeto se retira desde la *Sittlichkeit* de la polis griega a la libertad interior abstracta y, por esa misma razón, la externalidad afirma su derecho en la forma del poder estatal del Imperio, experimentado por el Sujeto como un poder externo en el cual él ya no reconoce su propia sustancia ética.

Por supuesto, la forma más elemental de la externalización del Espíritu es el lenguaje: Hegel subraya una y otra vez que nuestra experiencia interna solo puede albergar las huellas de los sentidos externos y adquirir las formas de un pensamiento puro si vuelve a externalizarse en un signo vacío: sólo pensamos con palabras, con el lenguaje. Lo mismo ocurre con las costumbres en general: las costumbres constituyen el trasfondo necesario, el espacio de nuestra libertad social. Y otro tanto sucede con la sustancia social en sí, con el orden positivo de la *Sittlichkeit*, el "gran Otro" lacaniano, que es precisamente nuestra "segunda naturaleza": el "espíritu objetivo", la renovada naturalización o externalización del espíritu.<sup>12</sup>

Charles Taylor aborda a Hegel poniendo énfasis en la dialéctica histórica como el único aspecto que vale la pena rescatar de la obra de ese filósofo, en abierta oposición a la reconstrucción sistemática de Höffe. También Taylor<sup>13</sup> trata de desplegar la inconsistencia interior de la lógica hegeliana de la externalización de la Idea. Según él, el Espíritu hegeliano tiene dos encarnaciones: pone su presupuesto, sus condiciones de existencia, y también se expresa en su

12. Además hay que oponer esta externalidad del orden simbólico a la externalidad del *peu de réalité*, de un elemento positivo menor en el cual debe encarnarse el Otro para adquirir una actualidad plena: "el Espíritu es un hueso", el Estado como totalidad racional que se actualiza en el cuerpo del monarca, y así sucesivamente. En el Estado racional hegeliano, el rey o monarca tiene el papel de lo que Edgar Allan Poe denominó "el diablillo de la perversidad": cuando un criminal logra borrar totalmente las huellas de su delito, cuando no hay ningún "retorno sintomático de lo reprimido", ningún indicio que revele la presencia de la "otra escena" del crimen —es decir, cuando no existe ningún riesgo de que sea descubierto, cuando el camuflaje o la racionalización han funcionado perfectamente—, entonces el criminal siente un impulso irresistible a exhibir su acto públicamente, a vocear la verdad sobre su acción horrible. ¿No ocurre lo mismo con la deducción hegeliana de la monarquía? Precisamente cuando el edificio social alcanza la racionalidad completa de un Estado perfectamente organizado, esa racionalidad se paga con la necesidad de un suplemento que hay que postular como su cabeza, el elemento totalmente irracional del monarca hereditario, que es inmediatamente, por su naturaleza (es decir, debido a su origen biológico), lo que es "en la cultura", en los términos de su título simbólico.

13. Véase Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1975, pág. 92.

exterior corporal. En el caso del Espíritu Absoluto, las dos encarnaciones coinciden, mientras que en el hombre como ser finito están eternamente separadas: el hombre está siempre insertado en un conjunto de condiciones de existencia que no puede nunca internalizar plenamente, transformar en una expresión de su subjetividad; siempre subsiste un elemento de externalidad contingente.

Desde luego, a propósito de este punto pensamos en primer lugar en Schelling: lo esencial de la distinción que traza Schelling entre la existencia divina y su fundamento insuperable es que la brecha que separa por siempre la expresión respecto de las condiciones externas de existencia también rige para el Sujeto Absoluto, para el propio Dios; el propio Dios está inserto en un conjunto de condiciones que serán por siempre un Otro impenetrable. Por esta razón Schelling es el enigmático "mediador evanescente" entre el idealismo absoluto y el historicismo poshegeliano. Este pasaje desde el idealismo al historicismo ha sido quizá expresado del mejor modo por el célebre enunciado que se encuentra al principio de *El 18 de brumario*, de Marx, acerca de que los hombres crean la historia, pero no a partir de la nada ni en condiciones que hayan elegido ellos mismos: crean la historia en las condiciones que encuentran y que les son impuestas. Hay aquí un claro contraste con (una cierta imagen de) el idealismo hegeliano, con la afirmación de que la Idea absoluta actúa como el Sujeto que pone la totalidad de su contenido y de tal modo se actualiza por sí mismo, sin que lo limite ningún presupuesto externo contingente, es decir, al margen de la temporalidad, la contingencia y la finitud. No obstante, entre el idealismo absoluto y el historicismo postidealista surge la posición singular de Schelling como mediador evanescente: Schelling retiene al Absoluto como Sujeto (habla de Dios, no del hombre) pero no obstante le aplica el postulado fundamental de la temporalidad-contingencia-finitud, de modo que lo que afirma en última instancia es que Dios creó el universo, pero no de la nada, sino en las condiciones previas que le fueron impuestas (desde luego, esas condiciones son lo real insondable del fundamento de Dios, eso que en el propio Dios no era todavía Dios).<sup>14</sup>

El error de Taylor consiste en que duplica el concepto de Sujeto, por un lado como subjetividad humana (finito, atrapado en la brecha entre lo presupuesto y la expresión) y por otro lado como un monstruo espectral llamado "Sujeto Absoluto", el Espíritu (*Geist*), Dios o, como dice Taylor (de un modo que no es

14. Recuérdese la caracterización irónica convencional de alguien como "un genio relativo": se es o no se es un genio; "genio" no es un atributo que permita niveles o gradaciones. Del mismo modo, Schelling califica a Dios de "relativamente Absoluto": es el Amo y Creador absoluto, pero su poder absoluto se encuentra, sin embargo, limitado por lo que aún no es Dios en él.

en absoluto hegeliano), "Espíritu cósmico", del cual la (auto)conciencia del sujeto humano finito no es más que un mero "vehículo". De modo que terminamos en una escisión entre dos Sujetos (el Sujeto Absoluto infinito, y el Sujeto humano finito), en lugar de la identidad especulativa propiamente dialéctica entre la sustancia infinita y el Sujeto como agente de la finitud/apariencia/escisión: "la sustancia es Sujeto" significa que la escisión que separa al Sujeto respecto de la sustancia, del inaccesible "en sí" que está más allá de la realidad fenoménica, es inherente a la sustancia misma. En otras palabras, el punto clave es no leer la proposición hegeliana de que "la sustancia es Sujeto" como una afirmación directa de identidad, sino como un ejemplo de (quizá como *el* ejemplo) "juicio infinito", al igual que "el Espíritu es un hueso". No se trata de que la sustancia (el fundamento último de todas las entidades, el Absoluto) no es un fundamento presubjetivo sino un Sujeto, un agente capaz de autodiferenciación, que pone su otredad y después se la reapropia, etcétera: "Sujeto" es el nombre de la agencia no-sustancial de la fenomenalización, la apariencia, la "ilusión", la escisión, la finitud, el entendimiento, y así sucesivamente; concebir la sustancia como sujeto implica precisamente que la escisión, la fenomenalización, etcétera, son inherentes a la vida del propio Absoluto. No hay ningún Sujeto Absoluto; el Sujeto como tal es relativo, está atrapado en su autodivisión, y como tal es inherente a la sustancia.

En contraste con esta identidad *especulativa* de sustancia y Sujeto, la idea de su identidad *directa* supone la duplicación de los Sujetos, la cual reduce de nuevo la subjetividad propiamente dicha a la condición de accidente ("vehículo") del absoluto sustancial, de un Otro que habla "a través" de los Sujetos humanos finitos. Esto también sugiere la concepción falsa, pseudohegeliana, de un proceso en el cual su Sujeto el ("espíritu cósmico"), pone su externalidad, se aliena respecto de sí mismo, para recuperar su integridad en un nivel superior: el presupuesto desorientador es en este caso la idea de que el Sujeto del proceso está de algún modo dado desde el principio, no es engendrado por el proceso mismo de escisión de la sustancia.

Se puede decir lo mismo apelando a los dos diferentes modos de interpretar la situación del Sujeto que enfrenta el excedente insondable de una Cosa que se sustrae a su captación simbólica reflexiva. El modo *sustancialista* de lectura se limita a sostener que nuestra capacidad (de Sujetos finitos) para aprehender el objeto siempre se ve desbordada *a priori*: hay algo en el objeto que se resiste por siempre a su translucción en nuestra red conceptual (la reiterada observación sobre la "preponderancia de lo objetivo" que Adorno incluye en su *Dialéctica negativa*). ¿En qué consiste este excedente? ¿No es posible que lo que elude nuestra captación, lo que "es en el objeto más que el objeto mismo", sean los vestigios de lo que, en la historia pasada, ese "objeto" (por ejemplo, una situación histó-

rica que el Sujeto intenta analizar) *podría haber llegado a ser* pero no fue? Aprehender una situación histórica "en su devenir" (como diría Kierkegaard) no es percibirla como un conjunto positivo de rasgos ("el modo como son realmente las cosas") sino discernir en ella los vestigios de los intentos frustrados de "emancipación". (Desde luego, aludo a la concepción de Walter Benjamin de la mirada revolucionaria que percibe el acto revolucionario real como la repetición redentora de pasados intentos emancipatorios frustrados.) Sin embargo, en este caso, la "preponderancia de lo objetivo", de lo que en Cosa clude nuestra captación, ya no es el excedente de su contenido positivo por sobre nuestras capacidades cognitivas sino, por el contrario, *su falta*, es decir, las huellas de los fracasos, las ausencias inscriptas en su existencia positiva. Aprehender la Revolución de Octubre "en su devenir" significa discernir el tremendo potencial emancipatorio que fue simultáneamente suscitado y aplastado por su actualidad histórica. En consecuencia, este exceso/falta no es la parte de lo objetivo que desborda las capacidades cognitivas del Sujeto, sino que consiste en las huellas del propio Sujeto (sus esperanzas y deseos aplastados) en el objeto, de modo que lo realmente "insondable" en el objeto es la contrafaz o el correlato del núcleo más íntimo del propio deseo del Sujeto.

#### LA ELECCIÓN FORZADA HEGELIANA

Estas paradojas nos proporcionan una clave de la oposición hegeliana entre la universalidad "concreta" y la universalidad "abstracta". Hegel fue el primero en elaborar el concepto propiamente moderno de *individuación a través de una identificación secundaria*. Al principio, el Sujeto está inmerso en una forma de vida particular, en la cual ha nacido (la familia, la comunidad local). El único modo que tiene de arrancarse a esa comunidad "orgánica" primordial consiste en cortar sus lazos con ella y afirmarse como un "individuo autónomo", cambiando su adhesión fundamental, reconociendo la sustancia de su ser en otra comunidad, una comunidad secundaria, que es universal y al mismo tiempo "artificial", no ya "espontánea" sino "mediada", sostenida por la actividad de Sujetos libres independientes (nación *versus* comunidad local; la profesión, en el sentido moderno de empleo en una gran empresa anónima, *versus* la relación personal entre un aprendiz y el maestro artesano; la comunidad académica *versus* la sabiduría tradicional transmitida de generación en generación, y así sucesivamente, hasta el caso de la mujer que para criar a su hijo confía más en los manuales que en los consejos de su propia madre). Este pasaje de la identificación primaria a la secundaria no implica una pérdida directa de las identificaciones primarias: lo que sucede es que las identificaciones primarias sufren una especie de transua-



tanciación; comienzan a funcionar como la forma de aparición de la identificación secundaria universal (por ejemplo, precisamente por ser miembro de una buena familia yo contribuyo al funcionamiento adecuado de mi Estado-nación). En esto reside la diferencia hegeliana entre la universalidad abstracta y la universalidad concreta: la identificación universal secundaria es "abstracta" en cuanto se opone directamente a las formas particulares de la identificación primaria: es decir, en cuanto obliga al Sujeto a renunciar a sus identificaciones primarias; se vuelve "concreta" cuando reintegra las identificaciones primarias, transformándolas en los modos de aparición de la identificación secundaria.

La tensión entre las universalidades abstracta y concreta era claramente discernible en el precario *status* social de la Iglesia Cristiana primitiva: por un lado estaba el celo de los grupos radicales que no consideraban posible combinar la verdadera actitud cristiana con el espacio existente de relaciones sociales predominantes, y por lo tanto le planteaban una seria amenaza al orden social; por otro lado había intentos de conciliar el cristianismo con la estructura de dominación existente, de modo que los cristianos pudieran participar en la vida social; ocupar un lugar en ella (como siervos, campesinos, artesanos, señores feudales...) sin dejar de ser buenos cristianos: desempeñar esos roles sociales determinados no solo parecía compatible con los deberes del cristiano, sino que incluso era percibido como un modo específico de cumplir con el deber universal de ser cristiano.

A primera vista, las cosas parecen claras e inequívocas: el filósofo de la universalidad abstracta es Kant (y, tras los pasos de Kant, Fichte): en la filosofía de Kant, lo universal (la ley moral) funciona como el *Sollen* abstracto, lo que "debe ser" y que, como tal, tiene un potencial terrorista/subversivo: lo universal representa una demanda imposible/incondicional, cuyo poder negativo está destinado a socavar alguna totalidad concreta; contra esta tradición de la universalidad abstracta/negativa opuesta a su contenido particular, Hegel subraya que la universalidad verdadera se actualiza en la serie de determinaciones concretas percibidas por el punto de vista abstracto del entendimiento como el obstáculo a la plena realización de lo universal (por ejemplo, el deber moral universal se actualiza, se vuelve efectivo, a través de la riqueza concreta de las pasiones y luchas humanas particulares que Kant menospreciaba como obstáculos "patológicos").

Pero, ¿es todo esto realmente tan simple? Para no interpretar de manera errónea el verdadero sabor hegeliano de la oposición entre las universalidades abstracta y concreta, debemos realizar su "cruza" con otra oposición, la trazada entre la universalidad positiva como mero vehículo indiferente/neutro de la coexistencia de su contenido particular (la "universalidad muda" de una especie definida por lo que todos sus miembros tienen en común) y la universalidad en su existencia en acto, que es *individualidad*, la afirmación del Sujeto como único

e irreductible a la totalidad concreta particular en la cual está inserto. En el lenguaje de Kierkegaard, esta diferencia es la que existe entre el ser positivo de lo universal y la "universalidad en devenir": el reverso de lo universal, como vehículo/contenedor apaciguador neutro de su contenido particular es lo universal como el poder negativo que socava la firmeza de toda constelación particular, y este poder entra en la existencia en la forma de la autocontracción egotista absoluta del individuo, su negación de todo contenido determinado. La dimensión de la universalidad solo se actualiza (o, para decirlo en términos hegelianos, solo se vuelve "para sí") al "entrar en la existencia" como *universal*, es decir, oponiéndose a todos sus contenidos particulares, ingresando en una "relación negativa" con su contenido particular.

Con respecto a la oposición entre la universalidad abstracta y la universalidad concreta, esto significa que el único camino hacia una verdadera universalidad concreta pasa por la plena afirmación de la negatividad radical, por medio de lo cual lo universal niega todo su contenido particular: a pesar de las apariencias desorientadoras, la forma predominante de la universalidad abstracta es la "universalidad muda" del contenedor neutro del contenido particular. En otras palabras, una universalidad solo puede volverse concreta dejando de ser un vehículo neutro-abstracto de su contenido capitular, e *incluyéndose entre sus subespecies particulares*. Paradójicamente, esto significa que el primer paso hacia una universalidad concreta es la negación radical de todo el contenido particular: solo a través de esa negación adquiere existencia lo universal, se vuelve visible "como tal". En este punto recordamos el análisis hegeliano de la frenología, con el que concluye el capítulo dedicado en la *Fenomenología* a la "observación de observar la razón". Hegel recurre a una metáfora explícitamente fálica para explicar la oposición de las dos posibles lecturas de la proposición "el Espíritu es un hueso": la lectura reduccionista del materialismo vulgar, según la cual la forma de nuestro cráneo determina real y directamente los rasgos de nuestra mente, y la lectura especulativa, según la cual el espíritu es lo bastante fuerte como para afirmar su identidad con el material más absolutamente inerte, y superarlo, que ni siquiera la materia más inerte puede sustraerse al poder de mediación del espíritu. La interpretación del materialismo vulgar se asemeja al enfoque que solo ve en el falo el órgano urinario, mientras que la interpretación especulativa sabe también discernir en él la función muy superior de la fecundación (es decir, precisamente la "concepción" como anticipación biológica del "concepto").

En un primer enfoque, estamos ante el conocido movimiento elemental de la *Aufhebung* (la superación que anula y conserva al elemento superado): es preciso atravesar lo inferior para llegar una vez más a lo más alto, a la totalidad perdida (hay que perder la realidad inmediata en la autocontracción de la "noche del mundo" para recobrar esa realidad como "puesta", mediada por la actividad sim-

bólica del Sujeto; hay que renunciar al todo orgánico inmediato y someterse a la actividad mortificante del entendimiento abstracto para recobrar la totalidad perdida en un nivel mediado superior, como la totalidad de la razón). Este movimiento parece constituir un blanco ideal para la crítica convencional: sí, es cierto que Hegel reconoce el horror de la autocontracción psicótica y su "pérdida de la realidad"; sí, es cierto que reconoce la necesidad del desmembramiento abstracto, pero solo como un paso, un desvío de la ruta triunfante que, según la inexorable necesidad dialéctica, nos retrotrae al todo orgánico reconstituido... Nosotros sostenemos que esa es una interpretación *errónea* del argumento de Hegel:

La *profundidad* que el Espíritu engendra desde dentro (pero solo en cuanto subsiste su conciencia de pensamiento-imagen en la cual se alberga) y la *ignorancia* de esta conciencia sobre lo que está realmente diciendo, son la misma conjunción de lo alto y lo bajo que, en el ser vivo, la Naturaleza expresa ingenuamente cuando combina el órgano de la más alta realización, el órgano de la generación, con el órgano de la micción. El juicio infinito, en cuanto infinito, sería la realización de la vida que se incluye a sí misma; la conciencia del juicio infinito que sigue en el nivel de pensar en imágenes se comporta como la micción.<sup>15</sup>

La lectura atenta de este pasaje permite advertir claramente que Hegel *no dice* que la actitud especulativa correcta sea escoger la fecundación, en contraste con la visión empirista vulgar, que solo ve la micción. La paradoja consiste en que *la elección directa de la fecundación es el modo infalible de pasarla por alto*: no se puede elegir directamente el "verdadero significado"; *es preciso comenzar por la elección "equivocada"* (de la micción): el verdadero significado especulativo solo surge a través de la lectura reiterada, como efecto secundario o subproducto de la primera lectura "errónea".<sup>16</sup>

15. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pág. 210. En una nota al pie, el traductor (A. V. Miller) llama la atención sobre el pasaje de la *Filosofía de la Naturaleza* en el cual Hegel afirma la misma identidad: "En muchos animales, los órganos de la expresión y los genitales, las partes superiores e inferiores de la organización animal, están íntimamente conectados: del mismo modo que con la boca hablamos y besamos, y por otro lado comemos, bebemos y escupimos".

16. Le debo este preciso señalamiento a Mladen Dolar; véase "The Phrenology of Spirit", en Joan Copjec (comp.), *Supposing the Subject*, Londres, Verso, 1994.

Existe un claro paralelismo entre esta necesidad de realizar la elección errónea para alcanzar el resultado correcto (escoger la "micción" para llegar a la "fecundación"), por un lado, y por el otro la estructura de un chiste ruso de la época socialista: un tal Rabinovich quería enigrar de la Unión Soviética por dos razones: "En primer lugar, temo que si se desintegra el orden socialista, por todos los crímenes comunistas nos culpen a nosotros, los judíos". Entonces,

Lo mismo se aplica a la vida social, en la cual la elección directa de la universalidad concreta de un mundo vital ético particular solo puede terminar en una regresión a la sociedad orgánica premoderna, que niega el derecho infinito a la subjetividad como rasgo fundamental de la modernidad. Puesto que el Sujeto-ciudadano de un Estado moderno ya no puede aceptar su inmersión en algún rol social particular que le asigne un lugar determinado en el todo social orgánico, el único camino a la totalidad racional del Estado moderno pasa por el horror del terror revolucionario: hay que desgarrar implacablemente las coacciones de la universalidad concreta orgánica premoderna, y afirmar plenamente el derecho infinito de la subjetividad en su negatividad abstracta. En otras palabras, lo que dice Hegel en su mercedamente célebre análisis del terror revolucionario en la *Fenomenología* no es que el proyecto revolucionario involucraba la afirmación unilateral directa de la razón universal abstracta, y estaba como tal condenado a perecer en una furia autodestructiva, puesto que no podía organizar la transposición de su energía revolucionaria a un orden social concreto, estable y diferenciado. Esa es una idea más bien obvia, pero lo que Hegel señala es el enigma de que, a pesar de que el terror revolucionario era un atolladero histórico, teníamos que pasar por él para llegar al Estado racional moderno... Vemos ahora hasta qué punto estaban equivocados los hegelianos conservadores ingleses de fines del siglo XIX (Bradley y otros), quienes interpretaban que la lógica social de la universalidad concreta de Hegel exigía la identificación de cada individuo con su puesto específico en el todo definido y jerárquico del cuerpo social global. Esto es precisamente lo que queda excluido por el concepto moderno de subjetividad.

En otras palabras "concebir lo Absoluto no solo como sustancia, sino también Sujeto" significa que, cuando enfrentamos la elección radical entre el todo orgánico y la "locura" del rasgo unilateral que disloca al todo y lo arroja a un desequilibrio dañino, esta elección tiene la estructura de la elección forzada, es decir que hay que escoger la "locura" unilateral contra el todo orgánico. Ante la elección entre el cuerpo social orgánico premoderno y el terror revolucionario que desencadena la fuerza destructiva de la negatividad abstracta, *hay que elegir el terror*: solo de este modo podemos crear el terreno para la nueva conciliación posrevolucionaria entre las exigencias del orden social y la libertad abstracta del individuo. La monstruosidad del terror revolucionario es un mediador evanes-

el burócrata que lo escucha exclama: "¡Nada cambiará en la Unión Soviética! ¡Tenemos socialismo para siempre!". A lo cual Rabinovich responde: "Esa es mi segunda razón". También en este caso, el único modo de llegar a la verdadera razón consiste en pasar primero por la razón errada.

cente absolutamente indispensable: este estallido de negatividad radical que socavó el antiguo orden establecido, borró el pizarrón, por así decirlo, para inscribir el nuevo orden racional del Estado moderno.<sup>17</sup> Lo mismo vale respecto del par *Sittlichkeit/Moralität*: la oposición entre la inmersión del Sujeto en su mundo vital social concreto, y su oposición moral individualista/universal abstracta a ese universo concreto heredado; ante esta opción hay que escoger la *Moralität*, es decir, el acto del individuo que, en nombre de una universalidad más amplia, socava el orden positivo determinado de *mores* que define su sociedad (Sócrates *versus* la totalidad concreta de la ciudad griega; Cristo *versus* la totalidad concreta de los judíos). Hegel tiene plena conciencia de que la forma positiva en la cual esa universalidad abstracta adquiere existencia actual es la violencia extrema: el reverso de la paz interior de la universalidad es la furia destructiva respecto de todo contenido particular, es decir que la universalidad “en devenir” es lo opuesto al vehículo neutro pacífico de todo contenido particular. Solo de este modo puede la universalidad volverse “para sí”; solo de este modo puede tener lugar “el progreso”.

Podemos entonces determinar con precisión el momento en que “Hegel se convirtió en Hegel”: solo cuando renunció a la visión estética/griega de la totalidad social orgánica de la *Sittlichkeit* (la cual encontró su expresión más articulada en *System der Sittlichkeit*, 1802-1803, un texto de publicación póstuma que apunta definitivamente a lo que más tarde se desarrolló como concepción “orgánica”, corporativa-organicista, profascista, de la sociedad), es decir, cuando llegó a la plena conciencia de que la única ruta a la verdadera totalidad concreta consiste en que, en toda opción directa entre la negatividad abstracta y un todo concreto, el individuo elija la negatividad abstracta. Este desplazamiento se puede detectar con la mayor claridad en la oscilación del joven Hegel acerca del cristianismo: Hegel se convirtió en Hegel al suscribir plenamente el *skandalon* (abstractamente negativo) de la emergencia irruptiva de Jesús: cuando renunció a la esperanza nostálgica de un retorno a una nueva versión de las *mores* griegas como solución del problema de la modernidad.

En este sentido, la “reconciliación” del Hegel maduro sigue siendo totalmente ambigua: es la reconciliación de una escisión (la curación de la herida del cuerpo social), y también la reconciliación *con* esa escisión como precio necesario de la libertad individual. Con respecto a la política, uno se siente tentado de

17. Para decirlo en los términos de Ernesto Laclau –antagonismo *versus* estructura de diferencias–, para Hegel todo sistema de diferencias (toda estructura social positiva) se basa en una lucha de fuerzas antagónicas, y la guerra es el retorno de la lógica antagónica del “Nosotros contra Ellos”, que siempre amenaza a cualquier estructura de diferencias.

invertir el mito convencional sobre el joven Hegel revolucionario que, en sus últimos años, traicionó sus orígenes subversivos y se convirtió en el filósofo estatal ensalzador del orden existente como encarnación de la razón, como el “Dios existente en acto”: más bien, el proyecto “revolucionario” del joven Hegel, por lo menos desde la perspectiva actual, anunciaba la “estetización fascista de la política”, el establecimiento de un nuevo orden orgánico que aboliría a la individualidad moderna; pero Hegel se convirtió en Hegel en virtud de su insistencia en la afirmación inevitable del “infinito derecho del individuo”, en el hecho de que la senda a la “universalidad concreta” tiene que pasar por la plena afirmación de la “negatividad abstracta”.

Otro modo de discernir este pasaje desde el Hegel prehegeliano al “Hegel que se convirtió en Hegel” consiste en prestar atención a un cambio pequeño pero significativo que el filósofo introduce en su descripción de la estructura social. En *System der Sittlichkeit*, la sociedad está dividida en tres estados, cada uno de los cuales supone una posición ética específica: el campesinado tiene la actitud del impulso prerreflexivo, de la inmersión en la sustancia; los empresarios, la clase burguesa (la sociedad civil propiamente dicha, la industria, el intercambio), presenta la actitud reflexionada de la competencia y el logro individuales; la aristocracia, la clase universal, que conduce la vida política y va a la guerra, está dispuesta a arriesgar la vida cuando es necesario. Es significativo que, después de que “Hegel se convirtiera en Hegel”, la clase universal dejó de ser la aristocracia (puesto que los aristócratas eran terratenientes, aparecían incluidos en el campesinado); la clase universal pasó a ser la burocracia estatal ilustrada. El punto clave de este cambio reside en que, en adelante, no solo la aristocracia, sino cualquier individuo de cualquier clase podía ser movilizado para ir a la guerra: la negatividad absoluta, el riesgo de muerte que disuelve todos los apegos fijos a un contenido determinado, dejó de ser el privilegio de una clase específica, para convertirse en un derecho/obligación universal de todos los ciudadanos. Por encima y más allá de su lugar específico en el cuerpo social, todo ciudadano participaba entonces en la negatividad abstracta/absoluta: ningún individuo quedaba completamente delimitado por lo que lo reducía a su lugar particular en el edificio social.<sup>18</sup>

18. Quizás el problema que plantea esta articulación triádica del edificio social consiste en que Hegel intenta comprimir en un orden sincrónico tres principios globales diferentes de la organización social: (1) el principio premoderno campesino-feudal que, en el feudalismo, estructura a toda la sociedad (incluso los artesanos están organizados en gildas y órdenes, y no operan en un mercado libre; el poder estatal es paternalista e involucra una confianza ingenua prerreflexiva de los súbditos en el derecho divino del rey); (2) el principio moderno liberal, de

Por ello, en el pasaje de la introducción a la *Fenomenología* que hemos citado extensamente en el capítulo 1, Hegel saluda al *entendimiento* (y no a la razón), a su poder infinito para quebrar cualquier vínculo orgánico, para abordar como separado lo que está en principio unido y solo tiene existencia real como parte de su contexto concreto; en este caso, "entendimiento" es otro nombre de lo que hemos denominado "imaginación presintética", el poder de la imaginación para disipar cualquier todo orgánico, el poder que precede a la *synthesis* de la imaginación cuya expresión superior es el *logos* (como le agradaba señalar a Heidegger, en griego antiguo *legen* significa también "recoger, reunir"). Por ello están absolutamente lejos de Hegel quienes abogan por la sumisión voluntaria del Sujeto y su aceptación del lugar propio en el seno de la totalidad concreta del orden sustancial: la existencia misma de la subjetividad involucra la elección "falsa", "abstracta" del mal, del crimen, es decir, un gesto excesivo unilateral que desequilibra el orden armonioso del todo. ¿Por qué? Porque esa elección arbitraria de algo trivial e insustancial, ese ejercicio de capricho total no basado en buenas razones ("Lo quiero porque lo quiero") es paradójicamente el único modo que tiene lo universal de afirmarse "para sí", contra todo contenido particular determinado.

Esta entrada en la existencia de lo universal "como tal", en distinción con-

---

mercado, de la sociedad civil, que también determina el modo de funcionamiento de la vida campesina (la agricultura aparece organizada como una rama de la producción industrial) y la superestructura política (el Estado se reduce a un Estado policial, como "vigilante nocturno" que garantiza las condiciones legales y político-policiales de la vida civil); (3) la lógica planificada del socialismo estatal, en la cual la burocracia del Estado, como clase universal, intenta gobernar toda la producción, incluso la agricultura (no sorprende que el mayor esfuerzo del estalinismo, como expresión suprema de esta tendencia, haya sido el de aplastar al campesinado, con su actitud prerreflexiva de confianza ingenua).

¿Es posible mediar efectivamente estos tres principios en un "silogismo de la sociedad" completo y estable? El problema reside en que cada uno de ellos está a su vez escindido, atrapado en la tensión de elementos antagónicos que introduce la dimensión propiamente política: el orden orgánico arcaico se puede convertir en violencia populista fascista contra "ellos"; el liberalismo está dividido entre un *laissez faire* conservador y una posición activista de *égalité*; el socialismo de Estado genera como reacción la autoorganización espontánea de las bases. Por lo tanto, estos tres principios requieren (o involucran) un principio más, el cuarto: precisamente, el principio de *la política como tal*, del antagonismo social, de la desestabilización democrática del cuerpo social articulado. Este principio encuentra expresión de tiempo en tiempo en formas diferentes de democracia "espontánea" o "directa" (por ejemplo, los consejos obreros en el torbellino de fines de la Primera Guerra Mundial, o en los "foros" democráticos de la desintegración del socialismo). Véase una exposición más detallada de esta concepción de lo político *infra*, en el capítulo 4.

trastante con todo contenido determinado, este violento respaldo unilateral a algún rasgo abstracto, que lo arranca de su contexto vital concreto y por lo tanto involucra la mortificación del todo orgánico de la vida, es el momento de la actualización del Sujeto contra el orden sustancial equilibrado. Por lo tanto, está profundamente desubicado el miedo a que el movimiento dialéctico hegeliano genere una negatividad "demasiado fuerte" como para que sea posible reinserarla en el ciclo de la mediación dialéctica: el hecho de que "la sustancia sea [también concebida como] Sujeto" significa que esa explosión de la unidad orgánica es lo que *siempre sucede* en el curso del proceso dialéctico, y la nueva unidad mediada ulterior de ningún modo indica un retorno, en "un nivel superior", a la unidad inicial perdida: en la totalidad mediada recién reinstalada encontramos una unidad *sustancialmente distinta*, una unidad basada en el poder destructor de la negatividad, una unidad en la cual *esta negatividad en sí asume una existencia positiva*.

Quizá sea esta la fuente de la tensión irresuelta con la que concluye la *Lógica* de Hegel, la tensión entre vida y conocimiento como los dos paradigmas de la Idea absoluta: en la vida, lo particular está aún inmerso en lo universal, de modo que la vida es un sistema dinámico en el cual lo universal se reproduce por medio del proceso incesante del surgimiento y desaparición de sus momentos particulares, un sistema que se mantiene vivo gracias a la propia dinámica perpetua del automovimiento de sus partes constitutivas. No obstante, ese sistema, en el cual lo universal es el poder que se expresa en la producción incesante de la riqueza de sus momentos particulares, es todavía una "sustancia dinamizada", no involucra una subjetividad propiamente dicha. En los términos de Taylor (no totalmente adecuados), tenemos aquí la oposición entre el aspecto "expresivista"/productivo del Absoluto (la vida como *causa sui* que se reproduce y "se expresa" a través del proceso infinito de la generación y la corrupción de sus momentos), y su aspecto "cognitivo" (el Absoluto que solo se actualiza a través de su pleno autoconocimiento). ¿Cómo vamos a conciliar estos dos términos?

La primera paradoja es que la actividad está del lado de la sustancia (el poder generador "expresivista"), y la pasividad está del lado del Sujeto (el Sujeto en cuanto conciencia toma pasivamente en cuenta lo que tiene lugar): la sustancia es *praxis*, intervención activa, mientras que el Sujeto es *teoría*, intuición pasiva. Tenemos aquí la oposición de *Sein* y *Sollen*, de la Verdad y el Bien; sin embargo, a diferencia del modo convencional de conceptualizar esta oposición (la intuición pasiva de la sustancia según Spinoza, *versus* el Sujeto activo fichteano, que pone espontánea y autónomamente la totalidad del contenido objetivo), Hegel conecta los cuatro términos en una red entrecruzada: la productividad expresiva está del lado de la sustancia spinoziana que constantemente realiza el Bien dando forma activamente a la realidad, mientras que la actitud fundamen-

tal del Sujeto es la del conocer: el Sujeto intenta establecer lo que es verdadero, discernir los contornos de la objetividad.

Hegel era un idealista alemán y, desde luego, creía que la solución estaba en un conocimiento espontáneo, es decir, que era en sí mismo una *praxis* generadora de sus objetos, *pero no* en el sentido (fichteano) de la "intuición intelectual", de un conocimiento que produciría directamente a sus objetos, ni tampoco en el sentido kantiano, un tanto más débil, que postula el conocimiento como trascendentalmente constitutivo de sus objetos. Nos sentimos incluso tentados a decir que Hegel optó precisamente por la solución opuesta: en el nivel del contenido sustancial, "todo ya se ha producido", de modo que el conocimiento se limita a tomarlo en cuenta (es un acto puramente formal que registra el estado de cosas); pero, precisamente como gesto puramente formal de "tomar en cuenta" lo que "en sí" ya está allí, el conocimiento es performativo y genera la actualización del Absoluto. De modo que *no estamos* ante una nueva versión de la unión mística en la cual la actividad del Sujeto coincide con la actividad del Absoluto (el propio Dios), en la cual el Sujeto se experimenta como "vehículo del Absoluto" (en su mayor actividad es pasivo, puesto que es el Absoluto el efectivamente activo a través de él); esa unión mística sigue siendo la cima del "spinozismo dinamizado" de Schelling. Hegel dice lo contrario: *en mi mayor pasividad, ya soy activo*. Es decir que el mismo "repliegue" pasivo por medio del cual el pensamiento "se separa", "se escinde" de su objeto, adquiere distancia respecto de él, se arranca con violencia del "flujo de las cosas", asumiendo la posición de un "observador externo"; este no-acto es *el acto superior*, el poder infinito que introduce una brecha en el todo autoencapsulado de la sustancia.

Enfrentamos el mismo problema en la oposición entre la reflexión que "pone o ponente" y la reflexión "externa", del principio del Libro II de la *Lógica* de Hegel. La reflexión ponente es *ontológica*; conceptualiza la esencia como el poder productor/generador que "pone" la riqueza de las apariencias; la reflexión externa, en cambio, es *epistemológica*: representa la penetración reflexiva del Sujeto en el objeto del conocimiento, el esfuerzo por discernir, detrás del velo de los fenómenos, los contornos de su estructura racional subyacente (su esencia).<sup>19</sup> El atolladero fundamental de toda la "lógica de la esencia" consiste en que estos dos aspectos, el ontológico y el epistemológico, nunca se pueden sincronizar

19. Debe tenerse presente que todas las categorías de la reflexión involucran una referencia directa al Sujeto que conoce: por ejemplo, la diferencia entre la esencia y la apariencia solo existe para la mirada del Sujeto, que solo tiene acceso directo a la apariencia, y que entonces intenta penetrar hasta la esencia subyacente oculta debajo del velo. Véase Taylor, *Hegel*, págs. 257-259.

plenamente: ninguna solución puede resolver la oscilación entre los dos polos, ya que la apariencia es reducida a algo "meramente subjetivo" (la esencia de las cosas es un "en sí" inaccesible; lo que puedo contemplar es solo su apariencia ilusoria), o bien la esencia en sí queda subjetivada (la esencia oculta es en última instancia una construcción racional del Sujeto, el resultado de su trabajo conceptual": piénsese en la física contemporánea de las partículas subatómicas, en la cual los últimos elementos constitutivos de la realidad tienen el *status* de hipótesis altamente abstractas, de un puro presupuesto racional que nunca encontraremos fuera de la red teórica, en nuestra experiencia cotidiana). Una vez más, esta tensión no se resuelve mediante la inclusión de la reflexión interna en la estructura general de la actividad que se pone a sí misma del Absoluto, como un momento mediador de escisión y externalidad de la reflexión en sí: una entidad del *status* ontológico directo de la externalidad de la reflexión en sí: una entidad positiva y ontológicamente determinada solo puede emerger *como tal* en cuanto el Absoluto "es externo a sí mismo", en cuanto una brecha impide su actualización ontológica total.<sup>20</sup>

#### "LA UNIVERSALIDAD CONCRETA"

Advertimos ahora en qué sentido preciso la lógica de Hegel sigue siendo "trascendental" en la estricta acepción kantiana: es decir, en qué sentido su red conceptual no es meramente formal, sino constitutiva de la realidad en sí, cuyas estructuras categoriales describe. Lo que pone en movimiento el progreso dialéctico en la *Lógica* de Hegel es la tensión intrínseca en el *status* de toda categoría determinada/limitada: cada concepto es *necesario* (es decir, indispensable para concebir la realidad, su estructura ontológica subyacente) y al mismo tiempo *imposible* (es decir, inconsistente, que se refuta a sí mismo: en cuanto lo aplicamos plena y consecuentemente a la realidad, se desintegra o se convierte en su opuesto). Esta tensión/contradicción conceptual es simultáneamente el *quintus*

20. Este punto es también crucial para comprender adecuadamente la diferencia entre Hegel y Schelling: Hegel suscribía la crítica de Schelling al subjetivismo kantiano-fichteano, pero no dejaba de respaldar (por así decirlo) la fecundación contra la micción, es decir, la elección directa de la totalidad concreta contra la división subjetiva abstracta. Hegel "se convirtió en Hegel" al tomar conciencia de que toda elección entre la totalidad y la subjetividad abstracta que disuelve los vínculos orgánicos concretos de esa totalidad es en última instancia una elección forzada en la cual el Sujeto se ve obligado a elegirse a sí mismo, es decir, a la violencia destructiva unilateral que es el Sujeto.

*movens* fundamental de la realidad en sí: lejos de señalar el fracaso de nuestro pensamiento en la aprehensión de la realidad, la inconsistencia intrínseca de nuestro aparato conceptual constituye la prueba definitiva de que nuestro pensamiento no es solo un juego lógico, sino que llega hasta la realidad, expresando su principio estructurador intrínseco.

Desde luego, lo que explica esta superposición paradójica de la necesidad y la imposibilidad es el concepto de la universalidad autorreferencial fundada en su excepción constitutiva. ¿Por qué las monedas de cinco centavos son más grandes que las de diez centavos? ¿Por qué esta excepción a la regla general según la cual el volumen es proporcional al valor? Karel van het Reve, el célebre lingüista danés, estudioso de la literatura y crítico popperiano del psicoanálisis y la desconstrucción, ha formulado la lógica de esta regla y su excepción en la forma de lo que denomina irónicamente "la conjetura de Reve";<sup>21</sup> en el dominio de las reglas simbólicas, hay que *invertir* la lógica de la falsación o refutación de Popper; hay que buscar la excepción para *confirmar* la regla, y no para refutarla. Además de enumerar ejemplos de una multitud de actividades simbólicas, regidas por reglas (en el ajedrez tenemos como excepción el *enroque*, un movimiento que viola la lógica fundamental de las otras movidas posibles; en los juegos de cartas hay a menudo una combinación inferior excepcional que derrota a la superior, etcétera), el enfoque de Reve es sobre todo lingüístico: en gramática, se necesita una excepción particular para revelar (para hacernos sensibles a) la regla universal que no se aplica en ese caso: "Una regla no puede existir sin alguna excepción contra la cual puede distinguirse".<sup>22</sup> Estas excepciones suelen ser descartadas como *deponentia*, irregularidades "irracionales" debidas a la influencia de algún idioma extranjero de la vecindad o a la persistencia de formas lingüísticas anteriores. En latín, por ejemplo, cuando una forma verbal termina en *or*, por lo general indica una forma pasiva: *laudo* es "yo elogio", y *laudor*, "yo soy elogiado". Sin embargo, sorprendentemente, *loquor* no es "soy hablado", sino "yo hablo".

En términos hegelianos, esas excepciones son necesarias para que la regla deje de ser un "en sí" natural y se convierta en un "para sí": para que sea "advertida", percibida "como tal".<sup>23</sup> Por esta razón resulta insuficiente cualquier intento de explicar estas excepciones o violaciones invocando la influencia de idiomas

21. Véase Karel van het Reve, "Reves Vermutung", en *Dr. Freud and Sherlock Holmes*, Hamburgo, Fischer Verlag, 1994, págs. 140-151.

22. *Ibíd.*, pág. 149.

23. Lacan piensa en algo análogo al postular una correlación entre la "función fálica" universal y su excepción constitutiva.

vecinos o formas pasadas de la misma lengua: estas conexiones causales son sin duda exactas desde el punto de vista histórico; no obstante, para que sean *efectivas* deben satisfacer algunas necesidades intrínsecas del sistema *presente* (lo mismo que los lamentables "restos del pasado burgués" que se aducían en los países comunistas para justificar todas las calamidades del presente socialista, como si esos "restos" no desempeñaran un papel necesario en la inconsistencia de ese presente socialista, y no fuera ese presente el que los mantenía vivos). Los ejemplos abundan: la sociedad utilitaria burguesa necesita una aristocracia como excepción que revele su posición utilitaria básica, etcétera, etcétera, hasta la *erección* (del pene), que sirve como prueba y signo de potencia, precisamente en relación con el peligro inmanente del fracaso: la perspectiva de que *no se produzca*.<sup>24</sup>

Hay tres principales versiones de la relación entre lo universal y su contenido particular.

1. El concepto convencional de una universalidad neutra, indiferente a su contenido particular: el *cogito* cartesiano es la sustancia pensante neutra, común a todos los humanos, indiferente al género, y como tal fundamento filosófico de la igualdad política de los sexos. Desde esta perspectiva, el hecho de que, en las descripciones del *cogito* en la filosofía moderna, en realidad encontramos un predominio de los rasgos masculinos, es en última instancia una inconsistencia debida a las circunstancias históricas: en Descartes, Kant, Hegel y otros, el *cogito* sigue siendo un "proyecto inconcluso"; sus consecuencias no fueron pensadas hasta el final. (Cuando post-cartesianos como Malbranche repitieron que las mujeres no pueden pensar claramente y son mucho más vulnerables que los hombres a las impresiones de los sentidos, no hacían más que atenerse a los prejuicios de la realidad social de su época.)
2. La lectura marxista convencional, o interpretación "sintomal" crítico-ideológica, que debajo de la universalidad del *cogito* no solo discierne el

24. Otro ejemplo: ¿cómo llega una pareja a la decisión de casarse, de entrar en una relación permanente, afirmada en términos simbólicos? Por lo general, esa decisión *no se toma* al cabo de un período de ensayo y deliberación que determine la naturaleza armoniosa de las necesidades respectivas y los rasgos de carácter de los miembros de la pareja; suele ocurrir que un pequeño conflicto perturba la dicha de la vida en común, y los novios advierten la insignificancia de ese problema, infinitamente más débil que los lazos que los unen. El detalle perturbador me lleva a tomar conciencia de la profundidad de mi apego.



predominio de ciertos rasgos masculinos ("el *cogito* representa en realidad al individuo varón blanco patriarcal de clase alta"), sino que, en su versión más fuerte, sostiene incluso que *el gesto mismo de la universalización, de la cancelación de las diferencias particulares (la forma de la universalidad abstracta como tal) no es neutro respecto del género, sino intrínsecamente masculino*, puesto que define la actitud de dominación y manipulación del varón moderno, de modo que la diferencia sexual no solo representa la diferencia de las dos especies del género humano, sino que involucra dos modos distintos de funcionamiento de la misma relación entre lo universal y lo particular.

3. Pero existe una tercera versión, elaborada en detalle por Ernesto Laclau:<sup>25</sup> lo universal es vacío, pero precisamente como tal está desde siempre lleno, es decir, hegemonizado por algún contenido particular, contingente, que actúa como su sustituto. En síntesis, cada universal es el campo de batalla de una multitud de contenidos particulares que luchan por la hegemonía. (Si el *cogito* privilegia tácitamente a los hombres, en tanto opuestos a las mujeres, este no es un hecho eterno inscrito en su naturaleza, sino algo que puede modificarse en la lucha por la hegemonía.) Esta tercera versión se diferencia de la primera por no hacer lugar a ningún contenido del universal realmente neutro y, como tal, común a todas sus especies (no podemos definir algunos rasgos comunes a todos los seres humanos en absolutamente la misma modalidad): todo contenido positivo del universal es el resultado contingente de una lucha por la hegemonía; en sí mismo, el universal está absolutamente vacío.

Al aceptar esta tercera posición, debemos insistir en el *corte* operado en el contenido sustancial particular, el corte por medio del cual se establece el universal. Es decir que la paradoja del concepto propiamente hegeliano del universal consiste en que no es el marco neutro de una multitud de contenidos particulares, sino que por su propia naturaleza divide, escinde su contenido particular: el universal siempre se afirma en la forma de algún contenido particular que pretende encarnarlo directamente, excluyendo a todos los otros contenidos como meramente particulares.

¿Cuál es entonces la universalidad concreta hegeliana, si es que involucra un corte tan radical, si *no* es la articulación orgánica de un todo en el que cada ele-

25. Véase Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996. [Ed. cast.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.]

mento desempeña su parte única, particular pero irremplazable? Quizá nos ayude en este punto una referencia a la música. Tomemos el concepto de "concierto de violín". ¿Cuándo estamos ante una universalidad concreta en acto? Sencillamente, cuando no lo subdividimos en sus formas particulares (el concierto para violín clásico, los grandes conciertos románticos desde Mendelssohn hasta Sibelius, pasando por Tchaikovsky, etcétera), sino que concebimos sus "especies" o "etapas" como otros tantos intentos de aprehender (determinar, dar forma, luchar con) la universalidad misma del concepto. Es ya profundamente significativo que los conciertos para violín de Mozart impliquen una pequeña cuota de fracaso (por lo menos en comparación con sus altas normas y con sus conciertos para piano): no sorprende que su obra para violín y orquesta más popular sea la *Sinfonía concertante*, un extraño tipo de animal (aún no permite que el violín asuma un papel autónomo contra la orquesta, de modo que tenemos una sinfonía "concertante", y no un concierto para violín propiamente dicho).

Probablemente esto se debe al hecho, subrayado por Adorno, de que el violín, mucho más que el piano, es el instrumento musical fundamental y expresa la subjetividad: un concierto para violín solista, con su interacción entre el violín y la orquesta, representa quizá el intento musical fundamental para expresar lo que el idealismo alemán denominó la interacción entre el Sujeto y la sustancia; el fracaso de Mozart demuestra que su universo no era aún el de la afirmación radical de la subjetividad, como sí lo fue el universo de Beethoven. Pero, con el concierto N° 1 para violín y orquesta de Beethoven las cosas se vuelven más bien problemáticas: no sin razones, se lo acusó de que en el primer movimiento había acentuado la línea melódica principal de un modo excesivamente repetitivo, al borde del *kitsch* musical. En síntesis, el equilibrio entre el violín y la orquesta, entre el Sujeto y la sustancia, aparece ya perturbado por el exceso subjetivo. La réplica adecuada a este exceso es un concierto para violín y orquesta de Brahms (también el N° 1) que ha sido muy bien caracterizado como un "concierto *contra* el violín": el masivo peso sinfónico de la orquesta finalmente absorbe la voz solista del violín, luchando con él y aplastando su ímpetu expresivo, reduciéndolo a la condición de uno más de los elementos de la trama sinfónica. Tal vez el último eslabón de este desarrollo sea el "concierto para orquesta" de Bartók (es decir, solo para orquesta, sin que ningún instrumento se destaque como solista), un verdadero contrapunto al "concierto sin orquesta" de Schumann (la fórmula más exacta de su deslizamiento a la locura, es decir a la reclusión psicótica progresivamente privada del sostén en el "gran Otro", el orden simbólico sustancial). Lo que todos estos ejemplos tienen en común es que no solo son casos particulares del concepto universal del "concierto para violín", sino también intentos desesperados de elaborar una posición con respecto a la uni-

versalidad de ese concepto; en cada caso, el concepto universal es perturbado de un modo específico: repudiado, invertido, expulsado por el énfasis excesivo en uno de sus polos. En síntesis, nunca hubo un concierto para violín que “realizara plenamente su concepto” (“un diálogo que genere una tensión y reconciliación productiva entre el violín y la orquesta, el Sujeto y la sustancia”): en cada caso, algún obstáculo invisible impide esa plena realización del concepto. (Este obstáculo intrínseco que impide la actualización inmediata del concepto es otro nombre de lo Real lacaniano.) Tenemos aquí un ejemplo de la universalidad concreta hegeliana: un proceso o una secuencia de intentos particulares que no se limitan a ejemplificar el concepto universal neutro, sino que luchan con él, le dan un sesgo específico; el universal queda entonces totalmente enredado en el proceso de ejemplificación particular, es decir que esos casos, particulares en un sentido, deciden el destino del concepto universal en sí.<sup>26</sup>

A quienes aún recuerdan la elaboración antihegeliana realizada por Althusser del concepto de *sobredeterminación* como categoría clave de la dialéctica marxista, no les sorprenderá leer que a nuestro juicio la polémica de Althusser contra la concepción hegeliana de la universalidad estaba mal dirigida. Para Althusser, la principal característica de la *sobredeterminación* era que, en cada constelación particular, la universalidad de la que se trata está “sobredeterminada”, recibe un sabor o sesgo específico del conjunto singular de las condiciones concretas: en la dialéctica marxista, *la excepción sería la regla*, puesto que nunca encontramos la encarnación adecuada de la universalidad como tal. Ese rasgo que Althusser subrayaba es el mismo rasgo fundamental de la universalidad concreta hegeliana. De modo que no basta con sostener que la universalidad concreta se articula en una trama de constelaciones particulares, de situaciones en las cuales un contenido específico hegemona al concepto universal; también se debe tener presente que todas estas ejemplificaciones particulares de la universalidad llevan el sello de su fracaso final: cada una de las figuras históricas del concierto para violín es por sobre todo *el fracaso* en actualizar plena y adecuadamente el “concepto” del concierto para violín. La universalidad concreta hegeliana involucra entonces lo Real de alguna imposibilidad central: la universalidad es *concreta*, está estructurada como una trama de figuraciones particulares, precisamente porque nunca podrá adquirir una figura adecuada a su concepto. Por ello, como dice Hegel, el género universal es siempre *una de sus propias especies*: solo hay universalidad si existe una brecha, un agujero, en medio

26. Quizá la mejor formulación de este abismo vertiginoso en el que está atrapado el proceso dialéctico hegeliano sea la de Jean-Luc Nancy en su *Hegel. L'inquietude du négatif*, París, Hachette, 1997.

del contenido particular de esa universalidad, es decir, en la medida en que, entre las especies de un género, haya siempre una especie faltante, a saber: la especie que encarnaría adecuadamente a ese género.

“ANTES QUE NO QUERER NADA...”

La idea que mejor ilustra la necesidad de una elección “falsa” (unilateral, abstracta) en el curso de un proceso dialéctico es la de “apego obstinado”; este concepto totalmente ambiguo opera a lo largo de toda la *Fenomenología* de Hegel. Por un lado, representa el apego patológico a algún contenido particular (un interés, un objeto, un placer...) desdeñado por la conciencia moralista que juzga. Hegel está lejos de limitarse a condenar ese apego: subraya una y otra vez que constituye el *a priori* ontológico de un *acto*: el acto por medio del cual el héroe (el Sujeto activo) perturba el equilibrio de la totalidad socioética de las *mores* es siempre y necesariamente experimentado como un crimen por la comunidad. Por otra parte, un “apego obstinado” mucho más peligroso es el del Sujeto juzgador inactivo, patológicamente apegado a sus normas morales abstractas, en función de las cuales condena todo acto como criminal: ese aferramiento tenaz a las normas morales abstractas, que nos autorizaría a emitir juicio sobre toda subjetividad activa, es la forma final del Mal.

En cuanto a la tensión entre la particularidad étnica y el universalismo, el apego obstinado describe al mismo tiempo el apego del Sujeto a su identidad étnica particular (que no está dispuesto a abandonar en ninguna circunstancia) y una referencia directa a la universalidad abstracta, a lo que subsiste como marco estable e invariable en el cambio universal de todos los contenidos particulares. Desde luego, la paradoja propiamente dialéctica consiste en que, para que el Sujeto se extraiga del contenido sustancial de su totalidad étnica particular, el único camino es que se aferre a algún contenido idiosincrásico radicalmente contingente. Por esta razón, el apego obstinado es simultáneamente la resistencia al cambio-mediación-universalización y el operador de dicho cambio: cuando, con independencia de las circunstancias, me aferro obstinadamente a algún rasgo particular accidental con el que no estoy ligado por ninguna necesidad interna, este apego “patológico” me permite desprenderme de la inmersión en mi contexto vital particular. Esto es lo que Hegel llama el “infinito derecho de la subjetividad”: arriesgarlo todo, la totalidad de mi contenido sustancial, por algún rasgo idiosincrásico trivial que me importa más que cualquier otra cosa. Por lo tanto, la paradoja reside en el hecho de que solo puedo llegar a lo universal-para-sí mediante el apego obstinado a algún contenido particular contingente, que funciona como una “magnitud negativa”, como algo que es en

sí totalmente indiferente, cuyo significado reside por completo en el hecho de que da cuerpo a la voluntad arbitraria del Sujeto ("Quiero esto porque lo quiero", y cuanto más trivial sea este contenido, más afirmada quedará mi voluntad...). Desde luego, este rasgo idiosincrásico es en sí mismo contingente y carece de importancia: una metonimia del vacío, de la nada: querer esa X es un modo de "querer la nada".

Lo opuesto inmediato al apego obstinado como expresión suprema de la propia voluntad obstinada del Sujeto es la *disciplina*. El poder formador de la disciplina (precisamente por su dimensión traumática de obediencia a un ritual ciego, mecánico, carente de sentido) es crucial para el concepto hegeliano de la subjetividad. En sus *Gymnasialreden*, impartidas al final del año escolar cuando estaba al frente del Gimnasio de Nuremberg, Hegel insistió en la necesidad de la ejercitación mecánica en el servicio militar y en la enseñanza del latín. El extraño estatuto del latín tiene un interés especial: ¿por qué fue el latín, y no el griego, el idioma que se convirtió en la *lingua franca* de Occidente? El griego es el mítico "lenguaje de los orígenes", dotado de un significado total, mientras que el latín es una lengua de imitación, "mecánica", de segunda mano, en la cual ya se había perdido la riqueza significativa original (según Heidegger lo subraya reiteradamente), de modo que resulta sumamente importante que haya sido el latín, y no el griego, el vehículo universal de la civilización occidental.<sup>27</sup> ¿Por qué ocurrió esto?

No se trata sencillamente de que la ejercitación mecánica, la capacidad de obedecer a reglas carentes de significado, constituya la base para la ulterior actividad espiritual autónoma significativa (primero hay que aprender las reglas de la gramática y el trato social, acostumbrarse a ellas, para poder permitirse después una actividad creativa superior, libre) y sea subsecuentemente "superada" (*aufgehoben*), reducida a la condición de fundamento invisible de una actividad más alta. Lo esencial es que, sin esa externalización radical, sin ese sacrificio de todos los contenidos espirituales sustanciales externos, el Sujeto sigue enclavado en su sustancia, y no puede emerger como una pura negatividad autorreferencial. El verdadero significado especulativo de la ejercitación externa carente de significado reside en el abandono radical de todos los contenidos sustanciales interiores de mi vida espiritual; solo a través de ese abandono puedo emerger como el puro Sujeto de la enunciación, ya no apegado a ningún orden positivo, ya no arraigado en algún mundo vital particular. De modo que Hegel, al igual que Foucault, insiste en un vínculo estrecho entre disciplina y subjetivación, aunque con un sesgo ligeramente distinto: el Sujeto producido por las prácticas disciplinarias no es "el alma como la prisión del cuerpo", sino (si puedo arries-

27. Véase Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londres, Routledge, 1994, pág. 136.

garme a formularlo de este modo) precisamente un Sujeto sin alma, un Sujeto privado de la profundidad de su "alma".<sup>28</sup>

De modo que lo que dice Hegel es lo contrario de lo que se le suele atribuir: la actividad mecánica de la ejercitación sin sentido y la obediencia ciega nunca se puede superar totalmente en el ejercicio espiritual superior del sentido, no por el resto irreductible de inercia material, sino, por el contrario, precisamente para garantizar la autonomía del Sujeto con respecto a su contenido sustancial: la superación completa de la ejercitación mecánica en un contenido espiritual (en términos lacanianos: de la máquina simbólica en significado) equivaldría a la completa inmersión del Sujeto en la sustancia. En cuanto la ejercitación mecánica carente de sentido obliga al Sujeto a distanciarse de todo contenido sustancial, ese Sujeto se ve de tiempo en tiempo extraído de su inmersión autocomplaciente en la totalidad sustancial del significado, y confrontado con el vacío de la pura negatividad (ese, según Hegel es el papel de la guerra, que él considera necesaria precisamente porque involucra un sacrificio y una destrucción carentes de sentido, que socavan la complacencia de nuestra rutina cotidiana). Una vez más, hay que suplementar a Hegel con Lacan: lo que hace que el Sujeto soporte esa ejercitación sin sentido de la autodisciplina es el goce excedente que obtiene de ella. En otras palabras, el suplemento de ejercitación sin sentido es a la totalidad espiritual lo mismo que el suplemento de *objet petit a* con respecto al campo del significado: atestigüa el hecho de que Hegel no era un "idealista semiántico", que tenía plena conciencia de que el ámbito del significado nunca puede cerrarse y basarse en un círculo autorreferencial, sino que debe reposar sobre un resto indivisible de *goce* proporcionado por el ejercicio mecánico ciego. Este es también el caso por excelencia de la religión, en relación con el razonamiento filosófico. ¿No es la plegaria el ejemplo "superior" de la actividad mecánica, repetitiva, destinada a generar su propia satisfacción (es decir, goce), según el propio Hegel lo subraya en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*?

La ventaja de la explicación que da Hegel de las prácticas disciplinarias, con respecto a la explicación del mismo tema por Foucault, consiste en que, por así decirlo, Hegel describe la génesis trascendental de la disciplina respondiendo a la pregunta de cómo y por qué (lo que se convertirá en) el Sujeto ("el individuo" althusseriano), se somete voluntariamente a la disciplina formadora del poder. ¿Cómo y por qué se deja atar? La respuesta que da Hegel es que está operando el miedo a la muerte, al Amo absoluto: puesto que mi existencia corporal está sometida

28. En el ámbito del lenguaje, Hegel hace el mismo planteo con su concepto de la "memoria mecánica". Véase el capítulo 2 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1994.

tida a la corrupción natural, y ya que no puedo liberarme del cuerpo y negarlo totalmente, mi única alternativa es encarnar la negatividad. En lugar de negar directamente mi cuerpo, vivo mi existencia corporal como una permanente negativización, subordinación, mortificación, disciplinamiento del cuerpo... La vida de la disciplina formativa (lo que Hegel denomina *Bildung*) es entonces un esfuerzo tendiente a neutralizar en mí el exceso de sustancia vital, un esfuerzo por vivir mi vida real como si ya estuviera muerto, una defensa contra el deseo que "me hace sentir vivo". La figura positiva del Amo que efectivamente me oprime es en última instancia un sustituto de la negatividad radical de la muerte, el Amo Absoluto. Esto explica el atolladero del neurótico obsesivo, que organiza toda su vida en torno al momento aguardado de la muerte del Amo; cuando el Amo muera, él podrá finalmente vivir en plenitud, "disfrutar de la vida". Pero al morir realmente el Amo del obsesivo, ocurre exactamente lo contrario: el neurótico enfrenta el vacío de la muerte, el Amo Absoluto, que estaba al acecho debajo del Amo real.

Lo que Hegel sugiere, y que Lacan elaboró, es que esta renuncia al cuerpo, a los placeres corporales, produce un placer propio, que es precisamente lo que Lacan denomina "goce excedente". La perversión fundamental de la economía libidinal humana consiste en que, cuando se prohíbe y reprime alguna actividad placiente, lo que resta no es sencillamente una vida de estricta obediencia a la ley, una vida carente de placeres, sino que el ejercicio de la ley en sí queda cargado de libido, y la actividad interdictora se convierte en sí misma en una fuente de placer. A propósito del asceta, por ejemplo, Hegel subraya que la mortificación incesante del cuerpo se convierte en fuente de un goce perverso excedente: la renuncia a la satisfacción libidinal pasa a ser una fuente autónoma de satisfacción, y este es el soborno por el cual el siervo acepta su servidumbre.<sup>29</sup>

29. Judith Butler sostiene que Hegel abandona su subversión dialéctica al abordar la estructura del sufrimiento sacrificial religioso. Esa subversión habría consistido en señalar que la renuncia sacrificial es falsa, ya que a su vez produce satisfacción, un "placer en el dolor" (o, para decirlo en términos lacanianos, la referencia a la posición de la enunciación socava al contenido enunciado: "Me inflijo dolor a mí mismo, pero en el nivel de la posición subjetiva de la enunciación experimento este dolor como un placer excedente"). Según Butler, en el caso del sufrimiento religioso sacrificial, el dolor y la satisfacción se oponen externamente; lo que me permite soportar el dolor, o incluso me lleva a infligírmelo, no es una satisfacción perversa directa, sino la creencia en que, cuanto más sufra en la tierra, mayor será mi recompensa en el cielo, más satisfacción obtendré en el Más Allá después de mi muerte. (Véase Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997, pág. 44.) ¿Es en realidad esta la posición de Hegel? ¿No es Hegel perfectamente consciente de que el placer prometido en el Más Allá representa solo una máscara del placer que derivó aquí y ahora al imaginar esa recompensa futura?

El problema clave consiste entonces en la ominosa posibilidad de la inversión dialéctica de la *negación del cuerpo en negación encarnada*: la posibilidad de reprimir un impulso libidinal para obtener una satisfacción libidinal con el acto de la represión. Este es el misterio del *masoquismo*: ¿cómo se puede llegar a erotizar la renegación y el repudio violentos de la satisfacción erótica? ¿Cómo puede la investidura libidinal no solo desprenderse de su meta directa, sino incluso pasar a la actividad que se opone a la consecución de esa meta? Freud llama *pulsión de muerte* a esta posibilidad original de que el impulso erótico se desprenda de su objeto "natural", de que el impulso erótico traslade su apego de un objeto a otro. Para explicar la negación nihilista de la voluntad afirmativa de vivir, Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, introdujo la conocida distinción entre no querer en absoluto y querer la nada: el odio nihilista a la vida es "una rebelión contra el presupuesto fundamental de la vida, pero sigue siendo un querer [...] antes que no querer nada, el hombre quiere la Nada".<sup>30</sup> Recordemos que Lacan (que en general no tiene en cuenta a Nietzsche) apela implícitamente a la misma distinción en su definición de la anorexia histérica: el Sujeto anoréxico no se limita a rechazar la comida y no comer, sino que *come nada*. Para Lacan, el deseo humano, en contraste con el instinto animal, está siempre, constitutivamente, mediado por la referencia a la nada: el verdadero objeto causa de deseo (en tanto opuesto al objeto que satisface nuestras necesidades) es, por definición, una "metonimia de la falta", un sustituto de la nada. (Por ello, para Lacan, el *objeto a* como objeto causa de deseo es el objeto perdido originalmente: no se trata de que lo deseemos porque está perdido; este objeto es una pérdida positivizada.)<sup>31</sup>

De modo que volvemos a la problemática del apego obstinado, puesto que resulta absolutamente crucial tener presente la codependencia entre la posibilidad de desprenderse de cualquier contenido determinado y el apego excesivo a un objeto particular que nos hace indiferentes a todos los otros objetos. Ese objeto es lo que Lacan, siguiendo a Kant, denomina "magnitud negativa", es decir, un objeto que, con su presencia positiva, actúa como sustituto del vacío de la

30. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Nueva York, Vintage, 1989, pág. 163. [Ed. cast.: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998.]

31. ¿No está esto vinculado con la distinción lógica entre la negación externa e interna? El procedimiento básico de la paranoia estalinista consistía en leer la negación externa como interna: la indiferencia del pueblo respecto de la construcción del socialismo (el no querer hacerlo) era interpretada como una conjura activa (querer no hacerlo, oponerse). Se puede entonces decir que el espacio de la pulsión de muerte es la brecha entre la negación externa y la interna, entre no querer nada y querer activamente la nada.

Nada (o del abismo de la Cosa imposible), de modo que *querer este objeto particular, mantener el apego obstinado a él a cualquier precio, es la forma muy concreta de "querer la Nada"*. En sentido estricto, el exceso y la falta de apego coinciden, puesto que el apego excesivo a un objeto contingente particular es el operador mismo del desapego letal. Para dar un ejemplo más bien patético, el apego incondicional, excesivo, de Tristán a Isolda (y a la recíproca) era la forma misma de ese desapego, de ese corte de todos los vínculos con el mundo, y de la inmersión en la Nada. (Una mujer hermosa como imagen de la muerte es convencionalmente característica del espacio fantasmático masculino.)

Podemos advertir que esta paradoja concuerda perfectamente con la idea lacaniana de la sublimación como elevación de algún objeto positivo particular a "la dignidad de la Cosa": el Sujeto se apega excesivamente a un objeto en cuanto este comienza a funcionar como un sustituto de la Nada. En este punto se hacen compañía Freud y Lacan, por un lado, y Nietzsche por el otro: lo que Nietzsche denuncia como gesto "nihilista" destinado a contrarrestar los instintos afirmadores de la vida, en Freud y Lacan es la estructura básica de la pulsión humana en tanto opuesta a los instintos naturales. En otras palabras, lo que Nietzsche no puede aceptar es la dimensión radical de la pulsión de muerte: el hecho de que el exceso de la Voluntad sobre una mera satisfacción autocontenida está siempre mediado por el apego obstinado "nihilista" a la Nada. La pulsión de muerte no es solo una oposición nihilista directa a cualquier apego afirmador de la vida, sino la estructura formal de la referencia a la Nada que nos permite superar el estúpido ritmo vital autocontenido, para "apegarnos apasionadamente" a alguna Causa (sea ella el amor, el arte, el conocimiento o la política) por la cual estamos dispuestos a arriesgarlo todo. En este preciso sentido, es absurdo hablar de la sublimación de las pulsiones, puesto que la pulsión como tal involucra la estructura de la sublimación: pasamos del instinto a la pulsión cuando, en lugar de apuntar directamente a la meta que nos satisfaría, obtenemos satisfacción circulando alrededor del vacío, perdiendo repetidamente el objeto que ocupa el lugar del vacío central. Cuando un Sujeto desea una serie de objetos positivos, hay que distinguir entre los objetos deseados realmente como objetos particulares, y el objeto deseado como sustituto de la Nada: el que funciona como una "magnitud negativa" en el sentido kantiano del término.

"¡INCLÚYANME AFUERA!"

Esta diferencia nietzscheana entre "no querer nada" y "querer la Nada en sí", es preciso leerla contra el fondo de la distinción lacaniana (elaborada a propósito de un caso de Ernst Kris, el del paciente que se acusaba patológicamente

a sí mismo de plagio) entre "no robar nada" y "robar la Nada en sí". Este paciente (un intelectual obsesionado por la idea de que les robaba constantemente ideas a sus colegas) recibió de su analista (Kris) la demostración de que en realidad no había robado nada, pero ello no significaba que fuera inocente. El paciente robaba en realidad "nada", así como una anoréxica no se limita a no comer nada, sino que *come Nada en sí...* ¿Qué significan estos pasajes, citados tan a menudo? Darian Leader<sup>32</sup> ha vinculado este caso con otro, el de un empleado sospechado por su patrón de estar robando algo. Todas las tardes, cuando salía de la fábrica, le revisaban cuidadosamente su carretilla. No encontraban nada, hasta que finalmente se dieron cuenta de que estaba robando las carretillas... En términos análogos, como subraya Lacan, cuando el paciente de Kris exhibe su obsesión, la sensación patológica de que está plagiando, es crucial no tomar esta autoacusación literalmente, ni demostrarle que en realidad no les ha robado nada a sus colegas. Lo que el paciente (y su analista) no advertían era que "el plagio real residía en la forma del objeto mismo, en el hecho de que para ese hombre una cosa solo podía tener valor si pertenecía a algún otro":<sup>33</sup> el temor del paciente a que todo lo que poseía fuera robado ocultaba en realidad la profunda satisfacción (el goce) que derivaba del hecho mismo de *no tener nada* que le perteneciera verdaderamente, que fuera verdaderamente *suyo*.

En el nivel del deseo, esta actitud de robar significa que el deseo es siempre el deseo del Otro, y nunca inmediatamente "mío" (sólo deseo un objeto en cuanto es deseado por el Otro), de modo que el único modo que tengo de desear auténticamente consiste en rechazar todos los objetos positivos del deseo, y desear la Nada en sí (una vez más, en todos los sentidos del término "desear", incluso el de desear esa forma específica de Nada que es el propio deseo; por esta razón, el deseo humano es siempre deseo de deseo, deseo de ser el objeto del deseo del Otro). Una vez más advertimos fácilmente la homología con Nietzsche: un "querer" puede ser un "querer querer", un querer que quiere quererse, solo en cuanto es un querer que quiere activamente la Nada. (Otra forma bien conocida de esta inversión es la caracterización de los amantes románticos como seres que en realidad no están enamorados de la persona amada sino del amor en sí.)

En este punto es crucial el giro autorreferencial por medio del cual la forma (simbólica) en sí es contada entre sus elementos: "querer el querer" es no querer nada, así como robar la carretilla (la forma contenedora de los bienes roba-

32. Véase Darian Leader, *Promises Lovers Make When It Gets Late*, Londres, Faber & Faber, 1997, págs. 49-66.

33. *Ibid.*, pág. 56.

dos) es robar la Nada en sí (el vacío capaz de contener bienes robados). Esta "Nada" representa en última instancia al propio Sujeto, es decir, es el significante vacío, sin significado, que representa al Sujeto. De modo que el Sujeto no está directamente incluido en el orden simbólico: está incluido en el punto mismo en el que se derrumba la significación. Ante una propuesta comercial inaceptable, Sam Goldwyn contestó: "¡Inclúyanme afuera!". Esta célebre réplica expresa perfectamente el *status* intermedio del Sujeto en relación con el orden simbólico, entre la inclusión y la exclusión directas: el significante que "representa al Sujeto para los otros significantes" es el significante vacío, el "significante sin significado", el significante por medio del cual (en la forma del cual) una "nada (el Sujeto) es contada como algo". Con este significante, el Sujeto no queda sencillamente incluido en la red de los significantes, sino que lo que se "incluye" en ella es la exclusión del Sujeto; queda marcada, registrada, señalada por el hecho de que ese significante no tiene ningún significado.

Esta situación equivale a la del conocido absurdo infantil también citado a menudo por Lacan: "Tengo tres hermanos, Ernesto, Pablo y yo". El tercer término, "yo", designa el modo en que el Sujeto aparece incluido en la serie (como "yo"), y excluido de ella al mismo tiempo (como el "sujeto de la enunciación" ausente, que tiene tres hermanos, incluso él mismo). Es decir que este término, precisamente, "me incluye afuera". Esta reflexividad sostiene la brecha que existe entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado: para retomar el antiguo y notorio ejemplo freudiano, cuando el paciente dice "No sé quién era [esa persona de mi sueño], pero no era mi madre", la pregunta es por qué niega algo que nadie le ha sugerido. En otras palabras, el mensaje real del paciente no reside en el contenido enunciado, sino en el hecho mismo de que ese mensaje haya sido emitido. El mensaje real está en el acto de transmisión (como en el caso de una persona que, cuando nadie la ha acusado de ladrona, se defiende con vehemencia diciendo "¡Yo no lo robé!"; ¿por qué se defiende, si nadie ha pensado siquiera en acusarla?). El hecho de que el mensaje haya sido emitido es entonces análogo a la carretilla que debía ser "excluida adentro" del contenido, más bien que "incluida afuera" de él: nos dice mucho, al proporcionar el elemento crucial con respecto al contenido (el robo).

Esta fórmula, "inclúyanme afuera", proporciona la definición más sucinta de la actitud subjetiva *del obsesivo*. ¿Cuál es la meta de la actitud obsesiva? Lograr la posición de un puro mediador invisible, es decir, desempeñar en las relaciones intersubjetivas la misma función del catalizador en química: una sustancia que acelera o incluso pone en marcha una reacción química a la que no modifica ni afecta de ningún otro modo. Como experiencia personal, recuerdo las consecuencias catastróficas de una de mis intervenciones bienintencionadas. Yo estaba durmiendo en el departamento de un amigo, en la habitación que él, que es

analista, utiliza para atender a sus pacientes. Al lado de esa habitación hay otra, en la cual otro analista también recibía pacientes. En una oportunidad, durante el día, volví brevemente al departamento para dejar un paquete; oi voces, lo cual significaba que el otro analista estaba con un paciente en su habitación. Me dirigí silenciosamente a la mía, y dejé el paquete en un cajón. Mientras lo estaba haciendo, vi un libro sobre la mesa, y también un espacio vacío entre los otros libros de un anaquel. Incapaz de resistir a la tentación compulsiva, puse el libro en su lugar, y salí del departamento, otra vez silenciosamente. Más tarde mi amigo me dijo que, por el solo hecho de haber puesto ese objeto en su lugar, yo había provocado un derrumbe nervioso en el analista de la habitación adyacente. Mi amigo acababa de devolverle el libro que yo encontré sobre la mesa. Inmediatamente antes de que yo llegara, el analista vecino, que estaba demorado y ya tenía un paciente aguardándolo, dejó por el momento el libro allí, para ubicarlo después en la biblioteca. En cuanto yo me fui, el paciente hizo una pausa para ir al baño, y el analista pensó en aprovechar ese lapso para poner el libro en su lugar. ¡Imaginemos su conmoción al ver que *el libro ya estaba donde correspondía, en el anaquel!* Entre sus dos entradas en la habitación solo habían pasado dos o tres minutos, y él no había oído ningún ruido (puesto que yo me moví silenciosamente). Le pareció obvio que él mismo había colocado el libro en el anaquel. Pero también recordaba que unos minutos antes lo había dejado sobre la mesa. Pensó que estaba teniendo alucinaciones y perdiendo el control de sus actos. Incluso mi amigo, a quien el analista le narró posteriormente el episodio, pensó que ese hombre estaba perdiendo la cabeza...

Algo análogo ocurre en la excelente película de los hermanos Cohen titulada *Simplemente sangre* (*Blood Simple*): el investigador privado, contratado por el marido celoso para matar a su esposa y al amante, asesina en cambio al esposo. Después el amante tropieza con el muerto, y cree que lo ha asesinado la mujer, de modo que borra las huellas. La mujer, por otro lado, supone erróneamente que el criminal ha sido el amante. Como consecuencia de que la pareja ignora la intervención de otro agente en la situación, surgen un conjunto de compluraciones inesperadas... Este es el ideal inalcanzable que constituye la meta del neurótico obsesivo: ser "incluido" (intervenir en una situación), pero "incluido afuera", como un mediador/intercesor invisible que nunca es propiamente contado, incluido entre los elementos de la situación.

En *Durmiendo con el enemigo* (*Sleeping with the Enemy*), Julia Roberts huye de su esposo sádico y asume una nueva identidad en una pequeña ciudad de Iowa; tratando de encontrarla, el marido ubica a la anciana madre ciega de la mujer, y la visita en un hospital para ancianos. A fin de sonsacarle a su suegra la dirección de la esposa, se hace pasar por un policía que quiere prevenir a Julia Roberts, avisándole que el marido, un asesino patológico, está sobre sus huellas y

busca venganza. De modo que, con el objeto de rastrearla y vengarse, el marido sádico aprovecha el intento mismo de proteger a Julia Roberts, "se incluye afuera" como lo que es realmente... Una inversión similar proporciona la que probablemente es la mejor solución al subgénero del "misterio de la habitación cerrada" (un asesinato que "no pudo ocurrir", puesto que se produjo en un lugar herméticamente aislado), en el cual se especializó John Dickson Carr: el asesino es la misma persona que descubre el asesinato. Comienza a gritar "¡Un crimen, un crimen!", con lo cual induce a la víctima a abrir la puerta de su habitación, y entonces la asesina rápidamente. Puesto que el asesino ha sido quien "descubrió" el asesinato, nadie sospecha de él... También en este caso el asesino aparece "incluido afuera" de la serie de quienes tratan de resolver el enigma. (Esta es la misma lógica del ladrón que grita "¡Al ladrón, al ladrón!", incluyéndose afuera del conjunto de los ladrones posibles.)

En ambos casos, el error de los involucrados consiste en que, al buscar al peligroso asesino, olvidan incluir en la serie de los sospechosos a la carretilla en sí, es decir, a todos los que en apariencia intentan solucionar o impedir el crimen. Una vez más, es esencial el vínculo entre la inscripción imposible de la subjetividad en la serie, por un lado, y por el otro la forma vacía (del significante sin significado): la serie queda subjetivizada cuando y solo cuando uno de sus elementos es un elemento vacío, es decir un elemento que inscribe en la serie su principio formal. No se trata de que este elemento sencillamente "no signifique nada", sino de que "significa la Nada en sí" y, como tal, representa al Sujeto.

Por lo tanto, estamos de nuevo ante el misterio de la reflexión, del giro reflexivo autorreferencial que es consustancial con la subjetividad. La represión surge en primer lugar como un intento de regular los deseos considerados "ilícitos" por el orden sociosimbólico predominante, pero este poder de la represión solo puede subsistir en la economía psíquica si lo sostiene el deseo de regulación: si la actividad formal de regulación/represión/sugestión queda investida libidinalmente y se convierte en una fuente autónoma de satisfacción libidinal. Esta satisfacción derivada de la actividad regulatoria, este deseo de regulación, tiene exactamente la misma función estructural que la carretilla de la historia de Leader: podemos inspeccionar atentamente todos los deseos que el Sujeto se esfuerza en regular, pero solo obtenemos la clave del modo específico de su posición subjetiva si "incluimos afuera" el deseo de regulación en sí...

Esta inversión reflexiva es la histeria en su forma más elemental: la inversión de la imposibilidad de satisfacer un deseo, convirtiéndolo en el deseo de que el deseo quede insatisfecho (y de este modo se convierta en un deseo "reflejo", un "deseo de desear"). Tal vez en este punto resida la limitación de la filosofía de Kant: no en su formalismo como tal, sino en el hecho de que Kant no pudo, o no estaba dispuesto (o tal vez las dos cosas) a contar/incluir la forma en el conteni-

do, como parte del contenido. A primera vista, puede parecer que, precisamente, Kant estaba en condiciones de hacerlo: ¿acaso la clave de su teoría ética no es el hecho misterioso de que, en un agente moral, la pura forma de la ley moral pueda actuar como el motivo, la fuerza motivacional de la actividad práctica? Pero aquí debemos introducir la distinción hegeliana entre lo que es "en sí" y lo que es "para sí": Kant dio el paso de "incluir afuera" la forma en el contenido "en sí", pero no todavía "para sí". Es decir que no estaba dispuesto a asumir todas las consecuencias de esa "inclusión afuera" de la forma en el contenido, y continuó tratando la forma como "pura forma", opuesta abstractamente a su contenido (razón por la cual, en sus formulaciones, constantemente "regresa" a la idea convencional del hombre dividido entre el llamado universal del Deber, y la riqueza de los impulsos egotistas patológicos). En un sentido, Hegel está mucho más cerca de Kant de lo que podría parecer: lo que a menudo determina una diferencia entre ambos es la casi imperceptible brecha que separa al "en sí" del "para sí".

#### HACIA UNA TEORÍA MATERIALISTA DE LA GRACIA

De modo que la universalidad concreta hegeliana es mucho más paradójica que lo que parece: no tiene nada que ver con cualquier tipo de totalidad orgánica estética, puesto que "incluye afuera" reflexivamente el excedente, la brecha, o ambas cosas, que malogran para siempre esa totalidad. El terreno mismo de la universalidad concreta es la brecha irreductible y en última instancia inexplicable entre una serie y su excedente, entre el todo y el uno de su excepción. Por esta razón, los verdaderos herederos político-filosóficos de Hegel no son los autores que intentan rectificar los excedentes de la modernidad con algún retorno a alguna nueva forma de orden sustancial orgánico (como el de las pequeñas cooperativas); los verdaderos herederos de Hegel son quienes suscriben la lógica política del excedente constitutivo de todo orden establecido. El caso ejemplar es la afirmación decisionista de Carl Schmitt en cuanto a que el gobierno de la ley depende en última instancia de un acto de abismal violencia (de imposición violenta) solo fundado en sí mismo: cualquier estatuto positivo al que este acto se refiere para legitimarse es puesto de modo autorreferencial por el acto mismo.<sup>34</sup>

La paradoja básica de la posición de Schmitt reside en que en su polémica

34. Véase Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, MA, MIT Press, 1988. [Ed. cast.: *Teología política*, Buenos Aires, Scruhart & Cia., 1985.]

contra el formalismo liberal-democrático queda inexorablemente enredado en la trampa formalista. Schmitt cuestiona el fundamento utilitario-ilustrado de la política (un conjunto presupuesto de normas neutrales-universales o reglas estratégicas que deben regular el interjuego de los intereses individuales, sea como un normativismo legal *à la* Kelsen, o como un utilitarismo económico). No es posible pasar directamente desde un orden normativo puro a la vida social real: el mediador necesario es un acto de voluntad, una decisión solo basada en sí misma, que *impone* un cierto orden o hermenéutica legal (interpretación de las reglas abstractas). Cualquier orden normativo, tomado en sí mismo, queda pegado al formalismo abstracto; no puede salvar la brecha que lo separa de la vida real. No obstante (y este es el núcleo de la argumentación de Schmitt), la decisión que cruza la brecha no impone un cierto orden concreto, sino primordialmente el principio formal del orden como tal. El contenido concreto del orden impuesto es arbitrario, depende de la voluntad del soberano y de las contingencias históricas; el *principio del orden*, el *Das-Sein* del orden, prevalece sobre su contenido concreto, su *Was-Sein*. Este es el rasgo principal del conservadurismo moderno, un rasgo que lo diferencia nítidamente de cualquier forma de tradicionalismo: el conservadurismo moderno, incluso más que el liberalismo, advierte y asume la disolución del conjunto tradicional de valores y autoridades; ya no hay ningún contenido positivo que pueda presuponerse como marco de referencia aceptado universalmente. (Hobbes fue el primero en postular explícitamente esta distinción entre el principio del orden y cualquier orden concreto.) La paradoja reside en que el único modo de oponerse al formalismo normativo legal es recaer en el formalismo decisionista. Dentro del horizonte de la modernidad, no hay modo de sustraerse al formalismo.

En esta brecha encontramos también el antecedente político implícito de la lógica lacaniana de lo universal y su excepción constitutiva. Es fácil traducir al lenguaje lacaniano la crítica que Schmitt dirige al liberalismo. Lo que el liberalismo no reconoce es el papel constitutivo del excepcional/excedente significativo Amo. Esta referencia a Lacan nos permite también explicar la ambigüedad necesaria del concepto de "excepción" en Schmitt: representa simultáneamente la intrusión de lo Real (de la pura contingencia que perturba el universo del *autotomaton* simbólico) y el gesto del soberano que (violentamente, sin fundamento en la norma simbólica) impone un orden simbólico normativo. En términos lacanianos, representa al objeto *a* y también a *S<sub>1</sub>*, el significante Amo.

Este doble carácter del acto fundacional es claramente discernible en la religión: Jesús llama a sus seguidores a obedecer y respetar a sus superiores de acuerdo con las costumbres establecidas, y también les dice que los odien y los desobedezcan, es decir, que corten todo vínculo humano con ellos: "Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y

hermanas, y aun también a su vida, no puede ser mi discípulo" (Lucas 14:26). ¿No encontramos aquí una "suspensión religiosa de la ética" realizada por el propio Jesús? Queda reafirmado el universo de las normas éticas establecidas (*mores*, la sustancia de la vida social), pero solo en cuanto sea mediado por la autoridad de Jesús. Primero debemos realizar el gesto de la negatividad radical y rechazar todo lo que tenemos de más precioso; después volvemos a ello, pero como expresión de la voluntad de Cristo, mediado por esa voluntad (el modo en que un soberano se relaciona con las leyes positivas supone la misma paradoja: él nos obliga a respetar las leyes precisamente en cuanto es el punto de suspensión de las leyes). Cuando Jesús sostiene que no vino a abolir la ley antigua, sino a cumplirla, en este "cumplimiento" hay que leer la plena ambigüedad del suplemento derrideano: *el acto mismo de cumplir la ley socava su autoridad directa*. En este preciso sentido "el amor es el cumplimiento de la ley" (Romanos 3:10): el amor realiza aquello a lo que apunta la ley (los mandamientos), pero esa realización involucra simultáneamente la suspensión de la ley. Kierkegaard elaboró el concepto de creencia que se corresponde con esta paradoja de la autoridad; para él, *la religión es eminentemente moderna*: el universo tradicional es ético, mientras que lo religioso involucra un quiebre radical del viejo camino. La verdadera religión es una apuesta loca a lo imposible, una apuesta que debemos hacer una vez que hemos perdido el sostén de la tradición.

Lo realmente moderno en el concepto de "excepción" de Schmitt es entonces el gesto violento de afirmar la independencia del acto abismal de la decisión libre, respecto de los contenidos positivos. Lo "moderno" es la brecha entre el acto de la decisión y su contenido, la percepción de que lo que realmente importa es el acto como tal, con independencia de su contenido (o el "ordenamiento" con independencia del orden positivo determinado). La paradoja (que está en la base del denominado "modernismo conservador") es que la posibilidad más íntima del modernismo se afirma bajo la apariencia de su opuesto, bajo la apariencia del retorno a una autoridad incondicional que no puede fundarse en razones positivas. En consecuencia, el Dios propiamente moderno, es el Dios de la predestinación, una especie de político schmittiano que trazó la línea de separación entre "nosotros" y "ellos", entre amigos y enemigos, entre el liberado y el condenado, *por medio de un acto abismal de decisión puramente formal, sin ninguna base en las propiedades y los actos reales de los seres humanos involucrados* (puesto que ellos aún no habían nacido). En el catolicismo tradicional, la salvación depende de las buenas acciones terrenales; en la lógica de la predestinación protestante, las acciones y la fortuna (las riquezas) terrenales constituyen, en el mejor de los casos, un signo ambiguo del hecho de que el Sujeto ya ha sido redimido por el acto divino inescrutable: no se salva *porque* sea rico o realice buenas acciones, sino que realiza buenas acciones o es rico *porque ya está salvado...* En este punto es crucial



el pasaje del acto al signo: desde la perspectiva de la predestinación, una acción se convierte en *un signo* de la decisión divina predestinadora.

En la *Respuesta a las seis objeciones*, de Descartes, encontramos afirmada la versión epistemológica de este decisionismo voluntarista, a propósito de las verdades matemáticas más elementales: "Dios no quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos porque supiera que no podía ser de otro modo. Por el contrario, es porque quiso que los tres ángulos del triángulo fueran necesariamente iguales a dos rectos que esto es verdad y no puede ser de otro modo". Malebranche aduce la mejor prueba de que esta brecha, una vez afirmada, no puede negarse; él se opuso a esta afirmación modernista de la primacía de la voluntad sobre la razón, puesto que no estaba dispuesto a aceptar como fundamento último del mundo "un cierto decreto absoluto, sin razón" (según escribió Leibniz en *Sobre la filosofía de Descartes*): sin embargo, este rechazo no entrañaba en modo alguno un retorno a la identificación premoderna de Dios con el orden armonioso racional de un universo en el cual la Verdad coincidiera con el Bien Supremo.<sup>35</sup>

Malebranche comienza extendiendo desde la Naturaleza a la gracia la necesidad racional a la que responde Dios en sus actos: no solo la Naturaleza es un gigantesco mecanismo cartesiano cuyos movimientos obedecen a leyes simples, sino que lo mismo ocurre con la gracia, cuya distribución responde a leyes universales indiferentes a los individuos. Es posible que la lluvia, obedeciendo las leyes ciegas de la naturaleza, caiga sobre una tierra baldía y condene a la sequía a campos próximos cuidadosamente cultivados; el proverbial ladrillo que cae de lo alto puede golpear en la cabeza a una persona virtuosa, después de haber dejado pasar a un criminal: del mismo modo, también es posible que la gracia le llegue al peor delincuente o hipócrita, e ignore a un hombre virtuoso. ¿Por qué? Porque, más que la felicidad de los individuos, que no valen la pena, Dios valora la simplicidad y el orden de la estructura de todo el universo: el destino cruel e innecesario de los individuos virtuosos es el precio que se debe pagar para que el universo sea regido por leyes universales simples. El Dios de Malebranche está entonces ominosamente cerca del Dios de las memorias de Daniel Paul Schreber. Un Dios cruel e indiferente que enfáticamente *no comprende* nuestros secretos y sueños individuales, un Dios egoísta que se ama a sí mismo más que a sus criaturas, y cuya ciega Voluntad universal pisotea inevitablemente y sin ningún escrúpulo las flores individuales:

35. Véase Miran Božovič, "Malebranche's Occasionalism, or, Philosophy in the Garden of Eden", en Slavoj Žižek (comp.), *Cogito and the Unconscious*, Durham, NC, Duke University Press, 1998.

Las leyes generales que difunden la gracia en nuestros corazones no encuentran entonces nada en nuestra voluntad que determine su eficacia, así como las leyes generales que gobiernan la lluvia no se basan en la disposición de los lugares donde caen. La tierra puede estar sin cultivar o cultivada, y llueve con indiferencia en todos los lugares, tanto en los desiertos como en el mar.<sup>36</sup>

Entonces, por empezar, ¿por qué razón Dios creó el mundo? Lo creó por la llegada de Cristo, es decir, para que el mundo fuera liberado por Jesús. Malebranche invierte la idea de que "Dios amó tanto al mundo que le entregó a su hijo unigénito", y la convierte en "Amar al mundo habría sido indigno de Dios si esta obra no fuera inseparable de su hijo". A partir de esta inversión, Malebranche no teme extraer la única conclusión lógica, aunque morbosa, de que Dios Padre "nunca tuvo una visión más agradable que la de su hijo único clavado a la cruz para restablecer el orden en el universo".<sup>37</sup> Como tal, Jesús es la causa ocasional de la gracia: en contraste con Dios Padre, Cristo dispensa la gracia atendiendo a los méritos individuales, pero, puesto que lo limita el horizonte finito del alma humana, actúa y toma decisiones siguiendo su voluntad particular, y es proclive a equivocarse.

De este modo, Malebranche le impone un giro teológico al ocasionalismo epistemológico cartesiano convencional: para él, el ocasionalismo no es solo o primordialmente una teoría de la percepción y la volición (no vemos cuerpos, "vemos todas las cosas en Dios"; nuestra mente no es capaz de mover de modo directo ni siquiera el cuerpo más pequeño), sino también la teoría de la salvación, puesto que el alma humana de Cristo es la causa ocasional de la distribución de la gracia entre individuos particulares. Malebranche se basa en una homología con el ámbito de la Naturaleza, en el cual, para explicar un acontecimiento X, necesitamos leyes generales reguladoras de los procesos físicos, y también la trama de los acontecimientos particulares previos que, en concordancia con las leyes generales, generaron ese acontecimiento X: las leyes generales solo actúan a través de la trama de las existencias particulares que las actualizan. De modo similar, Dios Padre sostiene las leyes generales de la gracia, mientras que Cristo actúa como su causa ocasional y determina quién será realmente tocado por aquella.<sup>38</sup> De este modo Malebranche intenta evitar los dos

36. Nicolas Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, Oxford, Clarendon Press, 1992, págs. 140-41.

37. Nicolas Malebranche, *Traité de morale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, pág. 41.

38. El empleo por Malebranche del término "ocasionalismo" es entonces sumamente idiosincrásico, en cuanto combina este significado (la necesidad de que una causa particular

extremos: antes de la Caída, Dios preveía hacer llegar la gracia a todos los hombres (el calvinismo, por su parte, sostiene la predestinación, o selección de unos pocos, desde antes de la Caída), pero, a causa de la Caída de Adán, el pecado es universal; todos los hombres merecen perderse y, para redimir el mundo, Dios envió a su hijo, Jesús; de modo que Jesús es el único que puede ser la ocasión de una distribución de la gracia. Pero el alma de Cristo era humana y, como tal, afectada por limitaciones humanas; sus pensamientos eran "acompañados por ciertos deseos" con respecto a las personas que conocía; algunas lo intrigaban y lo dejaban perplejo, sentía rechazo ante otras, de modo que no distribuyó la gracia de modo parejo, sino que a veces la hizo llegar a pecadores y otras la retiró de personas virtuosas.

Malebranche no puede evitar la discrepancia entre la gracia y la virtud. La voluntad general de Dios opera en un nivel universal y distribuye la gracia en concordancia con leyes cartesianas simples que, desde una perspectiva individual, son necesariamente injustas y se caracterizan por una cruel indiferencia. Malebranche niega la idea de un Dios que me tiene en cuenta en mi particularidad, un Dios que actúe con una voluntad particular de ayudarme, de responder a mi plegaria; Cristo, por otro lado, actúa con una *volonté particulière*, pero debido a sus limitaciones humanas distribuye la gracia de modo irregular e injusto, patológicamente fluctuante... ¿No nos retrotrae esto a Hegel, a su tesis sobre que la universalidad abstracta coincide con la subjetividad arbitraria? La relación entre las leyes generales de la gracia y las causas ocasionales particulares que mueven a Cristo es una relación de *identidad especulativa*: las leyes generales abstractas se realizan como sus opuestos, en los caprichos particulares contingentes de la disposición de un Sujeto (Jesús), del mismo modo que en la sociedad civil hegeliana del mercado, en la cual la ley anónima universal se realiza a través de la interacción contingente de los intereses subjetivos particulares.<sup>39</sup>

Surge un interrogante: ¿por qué este rodeo a través de la Caída de Adán y la

suplemente la ley universal) con una acepción distinta que se refiere a la (falta de una) relación (directa) entre las dos sustancias: puesto que no existe ningún vínculo directo entre el cuerpo y el alma, puesto que el cuerpo no puede actuar directamente sobre el alma ni el alma sobre el cuerpo, la coordinación entre una y otro (el hecho de que cuando quiero levantar la mano mi mano se levanta realmente) debe ser garantizada por la voluntad general de Dios. En este segundo caso, una causa ocasional (digamos, mi intención de levantar la mano) no solo debe basarse en las leyes generales para conectarse con los otros objetos del mismo orden (mis otras intenciones y pensamientos): las leyes generales divinas deben también sostener la coordinación entre dos series totalmente independientes de acontecimientos particulares, la serie "mental" y la serie "corporal".

39. En este punto hay que prestar atención a la dialéctica implícita de lo universal y su ex-

llegada de Cristo, por qué Dios no distribuye directamente y en abundancia la gracia entre todos los hombres a través de su *volonté générale*? No lo hace por su *narcisismo*: Dios creó el mundo para su gloria, es decir, de modo tal que el mundo fuera redimido por el sacrificio de Cristo. Desde luego, quienes se oponían a Malebranche se precipitaron a extraer una ominosa conclusión inevitable: hubo que condenar a todos los hombres para que Cristo pudiera redimir a algunos de ellos o, como dijo Bossuet, "Todos habríamos sido salvos, de no haber tenido un Salvador".<sup>40</sup> Esta paradoja es la clave de la serie de extrañas inversiones de los estereotipos teológicos establecidos, a las cuales se aplicó Malebranche: Adán tenía que caer, la corrupción era necesaria para hacer posible la llegada de Cristo, en ningún momento Dios fue más feliz que al ver a Cristo sufriendo en la cruz... ¿Cuál es entonces el papel de la libertad dentro de los límites del ocasionalismo estricto? Malebranche no teme extraer la conclusión radical: en el nivel del contenido, todo se decide "*en nous sans nous*",<sup>41</sup> es decir que somos mecanismos: Dios nos impulsa, produce nuestros sentimientos y movimientos, somos completamente gobernados por motivos. El margen de libertad consiste solo en la capacidad del Sujeto para prestar o no prestar su consentimiento a esos motivos: la libertad es el poder "que tiene el alma de suspender o dar su consentimiento a los motivos, que siguen naturalmente a las percepciones interesantes",<sup>42</sup> ¿Qué sucede entonces en un acto de libertad (humana)? La respuesta de Malebranche es radical y consistente: "Nada... Lo único que hacemos es detenernos, apaciguarnos". Este es "un acto immanente que no produce nada físico en nuestras sustancias",<sup>43</sup> "un acto que no hace nada ni hace que haga algo la causa general [Dios]".<sup>44</sup> La libertad como nuestro consentimiento a los motivos es entonces puramente reflexiva: en efecto, todo se decide "*en nous sans nous*", el Sujeto se limita a dar su consentimiento formal. Esta reducción de la libertad a la "nada" de un gesto vacío, ¿no es la "verdad" del Sujeto Absoluto hegeliano?

cepción: lo universal es meramente potencial, anterior a la Caída, y se realiza a través de la Caída, con la forma de la gracia particular distribuida de modo contingente.

40. Véase también la versión de Fenelon: "precisamente porque tenemos un Salvador tantas almas perecen" ("*Réfutations du système du Père Malebranche*", en *Œuvres de Fenelon*, París, Chez Lefevre, 1835, cap. 36).

41. Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, París, Vrin, 1984, pág. 117. [Ibid. cast.: *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Reus, 1921.]

42. Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité*, París, Galerie de la Sorbonne, 1991, pág. 428.

43. Ibid., pág. 431.

44. Ibid.

*La universalidad escindida*

### 3. *La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo*

"El principio es la negación de lo que comienza con él":<sup>1</sup> el enunciado de Schelling se aplica perfectamente al itinerario de los cuatro filósofos políticos contemporáneos que comenzaron como althusserianos y después elaboraron sus propias posiciones distintivas, distanciándose de su punto de partida. De inmediato pensamos en los casos de Étienne Balibar y Jacques Rancière.

En la década de 1960, Balibar era el discípulo preferido y el colaborador privilegiado de Althusser, pero toda su obra de la última década se sostiene en una especie de evitación del nombre de Althusser, y en el silencio respecto de él (significativamente, el ensayo clave de Balibar sobre su antiguo maestro lleva el título de "*Tais-toi, Althusser!*", "*¡Cállate, Althusser!*"). En un revelador trabajo conmemorativo, Balibar dice que la última fase de la actividad teórica de Althusser (incluso anterior a sus infortunados problemas de salud mental) fue una persecución sistemática de la autodestrucción, o un ejercicio de autodestrucción, como si Althusser hubiera quedado atrapado en el torbellino de socavar y subvertir sistemáticamente sus propias proposiciones teóricas anteriores. Contra el fondo de estos escombros del edificio teórico althusseriano, Balibar se esfuerza laboriosamente en formular su propia posición, no siempre de un modo totalmente congruente, combinando a menudo las referencias althusserianas habituales (Spinoza), con otras referencias a los archienemigos de Althusser (adviértase la importancia creciente de Hegel en los ensayos recientes de Balibar).

Rancière, que también se inició como althusseriano estricto (con un aporte a

1. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, K. F. A. Schelling (ed.), Stuttgart, Cotta 1856-1861, vol. VII, pág. 600.

Para leer el *Capital*), después, en *La Leçon d'Althusser*, realizó un violento gesto de distanciamiento que le permitió seguir su propia senda, concentrándose en lo que percibía como el principal aspecto negativo del pensamiento de Althusser: su elitismo de teórico, su insistencia en la brecha que separaría eternamente el universo de la cognición científica respecto del reconocimiento ideológico (erróneo) en el que están inmersas las masas comunes. Contra esta posición, que les permite a los teóricos "hablar por las masas", conocer la verdad acerca de ellas, Rancière intenta una y otra vez elaborar los contornos de esos momentos mágicos de subjetivización, violentamente poéticos, en los cuales los excluidos ("las clases inferiores") reclaman su derecho a hablar por sí mismos, a realizar un cambio en la percepción global del espacio social, para abrir un lugar legítimo a sus demandas.

De un modo más mediado, lo mismo puede decirse de Ernesto Laclau y Alain Badiou. El primer libro de Laclau (*Política e ideología en la teoría marxista*) era aún muy althusseriano (en él desempeñaba un papel central el concepto de interpelación ideológica); su desarrollo ulterior, especialmente en *Hegemonía y estrategia socialista* (escrito en colaboración con Chantal Mouffe), puede interpretarse como una especie de desplazamiento "posmoderno" o "deconstruccionista" del edificio althusseriano: demuele la distinción entre ciencia e ideología (puesto que la "ideología" aparece universalizada como una lucha por la hegemonía que traduce el corazón mismo de toda formación social, explica la fragilidad de su identidad y, al mismo tiempo, impide para siempre su cierre); además reconceptualiza al sujeto como operador de la hegemonía. Finalmente, tenemos el extraño caso de Alain Badiou. Badiou estuvo también íntimamente relacionado con Althusser, no solo en el nivel de su biografía intelectual (comenzó como miembro del legendario grupo lacaniano-althusseriano de los *Cahiers pour l'Analyse* en la década de 1960, y su primer ensayo fue publicado en la serie *Théorie* de Althusser), sino también en el nivel teórico intrínseco: la oposición que traza entre el saber (relacionado con el orden positivo del ser) y la verdad (relacionada con el "acontecimiento" que surge del vacío que hay en medio del ser) parece invertir la oposición althusseriana entre ciencia e ideología. El "saber" de Badiou está más cerca de (una concepción positivista de) la ciencia, mientras que su descripción del acontecimiento-verdad presenta una terrible semejanza con la "interpelación ideológica" de Althusser.

#### EL ACONTECIMIENTO-VERDAD...

El eje del edificio teórico de Badiou es (como lo indica el título de su princi-

pal libro) la brecha entre el ser y el acontecimiento.<sup>2</sup> El "ser" es el orden ontológico positivo accesible al saber, la multiplicidad infinita de lo que "se presenta" en nuestra experiencia, categorizado en géneros y especies de acuerdo con sus propiedades. Según Badiou, la única ciencia del ser-como-ser es la matemática; su primera conclusión paradójica consiste entonces en subrayar en la brecha que separa a la filosofía de la ontología: la ontología es la ciencia matemática, y no la filosofía, que involucra una dimensión diferente. Badiou despliega un análisis elaborado del ser. En el fondo, por así decirlo, está la presentación del múltiple puro, la experiencia múltiple aún no estructurada simbólicamente, lo que es dado; esta multiplicidad no es una multitud de "unos", puesto que aún no se ha iniciado el conteo. A una multitud consistente particular (por ejemplo, la sociedad francesa, el arte moderno...), Badiou la denomina "situación"; una situación está estructurada, y su estructura nos permite "contarla como (o por) una". Pero aquí aparece la primera grieta en el edificio ontológico del ser: para que nosotros "contemos [la situación] como una" debe obrar la "reduplicación" propia de la simbolización (la inscripción simbólica) de esa situación. Es decir que, para que una situación sea contada como una, su estructura debe ser desde siempre una metaestructura que la designe como una (es decir que la estructura significada de la situación debe redoblar en la red simbólica de los significantes). Cuando una situación es entonces "contada como una", identificada con su estructura simbólica, tenemos el "estado de la situación". Badiou juega con la ambigüedad del término "estado": "estado de cosas", y también "Estado" en el sentido político. No hay ningún "estado de la sociedad" sin un "Estado" en el cual se re-presente/duplique la estructura de la sociedad.

Esta *reduplicatio* simbólica involucra ya la dialéctica mínima del vacío y el exceso. El múltiple puro del ser no es aún una multitud de unos, puesto que, según hemos visto, para que haya un uno el múltiple puro debe ser "contado como uno"; desde el punto de vista del estado de una situación, el múltiple anterior solo puede aparecer como *nada*, de modo que "nada" es "el nombre propio del ser como ser" antes de su simbolización. El vacío es la categoría central de la ontología desde el atomismo de Demócrito: los "átomos" no son más que configuraciones del vacío. El exceso correlativo de este vacío toma dos formas. Por un lado, cada estado de cosas involucra por lo menos un elemento excesivo que, aunque pertenece claramente a la situación, no es "contado" en ella, propiamente incluido en ella (la plebe "no integrada" en una situación social, etcétera): este elemento está presente pero no está re-presentado. Por otro lado,

2. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, París, Éditions du Seuil, 1988. [Ed. cast.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.]

tenemos el exceso de la re-presentación sobre la presentación: la agencia que genera el pasaje de la situación a su estado (el Estado en la sociedad) está siempre en exceso con respecto a lo que estructura: el poder estatal es necesariamente “excesivo”, nunca representa a la sociedad de modo simple y transparente (el sueño liberal imposible de un Estado reducido al servicio de la sociedad civil), sino que actúa como una intervención violenta en lo que representa.

Esta es entonces la estructura del ser. Sin embargo, de tiempo en tiempo, de un modo totalmente contingente, impredecible, fuera del alcance del saber sobre el ser, se produce un acontecimiento que pertenece a una dimensión totalmente distinta: precisamente, la dimensión del no-ser. Tomemos la sociedad francesa de fines del siglo XVIII: el estado de la sociedad, sus estratos, sus conflictos económicos, políticos, ideológicos, etcétera, son accesibles al saber. Sin embargo, ninguna cantidad de saber nos permitirá predecir o dar cuenta del acontecimiento apropiadamente inexplicable denominado “Revolución Francesa”. En este sentido preciso, el acontecimiento surge *ex nihilo*: no es posible explicarlo en los términos de la situación, pero esto no significa sencillamente que sea una intervención desde afuera o desde más allá, sino que está ligado precisamente al vacío de toda situación, a su inconsistencia, a su exceso intrínseco. El acontecimiento es la verdad de la situación, hace visible/legible lo que la situación “oficial” tiene que reprimir, pero esa verdad está siempre localizada, es decir que es siempre la verdad *de* una situación específica. Por ejemplo, la Revolución Francesa es el acontecimiento que hizo visibles/legibles los excesos y las inconsistencias, la “mentira” del *ancien régime*, y es la verdad *de* la situación del *ancien régime*, localizada, ligada a esa situación. De modo que un acontecimiento involucra su propia serie de determinaciones, a saber: el propio acontecimiento, su nominación (la designación “Revolución Francesa” no era una categorización objetiva sino una parte del acontecimiento en sí, el modo en que los actores percibían y simbolizaban su actividad), su meta final (una sociedad con la emancipación plenamente realizada, de libertad, igualdad y fraternidad), su “operador” (el movimiento político que luchaba por la revolución) y, *last but not least*, su *sujeto*, el agente que, en nombre del acontecimiento-verdad, interviene en el múltiple histórico de la situación y discierne/identifica en ella los signos-efectos del acontecimiento. Lo que define al sujeto es su *fidelidad* al acontecimiento: el sujeto lo *sigue* y persiste en discernir sus huellas en el seno de su situación.

De modo que para Badiou el sujeto es una emergencia contingente finita: la verdad no solo no es “subjetiva” en el sentido de estar subordinada a los caprichos del sujeto, sino que el sujeto “sirve a la verdad” que lo trasciende; él nunca se adecua plenamente al orden infinito de la verdad, puesto que siempre tiene que operar en el seno del múltiple finito de una situación en la cual discierne los signos de la verdad. Para aclarar este punto crucial, tomemos el ejemplo de la

religión cristiana (que quizá constituya el paradigma del acontecimiento-verdad): el acontecimiento es la encarnación y muerte de Jesucristo; su meta es el Juicio Final, la Redención; su “operador” en el múltiple de la situación histórica es la Iglesia; su “sujeto” es el *corpus* de creyentes que intervienen en su propia situación en nombre del acontecimiento-verdad, buscando en ellas las señales de Dios. (O, para tomar el ejemplo del amor: cuando me enamoro apasionadamente, me subjetivizo permaneciendo fiel a ese acontecimiento y siguiéndolo en mi vida.)

Hoy en día, cuando incluso los intelectuales más radicales sucumben a la compulsión de distanciarse del comunismo, parece más apropiado reafirmar la Revolución de Octubre como un acontecer de la verdad, definido contra los izquierdistas oportunistas tontos y los conservadores “pícaros”. La Revolución de Octubre también nos permite identificar con claridad tres modos de traicionar el acontecimiento: el repudio simple, el intento de seguir las viejas pautas como si no hubiera sucedido nada, solo una pequeña perturbación (la reacción de la democracia liberal utilitarista); la imitación del acontecimiento (la falaz esencialización fascista de la revolución conservadora como si fuera un acontecimiento), y una “ontologización” directa, la reducción del acontecimiento a la condición de un nuevo orden positivo del ser (estalinismo).<sup>3</sup> En este punto podemos captar fácilmente la brecha que separa a Badiou del ficcionalismo desconstruccionista, su oposición radical a la idea de una “multitud de verdades” (o, más bien, de “efectos de verdad”). La verdad es contingente, depende de una situación histórica concreta, es la verdad *de* esa situación, pero en toda situación histórica concreta y contingente hay *una y solo una verdad* que, una vez articulada, expresada, funciona como el índice de sí misma y de la falsedad del campo que ella ha subvertido.

Cuando Badiou habla de “esta torsión sintomal del ser que es una verdad en la trama siempre total de los saberes”,<sup>4</sup> cada una de las palabras que usa tiene su peso propio. La trama del saber, por definición, es siempre total: para el saber del ser no hay exceso; el exceso y la falta de una situación son solo visibles des-

3. Para aclarar más esta lógica, mencionemos otro de los ejemplos que da Badiou del acontecimiento-verdad: la revolución atonal realizada en la música por la Segunda Escuela Vienesa (Schoenberg, Berg, Webern). También en este caso tenemos tres modos de traicionar este acontecimiento-verdad: el menosprecio de los tradicionalistas por el atonalismo como un experimento formal vacío, lo cual les permite seguir componiendo a la manera antigua, como si no hubiera sucedido nada; la imitación seudomodernista de la atonalidad, y la tendencia a convertir la música atonal en una nueva tradición positiva.

4. Badiou, *L'être et l'événement*, pág. 25.

de el punto de vista del acontecimiento, y no desde el punto de vista de los servidores instruidos del Estado. Por supuesto, desde este último punto de vista se advierten "problemas", pero de un modo automático se los reduce a la condición de "dificultades locales", marginales, errores contingentes. Lo que en realidad hace la verdad es revelar que la propia estructura determina (lo que el saber percibe mal como) las disfunciones marginales y puntos de fracaso. De modo que en el acontecimiento es crucial la elevación de un obstáculo empírico a la categoría de limitación trascendental. Con respecto al *ancien régime*, el acontecimiento-verdad reveló que las injusticias no constituían disfunciones marginales, sino que eran propias de la estructura misma del sistema como tal, corrupto en su esencia. Una entidad de ese tipo (mal percibida por el sistema como una "anormalidad" local, pero que en realidad condensa la "anormalidad" global del sistema como tal, en su totalidad) es lo que en la tradición freudomarxista se denomina *sintoma*: en psicoanálisis, los lapsus, los sueños, las formaciones del inconsciente y los actos compulsivos, etcétera, son "torsiones sintomales" que hacen accesible la verdad del sujeto, inaccesible para el saber, el cual solo ve en ellas meras disfunciones; en el marxismo, la crisis económica es una de tales "torsiones sintomales".

En este punto Badiou se opone clara y radicalmente al impulso antiplatónico posmoderno, cuyo dogma básico es que ha caducado definitivamente la época en que aún era posible basar un movimiento político en la referencia directa a alguna verdad eterna, metafísica o trascendental: la experiencia de nuestro siglo demuestra que esa referencia a algún a priori metafísico solo genera consecuencias sociales totalitarias catastróficas. Por esta razón, la única solución consistiría en aceptar que vivimos en una nueva era carente de certidumbres metafísicas, en una era de contingencia y conjeturas, en una "sociedad de riesgo" en la cual la política es una cuestión de *prógnosis*, de juicios estratégicos y diálogo, y no de aplicar percepciones cognitivas fundamentales... Contra esta *doxa* posmoderna, Badiou apunta precisamente a resucitar la *política de la verdad (universal)* en las actuales condiciones de contingencia global. De modo que Badiou rehabilita, en las condiciones modernas de multiplicidad y contingencia, no solo la filosofía sino también la dimensión propiamente *meta-física*: la verdad infinita es eterna y *meta* con respecto al proceso temporal del ser; es un relámpago de otra dimensión que trasciende la positividad del ser.

Encontramos la última versión del repudio a la verdad en la oposición de la New Age a la *hybris* de la denominada subjetividad cartesiana y su actitud mecanicista de dominio sobre la naturaleza. Según el estereotipo de la New Age, el pecado original de la civilización occidental moderna (y, por cierto, de la tradición judeocristiana) es la *hybris* del hombre, su presupuesto arrogante de que él ocupa el lugar central en el universo y tiene un derecho divino a dominar a to-

dos los otros seres y a explotarlos en provecho propio. Esta *hybris*, que perturba el equilibrio justo de los poderes cósmicos, un poco antes o después obliga a la naturaleza a restablecerlo: la actual crisis ecológica, social y psíquica es interpretada como una justa respuesta del universo a la presunción de los seres humanos. Nuestra única solución residiría entonces en un cambio de paradigma global, en adoptar la nueva actitud holística con la cual asumiremos humildemente nuestro lugar limitado en el orden global del ser...

En contraste con este cliché, es preciso afirmar el exceso de subjetividad (lo que Hegel llamaba "la noche del mundo") como la única esperanza de redención: el verdadero mal no reside en el exceso de subjetividad como tal, sino en su ontologización, en su reinscripción en algún marco cósmico global. Ya en Sade la crueldad excesiva quedaba ontológicamente "cubierta" por el orden de la naturaleza como "Ser Supremo del Mal"; tanto el nazismo como el estalinismo suponían la referencia a algún orden global del ser (en el caso del estalinismo, la organización dialéctica del movimiento de la materia).

La verdadera arrogancia consiste entonces en lo opuesto a la aceptación de la *hybris* de la subjetividad: reside en una falsa humildad, y aparece cuando el sujeto pretende hablar y actuar en nombre del "Orden Global Cósmico", presentándose como su humilde instrumento. En contraste con esta falsa humildad, la posición occidental siempre ha sido antiglobal: no solo el cristianismo involucra la referencia a una verdad superior que perturba e irrumpe en el viejo orden pagano del cosmos expresado en "sabidurías profundas", sino que incluso el idealismo platónico puede considerarse la primera elaboración clara del concepto de que la "cadena del ser" cósmica global no es "todo lo que hay", de que exista otro orden (el de las Ideas) que suspende la validez del orden del ser.

Según una de las grandes tesis de Badiou, el múltiple puro carece de dignidad como objeto de reflexión. Desde Stalin hasta Derrida, el sentido común filosófico ha insistido siempre en la complejidad infinita (todo está interconectado, la realidad es tan compleja que solo nos es accesible a través de aproximaciones...). Badiou condena implícitamente el desconstruccionismo como la última versión de este tema del sentido común que es la complejidad infinita. Por ejemplo, entre los partidarios de la política posmoderna antiesencialista de la identidad encontramos la insistencia en que no existe "la mujer en general", que hay solo mujeres blancas de clase media, madres solteras negras, lesbianas, y así sucesivamente. Esos presuntos "descubrimientos" deben ser rechazados como trivialidades que no merecen ser objeto de reflexión. El problema del pensamiento filosófico consiste precisamente en examinar de qué modo surge la universalidad de "la mujer" a partir de esta multitud interminable. Entonces, podemos también rehabilitar la diferencia hegeliana entre la infinitud mala (espuria) y la infinitud propiamente dicha: la primera remite a la complejidad infinita del

sentido común; la segunda concierne a la infinitud de un acontecimiento que precisamente trasciende la "complejidad infinita" de su contexto. Del mismo modo podemos trazar una distinción entre el historicismo y la historicidad propiamente dicha: el historicismo remite al conjunto de circunstancias económicas, políticas, culturales, etcétera, cuya compleja interacción nos permite explicar el acontecimiento, mientras que la historicidad propiamente dicha involucra la temporalidad específica de ese acontecimiento y sus secuelas: el lapso entre el acontecimiento y su final (entre la muerte de Cristo y el Juicio Final, entre la revolución y el comunismo, entre el enamoramiento y la dicha de la vida compartida...).

Tal vez la brecha que separa a Badiou de los teóricos políticos desconstruccionistas posmodernos se debe en última instancia a que estos últimos permanecen dentro de los límites de la sabiduría pesimista del encuentro frustrado: la lección desconstruccionista fundamental es que todo encuentro entusiasta con la Cosa Real, toda actitud patética que la identifique con un acontecimiento empírico positivo, es una apariencia ilusoria sostenida por el cortocircuito entre un elemento positivo contingente y el vacío universal anterior. En ese encuentro sucumbimos momentáneamente a la ilusión de que se ha realizado la promesa de una plenitud imposible: sucumbimos a la ilusión de que (para parafrasear a Derrida) la democracia ya no es solo un *à venir*, sino que ha llegado realmente. A partir de esto, los desconstruccionistas extraen la conclusión de que el principal deber ético-político consiste en mantener la brecha entre el vacío de la imposibilidad central y todo contenido positivo que lo encarna: nunca hay que sucumbir totalmente al entusiasmo de la identificación precipitada de un acontecimiento positivo con la promesa redentora que siempre está "por venir". En esta posición desconstruccionista, la admiración por la revolución en su aspecto entusiasta utópico va de la mano con la idea melancólica conservadora de que el entusiasmo se convierte inevitablemente en su opuesto, en el peor de los terrores, en cuanto intentamos transformarlo en el principio estructurador positivo de la realidad social.

Parecería que Badiou no abandona este marco: ¿no nos previene acaso contra *el desastre* de la tentación revolucionaria de confundir el acontecimiento-verdad con el orden del ser? ¿No nos previene contra el intento de ontologizar la verdad convirtiéndola en el principio ontológico del orden del ser? Sin embargo, las cosas son más complejas: Badiou sostiene que, aunque el orden universal tiene el estatuto de una apariencia, de tiempo en tiempo, de un modo impredecible y contingente, puede producirse "un milagro" en la forma de un acontecimiento-verdad que con toda razón avergüence al escéptico posmoderno. Lo que tiene en mente es un tipo muy preciso de experiencias políticas. Por ejemplo, en Francia, durante el primer gobierno de Mitterrand, a principios de la década de

1980, todos los izquierdistas sinceros tenían dudas acerca del proyecto del ministro de justicia Robert Badinter de abolir la pena de muerte e introducir otras reformas progresistas en el código penal. Ellos decían: "Sí, por supuesto que lo apoyamos, pero ¿la situación está madura para esto? ¿Lo aceptará la gente, aterrada por el aumento de la criminalidad? ¿No es este un caso de obstinación idealista que puede debilitar a nuestro gobierno, y por lo tanto hacer más mal que bien?". Badinter ignoró las predicciones catastróficas de las encuestas, y persistió en su propósito, con el resultado sorprendente de que, de pronto, la mayoría de la población cambió de opinión y comenzó a apoyarlo.

Un acontecimiento análogo se produjo en Italia a mediados de la década de 1970, cuando hubo un referéndum sobre el divorcio. En privado, la izquierda (incluso los comunistas, que, desde luego, defendían el derecho al divorcio) se manifestaba escéptica acerca del desenlace, temiendo que la mayoría del pueblo no estuviera aún lo bastante madura, que la asustara la intensa propaganda católica con madres e hijos abandonados, y así sucesivamente. Pero, para gran sorpresa de todos, el referéndum constituyó un gran revés para la Iglesia y la derecha, puesto que una considerable mayoría (el sesenta por ciento) votó en favor del derecho al divorcio. En política se producen acontecimientos de este tipo, auténticos acontecimientos que desmienten y avergüenzan al "realismo postdeológico": no se trata de estallidos entusiastas momentáneos que perturben de modo ocasional el curso habitual de las cosas —depresivo, conformista, utilitario—, y que a la mañana siguiente serán seguidos por una desilusión aleccionadora; por el contrario, esos acontecimientos son el momento de la verdad en la estructura general de engaño y señuelo. La doctrina fundamental de la política posmoderna es que *no hay ningún acontecimiento*, que "nada ocurre realmente", que el acontecimiento-verdad es un cortocircuito pasajero, ilusorio, una identificación falsa que será dispersada un poco antes o después por la reafirmación de la diferencia o, en el mejor de los casos, con la promesa efímera de la "redención por venir", respecto de la cual debemos mantener una distancia adecuada, para evitar consecuencias totalitarias catastróficas; contra este escepticismo estructural está perfectamente justificado que Badiou insista en que *los milagros ocurren...* (empleando el término "milagros" con todo su peso teológico).<sup>5</sup>

5. En la teoría, quizá la principal indicación de esta suspensión del acontecimiento es la idea y la práctica de los "estudios culturales" como nombre predominante del enfoque que abarca todos los productos sociosimbólicos: el rasgo básico de los estudios culturales es que ya no pueden o no están dispuestos a enfrentar las obras religiosas, científicas o filosóficas en los



Vemos ahora en qué sentido el acontecimiento-verdad es "indecible": es indecible desde el punto de vista del sistema, del "estado de cosas" ontológico. El acontecimiento es entonces circular, en cuanto solo resulta posible identificarlo desde el punto de vista de lo que Badiou denomina "una *intervención interpretante*".<sup>6</sup> La identificación del acontecimiento solo es posible si uno habla desde una posición subjetivamente comprometida o, para decirlo en términos más formales, si en la situación designada incluimos el acto de nombrarla: los acontecimientos caóticos producidos en Francia a fines del siglo XVIII solo pueden ser identificados como la "Revolución Francesa" por quienes aceptan la "apuesta" de que ese acontecimiento ha existido. Badiou define formalmente *la intervención* como "todo procedimiento por medio del cual se reconoce un múltiple como acontecimiento".<sup>7</sup> Entonces, "siempre seguirá siendo dudoso que haya habido un acontecimiento, salvo para el interviniente [*l'intervenant*] que decidió que él fue parte de la situación".<sup>8</sup> Se llama "fidelidad al acontecimiento" el esfuerzo continuo tendiente a atravesar el campo del saber desde el punto de vista del acontecimiento, interviniendo en él, buscando los signos de la verdad. Siguiendo estos lineamientos, Badiou interpreta también la tríada paulina de "fe, esperanza y amor": la fe es la fe en el acontecimiento (la creencia en que se produjo realmente: por ejemplo, la resurrección de Cristo); la esperanza es la esperanza de que realmente se producirá la reconciliación final anunciada por el acontecimiento (el Juicio Final); el amor es la lucha paciente para que esto ocurra, es decir, el trabajo prolongado y arduo de afirmar la propia fidelidad al acontecimiento.

Al lenguaje que intenta nombrar el acontecimiento-verdad, Badiou lo denomina "lengua-sujeto". Esta lengua carece de significado desde el punto de vista del saber, que juzga las proposiciones con respecto a sus referentes en el ámbito del ser positivo (o con respecto al funcionamiento propio del lenguaje dentro del orden simbólico establecido): cuando la lengua-sujeto habla de la redención cristiana, la emancipación revolucionaria, el amor, etcétera, el saber lo descarta todo como un conjunto de frases vacías sin referente propio ("jerga política mesiánica", "hermetismo poético", etcétera). Imaginemos que un hombre enamorado le describe a un amigo los rasgos de la mujer que ama: al amigo, que no está enamorado de esa persona, esa descripción entusiasta le parecerá carente de sentido;

términos de su verdad intrínseca, sino que las reducen a la condición de productos de las circunstancias históricas, de objetos de interpretación antropológico-psicoanalítica.

6. Badiou, *L'être et l'événement*, pág. 202.

7. *Ibid.*, pág. 224.

8. *Ibid.*, pág. 29.

no comprenderá "de qué se está hablando"... En síntesis, la lengua-sujeto supone la lógica de la contraseña, del *shibboleth*, de una diferencia que solo es visible desde adentro, y no desde afuera. Pero esto no significa en modo alguno que la lengua-sujeto involucre otra referencia, "más profunda", a un contenido verdadero oculto: se trata más bien de que el lenguaje-sujeto "saca de su carril" o "perturba" el empleo convencional del lenguaje con sus significados establecidos, y deja "vacía" la referencia, apostando a que ese vacío se llenará cuando se alcance la meta, cuando la verdad se actualice como una nueva situación (el Reino de Dios en la tierra, la sociedad emancipada...). La nominación del acontecimiento-verdad está "vacía" precisamente en cuanto se refiere a la plenitud futura.

La indecidibilidad del acontecimiento significa entonces que este no tiene ninguna garantía ontológica: no puede ser reducido a una situación (previa) ni deducido de ella, ni es tampoco generado por ella. Surge "de la nada" (la nada que era la verdad ontológica de esa situación anterior). No hay entonces ninguna mirada cognitiva neutral que pueda discernir el acontecimiento en sus efectos: desde siempre hay una decisión implícita. Los signos del acontecimiento en la situación solo se pueden discernir desde una previa opción por la verdad (del mismo modo que, según la teología jansenista, solamente quienes ya se han decidido por la fe pueden interpretar los milagros divinos como tales milagros). La mirada de un historiador neutral nunca verá en la Revolución Francesa una serie de huellas del acontecimiento denominado "Revolución Francesa"; solo advertirá una multitud de sucesos atrapados en la red de las determinaciones sociales. Para una mirada externa, el amor no es más que una sucesión de estados psíquicos y fisiológicos... (Quizá este sea el logro negativo que ese marco le procuró a François Furet: ¿no deriva su principal efecto del hecho de que no considera la Revolución Francesa como acontecimiento, y adopta respecto de ella una perspectiva externa que la convierte en una serie de sucesos históricos específicos complejos?) El observador comprometido percibe los acaeceres históricos positivos como partes del acontecimiento de la Revolución Francesa precisamente porque los enfoca desde el punto de vista comprometido singular de la Revolución. Como dice Badiou, un acontecimiento es autorreferencial, en cuanto *incluye su propia designación*: la designación simbólica "Revolución Francesa" forma parte del contenido designado, puesto que, si sustraemos esta designación, el contenido descrito se convierte en una multitud de sucesos positivos accesibles al saber. En este preciso sentido, un acontecimiento involucra la subjetividad: "la perspectiva subjetiva" comprometida forma parte del acontecimiento en sí."

9. Hasta cierto punto, se puede también decir que el saber es verificativo, mientras que la verdad es performativa.

En este punto es crucial la diferencia entre "veracidad" (la precisión, adecuación del saber) y "verdad". Tomemos por ejemplo la tesis marxista de que toda la historia es la historia de la lucha de clases. Esta tesis presupone ya una subjetividad comprometida: solo desde ese punto de vista se descubre en la historia esa característica; solo desde ese mirador "interesado" se pueden discernir las huellas de la lucha de clases en todo el edificio social, incluso en los productos de la cultura superior. Obviamente, se puede objetar que ese mismo hecho demuestra que se trata de una visión distorsionada, y no del verdadero estado de cosas. La respuesta es que la mirada supuestamente "objetiva", "imparcial", no es en realidad neutral, sino tendenciosa: es la mirada de los vencedores, de la clase gobernante. (No sorprende que el lema de los revisionistas históricos de derecha sea "Encaremos el tema del Holocausto de un modo frío y objetivo; ubiquémoslo en su contexto, examinemos los hechos...") Un teórico de la revolución comunista no es alguien que, después de haber establecido por medio del estudio objetivo que el futuro le pertenece a la clase obrera, decide tomar partido y unirse a los vencedores: su mirada comprometida de antemano impregna la teoría desde el principio.

Dentro de la tradición marxista, esta idea de que la parcialidad no solo no es un obstáculo sino que es una condición positiva de la verdad, fue articulada del modo más claro por Georg Lukács en su obra temprana *Historia y conciencia de clase*, y en términos más mesiánicos, protorreligiosos, por Walter Benjamin, en "Tesis sobre la filosofía de la historia": la "verdad" —dice— surge cuando una víctima, desde su posición catastrófica presente, logra la comprensión súbita de todo el pasado como una serie de catástrofes que lo han llevado a esa crisis. Entonces, cuando leemos un texto sobre la verdad debemos tener el cuidado de no confundir el nivel del saber con el nivel de la verdad. Por ejemplo, aunque el propio Marx empleaba el término "proletariado" como sinónimo de "clase obrera", y lo hacía habitualmente, en su obra es posible discernir una clara tendencia a pensar la expresión "clase obrera" como una descripción perteneciente al ámbito del saber (un objeto del estudio sociológico "neutral", un estrato social subdividido en componentes, etcétera), mientras que "el proletariado" era el operador de la verdad, es decir, el agente comprometido de la lucha revolucionaria.

Además, el *status* del múltiple puro y su vacío es también indecible y puramente "intermedio": nunca lo encontramos "ahora", puesto que siempre es reconocido como tal retroactivamente, por medio del acto de decisión que lo disuelve, es decir, por medio del cual lo dejamos atrás. Por ejemplo, el nazismo en tanto pseudoacontecimiento se concibe a sí mismo como la decisión que opta por la armonía y el orden sociales contra el caos de la moderna sociedad liberal, judía, con lucha de clases. No obstante, la sociedad moderna nunca se percibe a sí

misma, en primera persona, como fundamentalmente "caótica"; percibe el caos (o "el desorden", o "la degeneración") como un atolladero limitado, contingente, una crisis temporaria. La sociedad moderna solo aparece como fundamentalmente caótica desde el punto de vista de la opción por el orden, es decir una vez que la decisión *ya ha sido tomada*. En consecuencia, hay que resistirse a la ilusión retroactiva de que la decisión *sigue* a la comprensión en la indecidibilidad abierta de la situación: precisamente la decisión y solo la decisión es lo que revela el estado previo como "indecible". Antes de la decisión habitamos una situación encerrada en su horizonte; desde dentro de este horizonte, el vacío constitutivo de esa situación es por definición invisible, es decir que la indecidibilidad es reducida a la condición de (y aparece como) una perturbación marginal del sistema global. Después de la decisión, la indecidibilidad desaparece, puesto que habitamos el nuevo dominio de la verdad. El gesto que cierra/decide la situación (una vez más) coincide absolutamente con el gesto que (retroactivamente) la abre.

El acontecimiento es entonces el vacío de una línea invisible que separa un cierre de otro: antes de él, la situación estaba cerrada, es decir que dentro de su horizonte (lo que se convertirá en) el acontecimiento necesariamente aparece como *skandalon*, como una intrusión indecible, caótica, que no tiene lugar en el estado de la situación (o, para decirlo en términos matemáticos, que es "supernumeraria"); una vez producido el acontecimiento y asumido como tal, la misma situación previa aparece como un caos indecible. Para un orden político establecido, el torbellino revolucionario que amenaza con derrumbarlo es una dislocación caótica, mientras que desde el punto de vista de la Revolución, el *ancien régime* era en sí mismo un desorden, el nombre de un despotismo incomprensible y en última instancia "irracional". En este punto Badiou se opone claramente a la ética derrideana de apertura al acontecimiento en su alteridad impredecible: ese énfasis en la alteridad impredecible como horizonte último no sale de los confines de la situación, y solo sirve para diferir o bloquear la decisión. Ese énfasis nos envuelve en la oscilación "posmoderna" indefinida en torno a una duda: ¿cómo podemos saber que este es verdaderamente el acontecimiento, y no solo una más de sus apariencias?

¿Cómo *vamos nosotros* a trazar una línea demarcatoria entre el acontecimiento verdadero y su apariencia? ¿No se ve Badiou obligado a basarse en una oposición metafísica entre la verdad y su apariencia? Una vez más, la respuesta involucra el modo en que el acontecimiento se relaciona con la situación cuya verdad articula: el nazismo fue un pseudoacontecimiento, y la Revolución de Octubre un acontecimiento auténtico, porque ella se relacionaba con los fundamentos mismos de la situación del orden capitalista, y socavó efectivamente esos fundamentos, en contraste con el nazismo, que puso en escena un pseudoacontecimiento, precisamente para *salvar* el orden capitalista. La estrategia nazi con-

sistía en "cambiar las cosas de modo tal que, en sus fundamentos, siguieran siendo las mismas".

De la película *Cabaret*, de Bob Fosse, todos recordamos el célebre episodio que se desarrolla en un pueblo cercano a Berlín en la década de 1930: un muchachito (en uniforme nazi, como se revela en el curso de la escena) comienza a entonar una canción elegíaca y triste sobre la Patria, que les daría a los alemanes un signo de que el mañana les pertenece, y así sucesivamente; poco a poco los presentes se van uniendo a él, y todos, un grupo de noctámbulos decadentes de Berlín, se sienten conmocionados por el efecto emocional... Esta escena es a menudo evocada por los seudointelectuales como el momento en que "finalmente captaron lo que era el nazismo, cómo funcionaba". Nos sentimos tentados de añadir que tienen razón, pero por otras razones: lo "fascista" no es el *pathos* del compromiso patriótico como tal. Lo que realmente preparó el terreno para el fascismo fue la muy liberal desconfianza y denuncia de toda forma de compromiso incondicional, de devoción a una causa, como un fanatismo potencialmente totalitario. El problema reside entonces en la complicidad de la atmósfera debilitante del disfrute egoísta decadente y cínico, con el "acontecimiento" fascista, con la decisión que supuestamente (re)introduciría el orden en ese caos. En otras palabras, lo falso en la máquina ideológica nazi no es la retórica de la decisión como tal (o del acontecimiento que pone fin a la impotencia decadente, etcétera), sino, por el contrario, el hecho de que el "acontecimiento" nazi es un teatro estetizado, un acontecimiento falsificado, incapaz de poner fin realmente al atoladero decadente y mutilador. En este preciso sentido la reacción común a la canción nazi de *Cabaret* es correcta por razones erróneas: no se advierte que nuestro primer placer cínico con las canciones decadentes del cabaret sobre el dinero y la promiscuidad sexual fue lo que generó el trasfondo que nos hizo vulnerables al efecto de la canción nazi.

¿Qué relación existe entre el acontecimiento y su nominación? Badiou rechaza la lectura kantiana del acontecimiento de la Revolución Francesa: esa interpretación que ubica el efecto crucial de la Revolución en el entusiasmo sublime que los sucesos revolucionarios de París suscitaron en los observadores pasivos de toda Europa, no involucrados directamente en aquellos episodios, y a continuación opone ese efecto sublime (la afirmación de nuestra creencia en el progreso de la razón y la libertad humanas) a la sombría realidad de la Revolución en sí (Kant admitía que en Francia estaban ocurriendo cosas horribles: la revolución catalizaba a menudo el estallido de las pasiones destructivas más bajas de la multitud salvaje). Badiou observa sarcásticamente que esa estetización de la Revolución admirada, desde una distancia segura, por parte de los observadores pasivos, iba de la mano con una extrema repugnancia por los revolucionarios reales. (¿No volvemos a encontrar aquí la tensión entre lo sublime y lo

monstruoso [*das Ungeheure*]? Lo que desde una distancia adecuada parece ser un motivo sublime de entusiasmo se convierte en la figura del mal monstruoso cuando nos acercamos demasiado y quedamos involucrados directamente.)

Contra esta celebración kantiana del efecto sublime sobre los observadores pasivos, Badiou insiste en la inmanencia del acontecimiento-verdad: el acontecimiento-verdad es la verdad en sí para sus agentes, y no para los observadores externos. A primera vista podría parecer que la posición de Kant es más "lacaniana": la verdad de un acontecimiento aparece descentrada a priori con respecto al acontecimiento en sí; no depende del modo de su inscripción en el Otro (personificado en este caso por la opinión pública ilustrada), inscripción que es siempre, a priori, diferida. Lo impensable en sentido propio, ¿no es precisamente una verdad que se conocería directamente como verdad? La demora en la comprensión, ¿no es constitutiva? (En esto reside la lección materialista hegeliana: el búho de Minerva levanta vuelo al anoecer.) Además, si el acontecimiento-verdad es radicalmente inmanente, ¿cómo podremos distinguir la verdad respecto de su simulacro? ¿No es solo la referencia al Otro descentrado lo que nos permite trazar esta distinción?

No obstante, Badiou ofrece un criterio preciso: el modo en que el acontecimiento se relaciona con sus condiciones, con la situación de la cual surge. Un verdadero acontecimiento emerge del "vacío" de la situación; está ligado al *élément surnuméraire*, al elemento sintomático que no tiene un lugar propio en la situación, aunque pertenece a ella, mientras que el simulacro de acontecimiento repudia el síntoma. Por esta razón, la Revolución leninista de Octubre no deja de ser un acontecimiento, ya que se relaciona con la "lucha de clases" como torsión sintomática de la situación, mientras que el movimiento nazi es un simulacro, un repudio del trauma de la lucha de clases... La diferencia no reside en las cualidades intrínsecas del acontecimiento en sí, sino en su lugar: en el modo en que se relaciona con la situación de la cual emerge. En cuanto a la mirada externa que un testigo dirige a la verdad del acontecimiento, esa mirada solo podrá discernir la verdad si ese individuo ya está comprometido en favor de los hechos: ninguna opinión pública ilustrada neutral se sentirá impresionada, puesto que la verdad solo es discernible para los miembros potenciales de la nueva comunidad de creyentes, para su mirada comprometida.

De este modo podemos retener paradójicamente tanto la distancia como el compromiso. En el caso del cristianismo, el acontecimiento (la crucifixión) se convierte en un acontecimiento-verdad "después del hecho", es decir, cuando lleva a la constitución del grupo de creyentes, de la comunidad comprometida y unida por la fidelidad al acontecimiento. Existe entonces una diferencia entre el acontecimiento y su nominación: un acontecimiento es el encuentro traumático con lo Real (la muerte de Cristo, la conmoción histórica de la Revolución, etcé-

tera), mientras que su nominación es la inscripción del acontecimiento en el lenguaje (la doctrina cristiana, la conciencia revolucionaria). En términos lacanianos, un acontecimiento es el *objet petit a*, mientras que la nominación es el nuevo significante que establece lo que Rimbaud denominó "nuevo orden", la nueva legibilidad de la situación basada en una decisión (en la perspectiva revolucionaria marxista, toda la historia anterior pasa a ser la historia de la lucha de clases, del esfuerzo emancipatorio derrotado).

#### VERDAD E IDEOLOGÍA

Con esta breve descripción tenemos ya un pronuncio de lo que nos sentimos tentados de denominar, con toda ingenuidad, el poder intuitivo de la concepción que Badiou tiene del sujeto: describe, en efecto, lo que experimentamos en el compromiso subjetivo total con alguna causa "que es la nuestra". En esos momentos preciosos, ¿no somos "plenamente sujetos"? Pero, este mismo rasgo, ¿no convierte esa experiencia en *ideológica*? Lo primero que advierte alguien versado en la historia del marxismo francés es que la concepción de Badiou del acontecimiento-verdad se asemeja terriblemente a la concepción althusseriana de la interpelación ideológica. Además, ¿no es significativo que el ejemplo fundamental de acontecimiento en la pluma de Badiou sea *la religión* (el cristianismo, desde San Pablo hasta Pascal), como prototipo de *ideología* y que este acontecimiento, precisamente, *no pertenezca* a ninguno de los cuatro *génériques* del acontecimiento que él enumera (el amor, el arte, la ciencia, la política)?<sup>10</sup>

Entonces, si tomamos el pensamiento mismo de Badiou como "una situación" del ser, subdividida en cuatro *génériques*, ¿sería la religión (cristiana) su "torsión sintomal", el elemento que pertenece al dominio de la verdad sin ser una de sus partes o subespecies reconocidas? Esto parecería indicar que el acontecimiento-verdad consiste en el gesto ideológico elemental de interpelar a los

10. Como Badiou lo señala con perspicacia, estos cuatro dominios del acontecimiento-verdad, en la actualidad, en el discurso público, se ven cada vez más reemplazados por sus dobles fraudulentos: hablamos de "cultura" en lugar de arte, de "administración" en lugar de política, de "sexo" en lugar de amor, de "know-how" o "sabiduría" en lugar de ciencia: el arte queda reducido a la condición de expresión/articulación de una cultura históricamente específica; el amor, a la condición de una forma de la sexualidad datada históricamente; la ciencia se caracteriza como una forma de conocimiento práctico occidental, falsamente universalizado, que en realidad no sería superior a los conocimientos precientíficos; la política (con todas las pasiones o luchas que esta idea involucra) no aparece más que como una versión ideológica inmadura o precursora del arte de la gestión social...

individuos (partes de una situación del ser) para que sean sujetos (portadores/seguidores de la verdad). Nos sentimos tentados de dar incluso un paso más: el ejemplo paradigmático del acontecimiento-verdad no es solo la religión en general, sino, específicamente, la religión *cristiana*, centrada en el acontecimiento de la venida y la muerte de Cristo (como ya lo había señalado Kierkegaard, el cristianismo invierte la relación metafísica acostumbrada entre la eternidad y el tiempo: en un sentido, la eternidad en sí depende del acontecimiento temporal de Cristo). De modo que tal vez Badiou pueda ser también leído como el último gran autor de la tradición francesa del dogmatismo católico, desde Pascal y Malebranche en adelante (basta con que recordemos que dos de sus referencias clave son Pascal y Claudel). Durante años, el paralelismo entre el marxismo revolucionario y el cristianismo mesiánico fue un tema común en críticas liberales como Bertrand Russell, que descartaban el marxismo como una versión secularizada de la ideología religiosa mesiánica; la actitud de Badiou, prolongando una línea que va desde el último Engels hasta Fredric Jameson, es totalmente opuesta.

Esta lectura se ve confirmada adicionalmente por la apasionada defensa que realiza Badiou de San Pablo como el pensador que articuló el acontecimiento-verdad cristiano (la resurrección de Cristo), en tanto que "singular universal" (un acontecimiento singular que interpela a los individuos para que sean sujetos universales, independientemente de su raza, sexo, clase social...), con las condiciones de la fidelidad de los seguidores a ese acontecimiento.<sup>11</sup> Desde luego, Badiou sabe perfectamente que hoy en día, en la era de la ciencia moderna, ya no cabe aceptar la fábula del milagro de la resurrección como forma del acontecimiento-verdad. Aunque el acontecimiento-verdad es el acaecer de algo que desde dentro del horizonte del orden predominante del saber parece imposible (recordemos la risa con la que los filósofos griegos recibieron la afirmación de san Pablo acerca de la resurrección de Jesús en su visita a Atenas), hoy en día situar el acontecimiento en el nivel de los milagros sobrenaturales necesariamente supone una regresión al oscurantismo, puesto que el acontecimiento de la ciencia es a su vez irreductible y no puede ser anulado. En la actualidad, solo podemos aceptar como acontecimiento-verdad —como una intrusión de lo Real traumático que conmueve la trama simbólica predominante— los sucesos que tienen lugar en un universo compatible con el conocimiento científico, aunque se muevan en sus límites y cuestionen sus presupuestos. Los "sitios" del aconteci-

11. Véase Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, Presses Universitaires de France, 1997. [Ed. cast.: *San Pablo: la fundación de universalismo*, Madrid, Anthropos, 1999.]

miento son hoy en día el propio descubrimiento científico, el acto político, la invención artística, la confrontación psicoanalítica con el amor...

Este es el problema que plantea *The Potting Shed*, la obra teatral de Graham Greene, quien intenta resucitar la versión cristiana del impacto conmovedor de lo Real imposible. Un gran filósofo positivista ha dedicado todo su esfuerzo a luchar contra la superstición religiosa; ahora bien, su vida y la de su familia se ven conmovidas por un milagro inesperado: el hijo, objeto del mayor amor del filósofo, cae mortalmente enfermo y se lo declara muerto, pero, milagrosamente, vuelve a la vida en virtud de lo que sin duda solo pudo haber sido una intervención directa de la gracia divina. La historia es narrada retrospectivamente desde el punto de vista de un amigo de la familia, que después de la muerte del filósofo escribe su biografía y se siente intrigado por un enigma: ¿por qué, un par de años antes de morir, el filósofo dejó de pronto de escribir, por qué perdió todo deseo de vivir, como si su vida hubiera quedado de pronto privada de significado, y entró en un período de resignación, aguardando pasivamente la muerte? Al interrogar a los miembros supervivientes de la familia, el biógrafo pronto descubre que existe un oscuro secreto del que nadie quiere hablar, hasta que, finalmente, uno de los interrogados se quiebra y confiesa que el secreto conmovedor es la resucitación milagrosa del hijo del filósofo, que le quitaba sentido a toda su obra teórica, a su compromiso de toda la vida... Sin duda esta historia nos intriga, pero hoy en día no puede arrastrarnos efectivamente.

A propósito de San Pablo, Badiou aborda el problema de ubicar su posición con respecto a los cuatro *génériques* que generan verdades efectivas (la ciencia, la política, el arte, el amor), es decir, con respecto al hecho de que (por lo menos hoy en día) el cristianismo, basado en el acontecimiento fabuloso de la resurrección, no puede contarse como un acontecimiento-verdad efectivo, sino solo como su apariencia. La solución que propone es que San Pablo fue el *teórico anti-filosófico de las condiciones formales del procedimiento de la verdad*; lo que él proporciona es la primera articulación detallada del modo en que la fidelidad a un acontecimiento-verdad opera en su dimensión universal: lo Real excesivo, *surnuméraire*, de un acontecimiento-verdad (la "resurrección"), que surge por gracia (es decir, no se puede explicar en función de los elementos constitutivos de la situación), pone en movimiento, en los sujetos que se reconocen en ese llamado, la "obra de amor" militante, es decir, la lucha por difundir esa verdad, con fidelidad persistente, en su alcance universal, como concerniente a todos los seres humanos. De modo que, aunque el mensaje particular de San Pablo ya no es operativo para nosotros, los términos en los cuales formula el modo operativo de la religión cristiana tienen en sí un alcance universal pertinente para todo acontecimiento-verdad: un acontecimiento-verdad siempre lleva a una especie de "resurrección". A través de la fidelidad a él, y de un trabajo de amor en su fa-

vor, se entra en otra dimensión, irreductible al mero *service des biens*, al suave rodar de los asuntos en el ámbito del ser: se entra en el dominio de la inmortalidad, de la vida no cargada con la muerte... Sin embargo, subsiste el problema de cómo es posible que la primera y todavía más pertinente descripción del modo de operar de la fidelidad a un acontecimiento-verdad tenga que ver con un acontecimiento-verdad que es una mera apariencia, y no una verdad real.

Desde un punto de vista hegeliano, hay aquí una necesidad profunda, confirmada por el hecho de que en nuestro siglo el filósofo que produjo la descripción definitiva del acto político auténtico (Heidegger en *El Ser y el Tiempo*) fue seducido por el nazismo, un acto político indudablemente falaz, no un acontecimiento-verdad real. Todo ocurre como si, para expresar la estructura formal de la fidelidad al acontecimiento-verdad, hubiera que hacerlo con referencia a un acontecimiento que es solo su propia apariencia. Quizá la lección de todo esto sea más radical de lo que parece: ¿no es posible que lo que Badiou llama acontecimiento-verdad sea, en su aspecto más radical, un acto puramente formal de decisión, no solo no basado en una verdad real, sino en última instancia indiferente al *status* preciso (real o ficticio) del acontecimiento-verdad al que se refiere? ¿Y si estuviéramos ante un componente clave intrínseco del acontecimiento-verdad? ¿No será que la verdadera fidelidad al acontecimiento es "dogmática", en el preciso sentido de fe incondicional, de actitud que no pide buenas razones y que, por esa misma razón, no puede ser refutada por ninguna "argumentación"?

Volvamos entonces a nuestra línea de pensamiento principal: Badiou define como "genérico" el múltiple incluido en una situación sin propiedades particulares que nos permitan clasificarlo como subespecie: el múltiple genérico pertenece a la situación pero no está adecuadamente reconocido en ella como su subespecie (por ejemplo, la "plebe" en la filosofía del derecho de Hegel). Un múltiple elemento/parte de la situación que no calza dentro de ella, que sobresa- le de ella, es genérico precisamente en cuanto encarna de modo directo el ser de la situación como tal. Subvierte la situación al encarnar directamente su universalidad. Y, con respecto a la propia clasificación de Badiou de los procedimientos genéricos en cuatro especies (la política, el arte, la ciencia, el amor), ¿la ideología religiosa no ocupa precisamente este lugar genérico? No es ninguna de las cuatro especies, pero precisamente por ello encarna lo genérico como tal.<sup>12</sup>

Esta identidad del acontecimiento-verdad y la ideología, ¿no se ve confirmada adicionalmente por el *future antérieure* como temporalidad específica de los

12. Desde luego, Badiou moviliza simultáneamente la asociación de "genérico" con "generador": es este elemento "genérico" lo que nos permite "generar" las proposiciones de la lengua-sujeto en la que resuena la verdad.

procedimientos genéricos? A partir de la nominación del acontecimiento (la muerte de Cristo, la revolución), el procedimiento genérico busca sus signos en la multiplicidad atendiendo a la meta final con la que se obtendrá la plenitud (el Juicio Final, el comunismo, o, en Mallarmé, *le Livre*). De modo que los procedimientos genéricos involucran un rizo temporal: la fidelidad al acontecimiento les permite juzgar el múltiple histórico desde el punto de vista de la plenitud futura, pero la llegada de esa plenitud ya supone el acto subjetivo de decisión (o, en términos pascalianos, la "apuesta" a esa plenitud).

¿No estamos cerca de lo que Laclau describe como hegemonía? Consideremos el acontecimiento político democrático igualitario: la referencia a la revolución democrática nos permite interpretar la historia como una lucha democrática continua que apunta a la emancipación total; la situación presente es experimentada como fundamentalmente "dislocada" (la corrupción del *ancien régime*, la sociedad de clases, la vida terrenal caída) con respecto a la promesa de un futuro redimido. Para la lengua-sujeto, el "ahora" es siempre un momento de antagonismo, escindido entre el "estado de cosas" corrupto y la promesa de la verdad.

Entonces, una vez más, la idea del acontecimiento-verdad de Badiou, ¿no está terriblemente cerca del concepto althusseriano de la interpelación (ideológica)? El proceso que Badiou describe, ¿no es el de un individuo interpelado por una causa para que se convierta en sujeto? (Es significativo que, para describir la estructura formal de la fidelidad al acontecimiento-verdad, Badiou emplee el mismo ejemplo que Althusser en su descripción del proceso de la interpelación.) La relación circular entre el acontecimiento y el sujeto (el sujeto lo sirve con su fidelidad, pero el acontecimiento solo es visible como tal para un sujeto ya comprometido), ¿no es el círculo mismo de la ideología? Antes de restringir el concepto de sujeto al nivel de la ideología (antes de considerar ideológico al sujeto como tal), Althusser sostuvo, durante un lapso breve, la idea de las cuatro modalidades de la subjetividad: el sujeto ideológico, el sujeto en arte, el sujeto del inconsciente, y el sujeto de la ciencia. ¿No se advierte un claro paralelismo entre los cuatro genéricos de la verdad según Badiou (el amor, el arte, la ciencia y la política) y estas cuatro modalidades de la subjetividad (en las que el amor corresponde al sujeto del inconsciente, tema del psicoanálisis, y la política, por supuesto, al sujeto de la ideología)? La paradoja consiste entonces en que la oposición que traza Badiou entre el saber y la verdad parece invertir exactamente la oposición althusseriana entre ideología y ciencia: el saber "inauténtico" está limitado al orden positivo del ser, es ciego a su vacío estructural, a su torsión sintomal, mientras que la verdad comprometida que subjetiviza permite una comprensión auténtica de la situación.

## SAN PABLO CON BADIOU

Según una lógica profunda (aunque inesperada), el tema del cristianismo paulino es también crucial en la confrontación de Badiou con el psicoanálisis. Cuando Badiou se opone inflexiblemente a la "obsesión morbosa con la muerte", cuando opone el acontecimiento-verdad a la pulsión de muerte, y así sucesivamente, toca su punto más débil, sucumbe a la *tentación del no-pensamiento*. Resulta sintomático que se vea obligado a identificar el *service des biens* liberal-democrático, la marcha suave de las cosas en la positividad del ser, en la que "nada sucede realmente", con la "obsesión morbosa con la muerte". Es fácil advertir el elemento de verdad de esa ecuación: el mero *service des biens*, privado de la dimensión de la verdad, lejos de poder funcionar como una vida cotidiana "sana", no perturbada por los interrogantes eternos, necesariamente retrocede a la morbosidad nihilista: como dirían los cristianos, solo en Cristo hay una verdadera vida, y la vida al margen del acontecimiento de Cristo se convierte, un poco antes o después, en su opuesto, en una decadencia morbosa; cuando dedicamos nuestra vida a los placeres excesivos, esos mismos placeres terminan malográndose. No obstante, es preciso insistir en lo que Lacan denomina el espacio o distancia *entre las dos muertes*: para decirlo en los términos cristianos de Badiou, a fin de poder abrirse a la vida de la verdadera eternidad hay que suspender el apego a *esta* vida y entrar en el dominio de *ate*, el "entre dos muertes", el dominio de los "muertos no muertos".

Este punto merece un examen más detallado, puesto que condensa la diferencia que separa a Badiou de Lacan y del psicoanálisis en general. Por supuesto, Badiou tiene plena conciencia de la oposición entre las dos muertes (y las dos vidas): cuando San Pablo opone la vida y la muerte (el espíritu es vida, mientras que la carne lleva a la muerte), esta oposición no tiene nada que ver con la oposición biológica de la vida y la muerte como partes del ciclo de generación y corrupción, ni con la oposición platónica acostumbrada del alma y el cuerpo: para San Pablo, vida y muerte, espíritu y carne, son dos posiciones subjetivas, dos modos de vivir la propia vida. De modo que cuando habla de muerte y resurrección (ascenso a la vida eterna en Cristo) esto no tiene nada que ver con la vida y la muerte biológicas, sino que traza las coordenadas de las dos "actitudes existenciales" fundamentales (para emplear anacrónicamente esta expresión moderna). Esto lleva a Badiou a una interpretación específica del cristianismo, una interpretación que *disocia radicalmente la muerte y la resurrección*: no son lo mismo, no están siquiera dialécticamente interconectadas en el sentido de que pagando el precio del sufrimiento que nos redime de nuestros pecados obtengamos acceso a la vida eterna. Para Badiou, la muerte de Cristo en la cruz indica simplemente que "Dios se convirtió en hombre", que la verdad eterna es

algo inmanente a la vida humana, accesible a todos los seres humanos. El mensaje del hecho de que Dios haya tenido que convertirse en hombre y morir (sufrir el destino de toda carne) para después resucitar, dice en realidad que la vida eterna está al alcance de la humanidad, de todos los hombres como seres mortales finitos: cada uno de nosotros puede ser tocado por la gracia del acontecimiento-verdad y entrar en el dominio de la vida eterna. En este punto, Badiou es abiertamente antihegeliano: no hay ninguna dialéctica de la vida y la muerte, en el sentido de que el acontecimiento-verdad de la resurrección surja como inversión mágica de la negatividad en positividad cuando estamos plenamente preparados para "aguardar lo negativo", asumir nuestra condición mortal y el sufrimiento en su aspecto más radical. El acontecimiento-verdad no es más que un comienzo radicalmente nuevo; designa la inclusión violenta, traumática y contingente de otra dimensión, no mediada por el dominio de la finitud y la corrupción terrenales.

Debemos por lo tanto evitar las trampas de la moral masoquista morbosa que percibe el sufrimiento como intrínsecamente redentor: esta moral no sale de los límites de la Ley (que nos impone un precio por la admisión en la vida eterna), y no está aún en el nivel del concepto propiamente cristiano del amor. Como dice Badiou, la muerte de Cristo no es en sí misma el acontecimiento-verdad, sino que simplemente prepara el sitio para ese acontecimiento (la resurrección), al afirmar la identidad de Dios y el hombre, el hecho de que la dimensión infinita de la verdad inmortal le es también accesible a un mortal finito humano; lo que en última instancia importa es solo la resurrección de Cristo muerto (es decir, de un mortal humano), como signo de que todos los seres humanos pueden ser redimidos y entrar en el ámbito de la vida eterna, es decir, participar en el acontecimiento-verdad.

Tal es el mensaje del cristianismo. Desde el punto de vista del cosmos, de la totalidad del ser positivo, no somos más que seres particulares determinados por nuestro lugar específico en el orden global; la Ley no es en última instancia más que otro nombre del orden de la justicia cósmica, que nos asigna a cada uno un puesto propio. Pero, para el cristianismo, la positividad del ser, el orden del cosmos regulado por sus leyes, que es el dominio de la finitud y la mortalidad, no es "todo lo que hay"; existe otra dimensión, la dimensión de la vida verdadera en el amor, accesible a todos nosotros a través de la gracia divina, de modo que todos podemos participar en ella. La revelación cristiana es entonces un ejemplo (aunque probablemente el ejemplo por excelencia) de que nosotros, como seres humanos, no estamos limitados a la positividad del ser, y que, de tiempo en tiempo, de un modo contingente e impredecible, puede producirse un acontecimiento-verdad que nos abra la posibilidad de participar en otra vida si permanecemos fieles a ese acontecimiento-verdad. Lo interesante es que Badiou

invierte en este punto la oposición acostumbrada de la Ley como universal y la gracia (o el carisma) como particular, la idea de que todos estamos sometidos a la Ley divina universal, mientras que solo algunos somos tocados por la gracia y redimidos: en la lectura que realiza Badiou de San Pablo, por el contrario, la Ley en sí, por universal que parezca, es en última instancia "particularista" (un orden legal siempre nos impone deberes y derechos específicos, es siempre una ley que define una comunidad específica a expensas de la exclusión de los miembros de otras comunidades étnicas, etcétera), mientras que la gracia divina es verdaderamente universal, es decir no excluyente, y alcanza a todos los seres humanos, con independencia de su raza, sexo, clase social, etcétera.

De modo que tenemos dos vidas: la vida biológica finita y la vida infinita de la participación en el acontecimiento-verdad de la resurrección. En concordancia con esto, hay también dos muertes: la muerte biológica y la muerte en el sentido de sucumbir a "el camino de toda carne". ¿De qué modo determina San Pablo esta oposición entre la vida y la muerte como las dos actitudes existenciales subjetivas? Tocamos aquí lo esencial de la argumentación de Badiou, que también le concierne directamente al psicoanálisis: para Badiou, la oposición de la vida y la muerte se superpone con la oposición entre la Ley y el amor. Desde el punto de vista de San Pablo, sucumbir a las tentaciones de la carne no significa simplemente caer en un desenfreno de conquistas terrenales (búsqueda de placeres, de poder, de riquezas...), sin respeto por la ley (de las prohibiciones morales). Por el contrario, su doctrina central, en el que es probablemente el pasaje más (merecidamente) famoso de sus escritos, el versículo 7 del capítulo 7 de la Epístola a los Romanos, sostiene que no hay un pecado anterior o independiente de la Ley: antes de la Ley solo hay una vida inocente, anterior a la caída, una vida que los seres humanos hemos perdido para siempre. El universo en el que vivimos, nuestro "camino de toda carne", es el universo en el cual el pecado y la Ley, el deseo y su prohibición, están inextricablemente entrelazados: el acto mismo de la prohibición suscita el deseo de transgredirla, es decir, fija nuestro deseo en el objeto prohibido:

¿Qué debemos entonces decir? ¿Que la ley es pecado? En modo alguno. Pero, si no hubiera sido por la ley, yo no habría conocido el pecado, ni tampoco habría conocido lo que es codiciar si la ley no hubiera dicho: "No codiciarás". Pero el pecado, aprovechando la oportunidad del mandamiento, produce en mí todo tipo de codicias. Sin la ley, el pecado está muerto. Alguna vez yo viví sin la ley, pero cuando llegó el mandamiento, el pecado revivió y yo morí, y el mismo mandamiento que prometía vida demostró ser muerte para mí. Pues el pecado, aprovechando la oportunidad del mandamiento, me engañó, y por medio de él me mató [...] No comprendo mis propias acciones. Porque no hago lo que quiero, sino lo mismo que detesto. Y si hago lo que no quiero, admito que la ley es buena. Pero en realidad ya no soy yo quien lo ha-

ce, sino el pecado que vive en mí. Pues sé que nada bueno vive en mí, es decir, en mi carne. Puedo querer lo que es correcto, pero no puedo realizarlo.<sup>13</sup>

Desde luego, este pasaje debe leerse en su contexto: en toda esta parte de la epístola, el problema con el que lucha San Pablo es el de evitar la trampa de la *perversión*, es decir, de una Ley que genera su transgresión, puesto que la necesita para afirmarse como Ley. Por ejemplo, en Romanos 3:5-8, San Pablo dispara una andanada de interrogantes desesperados:

Pero si nuestra injusticia sirve para confirmar la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿Es injusto Dios que nos inflige su ira? [...] Pero si por mi falsedad la veracidad de Dios abundó para su gloria ¿por qué aún así soy condenado como pecador? ¿Y por qué no decir (como algunos nos difaman, diciendo que lo decimos) "Hagamos el mal para que pueda venir el bien"?

Este "Hagamos el mal para que [de él] pueda venir el bien" es la definición más sucinta del cortocircuito de la posición perversa. ¿No convierte esto a Dios en un perverso que provoca nuestra caída para poder después redimirnos con Su sacrificio? O bien (para citar a Romanos 11:11, "han tropezado para que cayesen"), ¿acaso tropezamos, quedamos atrapados en el pecado, en "el camino de toda carne", porque Dios necesitaba nuestra caída como parte de su plan de redención final? Si así son las cosas, la respuesta al interrogante de si "debemos continuar pecando para que crezca la gracia" (Romanos 6:1) es afirmativa: solo y precisamente cayendo en el pecado le permitimos a Dios desempeñar Su parte como Salvador nuestro. Pero todo el esfuerzo de San Pablo tiende a romper este círculo vicioso en el cual la Ley que prohíbe y su propia transgresión se generan y respaldan recíprocamente.

En sus *Cuadernos filosóficos*, Lenin dejó asentada la conocida afirmación de que quien quiera comprender realmente *El capital* de Marx debe leer en detalle la *Lógica* de Hegel. Él mismo lo hizo, complementando las palabras de Hegel con centenares de "sic" y comentarios marginales, como por ejemplo el siguiente: "La primera parte de esta oración contiene una ingeniosa idea dialéctica; la segunda parte es basura teológica". Una tarea que aguarda a los verdaderos materialistas dialécticos lacanianos consiste en repetir el gesto de San Pablo, puesto que, una vez más, quien quiera realmente comprender los *Escritos* de Lacan debe leer en detalle todo el texto de Romanos y Corintios, pero nunca tendre-

13. Romanos 7:7-18 (cita tomada de *The Holy Bible: New Revised Standard Version*, Nashville, TN, Thomas Nelson Publishers, 1990).

mos un volumen de *Cuadernos teológicos* de Lacan, con notas acompañadas de centenares de "sic" y comentarios como el siguiente: "La primera parte de esta oración proporciona la más profunda comprensión de la ética lacaniana, mientras que la segunda parte es solo basura teológica"...<sup>14</sup>

Volvemos pues a la extensa cita tomada de Romanos: el resultado directo de la intervención de la Ley es que *divide* al sujeto e introduce una confusión morbosa entre la vida y la muerte: el sujeto queda dividido entre la obediencia (consciente) a la Ley y el deseo (inconsciente) de transgresión generado por la propia prohibición legal. No soy yo, el sujeto, quien transgrede la Ley, sino que la transgrede el "pecado" en sí, no subjetivizado: los impulsos pecaminosos en los cuales no me reconozco y que yo incluso detesto. A causa de esta escisión, mi persona (consciente) es experimentada en última instancia como "muerta", privada de impulso vital, mientras que "la vida", la afirmación extática de la energía vital, solo puede aparecer con la forma del pecado, de una transgresión que provoca un morboso sentimiento de culpa. Mi impulso vital real, mi deseo, se me aparece como un automatismo ajeno que persiste en su propia senda con independencia de mi voluntad y mis intenciones conscientes. De modo que el problema de San Pablo no es el problema moralista morboso convencional (aplastar los impulsos transgresores, purificarme finalmente de mis impulsos pe-

14. Para Badiou, el problema fundamental de San Pablo era el discurso adecuado: a fin de afirmar el auténtico universalismo cristiano, San Pablo tenía que romper con la sofistería filosófica griega y también con el oscurantismo profético judío, que es sin embargo el modo discursivo predominante en los Evangelios. Pero en este punto debemos complicar un poco el cuadro: es posible que las oscuras palabras de Jesús en los Evangelios sean más subversivas de lo que parecen; quizás estén allí precisamente para confundir o frustrar a los discípulos incapaces de discernir en ellas un significado claro; tal vez el conocido versículo de Mateo 19:12 ("Que acepte esto [o, como también se ha traducido, "que entienda esto"] quien pueda") deba leerse literalmente, como un signo de que no corresponde la búsqueda de un significado más profundo; quizá haya que tomarlas como la parábola de las Puertas de la Ley en *El proceso* de Kafka, sometida a una exasperante lectura literal por el sacerdote, una lectura que no aporta ningún significado más profundo. Sería entonces posible que estas parábolas no fueran restos del antiguo discurso profético judío, sino su inmanente subversión paródica. Y, observamos al pasar, ¿no sorprende que el "que acepte esto quien pueda" se refiera en boca de Jesús al problema de la castración? La cita completa es la siguiente: "No todos pueden aceptar/entender esta enseñanza, sino solo aquellos a quienes les es dado. Pues hay eunucos que lo han sido desde el nacimiento, y hay eunucos que han sido hecho eunucos por los otros, y hay eunucos a causa del reino de los cielos. Que acepte/entienda esto quien pueda" (Mateo 19: 11-12). Lo que es en última instancia inaprehensible, lo que está más allá de la comprensión, es el hecho de la castración en sus diferentes modalidades.



caminosos), sino todo lo contrario: ¿cómo puedo romper el círculo vicioso de la Ley y el deseo, de la prohibición y su transgresión, dentro del cual solo puedo afirmar mis pasiones vitales en la forma de su opuesto, de una morbosa pulsión de muerte? ¿Cómo me sería posible experimentar el impulso vital, no como un automatismo ajeno, como una ciega "compulsión a repetir" que me hace transgredir la Ley, con la complicidad no reconocida de la propia Ley, sino como un "¡Sí!" positivo a mi vida, plenamente subjetivizado?

En este punto, San Pablo y Badiou parecen suscribir plenamente el concepto hegeliano de que solo existe el mal para la mirada que percibe algo como malo: la Ley misma no solo abre y sostiene el dominio del pecado, de los impulsos pecaminosos a transgredirla, sino que encuentra también una satisfacción perversa y morbosa en hacernos sentir culpables por ellos. El resultado fundamental de la vigencia de la Ley consiste entonces en los bien conocidos ardides y paradojas del superyó: solo puedo gozar si me siento culpable por gozar, lo cual significa que, en un giro autorreferencial, puedo obtener placer *al* experimentar culpa; puedo encontrar goce en castigarme por tener pensamientos pecaminosos, y así sucesivamente. Entonces, cuando Badiou habla de "la morbosa fascinación de la pulsión de muerte", etcétera, no está repitiendo lugares comunes, sino refiriéndose a una muy precisa lectura "paulina" de las ideas psicoanalíticas que utiliza: todo el complejo enredo recíproco de la Ley y el deseo, no solo el de los deseos pecaminosos ilícitos que contraviene la Ley, sino ese entrelazamiento morboso de la vida y la muerte en el cual la letra "muerta" de la Ley pervierte mi goce de la vida, convirtiéndolo en fascinación por la muerte; este universo perverso en el cual el asceta que se flagela en nombre de la Ley goza más intensamente que la persona que obtiene un placer inocente de los deleites terrenales, es lo que San Pablo llama "el camino de la carne", opuesto a "el camino del espíritu": la "carne" no es una carne opuesta a la Ley, sino la carne como una fascinación excesiva, mortificante, autotorturadora, *generada por la Ley* (véase Romanos 5:20: "La Ley entró, y el resultado fue que las ofensas se multiplicaron").

Como subraya Badiou, San Pablo está aquí inesperadamente cerca de su gran detractor, Nietzsche, cuyo problema consistía también en romper el círculo vicioso de la morbosa negación automortificante de la vida: para San Pablo, el "camino del espíritu" cristiano era precisamente la ruptura mágica, el nuevo comienzo que nos liberaba de ese atolladero morboso y debilitante, permitiendo que nos abriéramos a la vida eterna del amor sin pecado (es decir sin la Ley y la culpa que ella induce). En otras palabras, el propio San Pablo habría respondido de antemano a la sombría observación de Dostoievsky: "Si Dios no existe, todo está permitido". Para San Pablo, *precisamente porque existe el Dios del amor, todo le está permitido al creyente cristiano: queda suspendida la Ley que regula*

*y prohíbe ciertos actos.* Un cristiano no hace ciertas cosas, pero no se abstiene porque estén prohibidas (la prohibición genera el deseo transgresor de permitirse precisamente lo prohibido), sino con una actitud positiva y afirmativa de amor, la cual priva de sentido a la realización de actos que pongan de manifiesto que él no es libre sino que sigue aún dominado por una fuerza externa: "«Todas las cosas me son lícitas», pero no todas las cosas son benéficas. «Todas las cosas me son lícitas», pero no seré dominado por nada" (1 Corintios 7:12: "Todas las cosas me son lícitas", se traduce a menudo como ... "¡nada me está prohibido!"). Esta ruptura con el universo de la Ley y su transgresión aparece articulada con la mayor claridad en una muy inquietante "analogía con el matrimonio":

¿No sabéis, hermanos y hermanas (pues hablo a quienes conocen la ley) que la ley solo obliga a una persona durante su vida? Una mujer casada está obligada a su marido por la ley mientras él vive, pero si el marido muere, ella es liberada de la ley con respecto al marido. En consecuencia, será llamada adúltera si vive con otro hombre mientras su esposo está vivo. Pero si el esposo muere, ella está libre de la ley, y si se casa con otro hombre, no es una adúltera.

Del mismo modo, amigos míos, vosotros habéis muerto para la ley a través del cuerpo de Cristo, de modo que podéis pertenecer a otro, al que resucitó de entre los muertos para que nosotros pudiéramos fructificar para Dios. Mientras vivíamos en la carne, nuestras pasiones pecaminosas, provocadas por la ley, obraban en nuestros miembros fructificando para la muerte. Pero ahora estamos libres de la ley, muertos para lo que nos mantenía cautivos. (Romanos 7:1-6)

Para convertirse en un verdadero cristiano y abrazar el amor, es preciso por lo tanto "morir para la Ley", romper el círculo vicioso de las "pasiones pecaminosas provocadas por la Ley". Como habría dicho Lacan, hay que padecer la segunda muerte, la muerte simbólica, que involucra la suspensión del Otro, la Ley simbólica que hasta entonces había dominado y regulado nuestras vidas. De modo que el punto crucial es que tenemos *dos* "divisiones del sujeto", y no hay que confundirlas. Por un lado está la división del sujeto de la Ley entre su yo consciente, que se adhiere a la letra de la Ley, y su deseo descentrado que, obrando "automáticamente", contra la voluntad consciente del sujeto, lo compele a "hacer lo que detesta", a transgredir la Ley y caer en un goce ilícito. Por otro lado tenemos la división más radical entre todo ese dominio de la Ley y el deseo, de la prohibición que genera su transgresión, y el camino del amor propiamente cristiano, que indica un nuevo comienzo, superando el atolladero de la Ley y su transgresión.

## ENTRE LAS DOS MUERTES

¿Qué posición adopta el "sujeto dividido" lacaniano con respecto a esas dos divisiones? Podría parecer que la respuesta es simple y directa: el psicoanálisis es precisamente *la* teoría que conceptualiza, sacándola a la luz del día, la estructura paradójica de la primera división. La descripción que realiza Badiou del entrelazamiento de la Ley y el deseo, ¿no está llena de referencias implícitas (a veces incluso explícitas) a Lacan, y de paráfrasis de palabras de Lacan? El dominio fundamental del psicoanálisis, ¿no es la conexión entre la Ley simbólica y el deseo? La multitud de las satisfacciones perversas, ¿no es la forma misma en la cual se realiza la conexión entre la Ley y el deseo? La división lacaniana del sujeto, ¿no es la división que concierne precisamente a la relación del sujeto con la Ley simbólica? Además, ¿no encontramos la confirmación definitiva de este hecho en el escrito de Lacan titulado "Kant con Sade", que postula directamente el universo sadeano de perversión morbosa como la "verdad" de la afirmación más radical del peso moral de la Ley simbólica en la historia humana (la ética kantiana)? (Hay una paradoja que no debe pasarse por alto: Foucault concibe el psicoanálisis como el eslabón final de la cadena que se inició con el modo confesional cristiano de la sexualidad, vinculando irreductiblemente la Ley y la culpa, mientras que —por lo menos en la lectura de Badiou—, San Pablo, la figura fundadora del cristianismo, hace exactamente lo contrario: se esfuerza en *romper* el vínculo morboso entre la Ley y el deseo...) No obstante, lo crucial para el psicoanálisis es lo siguiente: ¿permanece el propio psicoanálisis dentro de los límites de esta obsesión masoquista "morbosa" con la muerte, dentro de los límites de la vida y la muerte entretreídas de ese modo perverso que caracteriza la dialéctica de la Ley, que prohíbe y genera el deseo de transgresión? Quizás el mejor modo de responder a este interrogante sea empezar por el hecho de que el propio Lacan se centra en el mismo pasaje de San Pablo en su elaboración del vínculo entre la Ley y el deseo, refiriéndose a la Cosa como el objeto imposible del goce, solo accesible a través de la Ley que lo prohíbe, como su transgresión. Citaremos ese pasaje completo:

¿Es la Ley la Cosa? Por cierto que no. Sin embargo, solo conocí la Cosa por medio de la Ley. En efecto, yo no habría tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiera dicho: "No la codiciarás". Pero la Cosa encuentra un modo de producir en mí todo tipo de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta. Pero sin la Ley, yo antaño estaba vivo. Pero cuando apareció el mandamiento, la Cosa ardió, volvió, y yo encontré la muerte. Y para mí, el mandamiento que se suponía llevaba a la vida resultó que llevaba a la muerte, pues la Cosa encontró un camino, y gracias al mandamiento me sedujo, por medio de él vine a desear la muerte.

Creo que, desde hace un momento, al menos algunos de ustedes habrán comenzado a sospechar que ya no era yo quien estaba hablando. En efecto, con un pequeño

cambio, a saber, el de "Cosa" por "pecado", este es el discurso de San Pablo en lo concerniente a las relaciones entre la Ley y el pecado en la Epístola a los Romanos, capítulo 7, versículo 7.

[...] La relación entre la Cosa y la Ley no podría definirse mejor que en estos términos [...]. La relación dialéctica entre el deseo y la Ley hace que nuestro deseo arda solo en relación con la Ley, a través de la cual se convierte en deseo de muerte. Solo en virtud de la Ley el pecado [...] toma un carácter excesivo, hiperbólico. El descubrimiento de Freud, la ética del psicoanálisis, ¿nos deja suspendidos de esta dialéctica?<sup>15</sup>

Lo crucial en este caso es la última frase, la cual indica claramente que, para Lacan, *hay* "una manera de descubrir la relación con *das Ding* en algún lado, más allá de la Ley".<sup>16</sup> lo esencial de la ética del psicoanálisis es formular la posibilidad de una relación que evite las trampas de la inculpación superyoica (las cuales explican el goce morboso del pecado) y también evite lo que Kant denomina *Schwärmerei*, la pretensión oscurantista de expresar (y de tal modo legitimar la propia posición mediante una referencia a) la ilusión espiritual, una visión directa de la Cosa Real imposible. Cuando Lacan formula su máxima de la ética psicoanalítica, "*ne pas céder sur son désir*", es decir, "no transijas, no cedas en tu deseo", el deseo del que se trata ya no es el deseo transgresor generado por la ley prohibitiva, y por lo tanto involucrado en una dialéctica morbosa con esa ley; se trata en cambio de la fidelidad al propio deseo en sí, que es elevado al nivel del deber ético, de modo que "*ne pas céder sur son désir*" es en última instancia otro modo de decir "¡Haz tu deber!".<sup>17</sup>

Resulta por lo tanto tentador arriesgarse a una lectura del final de análisis desde el enfoque de Badiou y San Pablo, determinándolo como un nuevo comienzo, como un renacimiento simbólico: la reestructuración radical de la subjetividad del analizante de un modo tal que quede anulado, dejado atrás, el círculo vicioso del superyó. ¿No nos proporciona el propio Lacan algunos indicios de que el final del análisis se abre sobre el dominio del amor, *más allá de la ley*, em-

15. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1992, págs. 83-84. [Ed. cast.: *El Seminario. Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1987.]

16. *Ibid.*, pág. 94.

17. En este punto, otro problema es el del *status* de la referencia a Kant: en cuanto Kant es concebido como el filósofo de la ley en el sentido paulino de Badiou, el ensayo "Kant con Sade" de Lacan conserva toda su validez: el *status* de la ley moral kantiana sigue siendo el de una formación superyoica, de modo que su "verdad" es el universo sadeano de la perversión morbosa. Sin embargo, hay otro modo de conceptualizar el imperativo moral kantiano, un modo que lo libera de sus coacciones superyoicas. (Véase el apéndice III de Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997.)

pleando los mismos términos paulinos a los que se refiere Badiou? Sin embargo, el método de Lacan no es el de San Pablo ni el de Badiou: el psicoanálisis no es "psicosíntesis"; no *pone o afirma* ya una "nueva armonía", un nuevo acontecimiento-verdad; por así decirlo, solo nos borra el pizarrón. Sin embargo, este "solo" debe ponerse entre comillas, porque Lacan sostiene que, en ese gesto negativo de "limpiar el pizarrón", se confronta algo (un vacío) ya suturado con la llegada de un nuevo acontecimiento-verdad. Para Lacan, la negatividad, un gesto negativo de repliegue, precede a cualquier gesto positivo de identificación entusiasta con una causa: la negatividad opera como condición de (im)posibilidad de la identificación entusiasta, es decir que le prepara el terreno, le abre el espacio, pero al mismo tiempo la identificación eclipsa y socava la negatividad. Por esta razón, Lacan modifica implícitamente el equilibrio entre la muerte y la resurrección, en favor de la muerte: la "muerte", en su expresión más radical, no representa solo la impermanencia de la vida terrenal, sino "la noche del mundo", el autorrepliegue, la contracción absoluta de la subjetividad, el corte de sus vínculos con la "realidad": *este* es el "limpiar el pizarrón" que abre el dominio del nuevo comienzo simbólico, de la emergencia de la nueva armonía sostenida por un significante amo que acaba de aparecer.

En este punto, Lacan es acompañado por San Pablo y Badiou: Dios no solo está muerto, sino que lo estuvo desde siempre: después de Freud, no se puede tener una fe directa en un acontecimiento-verdad; cualquiera de tales acontecimientos en última instancia sigue siendo una apariencia que recubre un vacío anterior, cuyo nombre freudiano es *pulsión de muerte*. De modo que Lacan difiere de Badiou en cuanto a la determinación del *status* exacto de este dominio que está más allá del gobierno de la Ley. Igual que Lacan, Badiou delinea los contornos de un dominio que está más allá del orden del ser, más allá de la política del *service des biens*, más allá de la conexión superyoica morbosa entre la Ley y el deseo transgresivo, pero para Lacan el tema freudiano de la pulsión de muerte no puede explicarse en los términos de esta conexión: la pulsión de muerte *no es* el resultado de la confusión morbosa de la vida y la muerte, una confusión causada por la intervención de la Ley simbólica. Para Lacan, el ámbito ominoso que está más allá del orden del ser es lo que denomina "entre dos muertes", el dominio preontológico de las apariciones espectrales monstruosas, el dominio "inmortal", pero no en el sentido que le da Badiou a la inmortalidad como participación en la verdad, sino en el sentido de lo que Lacan llama *laminilla*, la monstruosa libido "muerta no muerta".<sup>18</sup>

18. Véase Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton, 1979, págs. 197-198.

Este dominio, en el cual se encuentra Edipo (o el rey Lear, para tomar otro caso ejemplar) después de la caída, cuando su destino simbólico se ha cumplido, es para Lacan el verdadero dominio que está "más allá de la Ley". En su lectura del mito de Edipo, el primer Lacan ya se concentró en lo que la versión usual del complejo de Edipo deja al margen: la primera figura de lo que está "más allá del Edipo", que es *el propio Edipo* después de haber cumplido su destino hasta el amargo final, la horrorosa figura de Edipo en Colona, el anciano amargado con su actitud absolutamente intransigente, que maldice a todos los que lo rodean... ¿No nos enfrenta esta figura de Edipo en Colona con el atolladero intrínseco, la imposibilidad de goce, oculta por su prohibición? ¿No es acaso él quien transgredió la prohibición y pagó el precio teniendo que asumir su imposibilidad? Para ilustrar la posición de Edipo en Colona, Lacan la compara con la del infortunado señor Valdemar del célebre relato de Poe: el hombre que muere en estado de hipnosis y es posteriormente despertado. Entonces implora a las personas que observaban el horrible experimento: "¡Por el amor de Dios! ¡Rápido, rápido! Duérmame... O, ¡rápido!, ¡despiértente! ¡Rápido! ¡LES DIGO QUE ESTOY MUERTO!". Cuando lo despiertan, el señor Valdemar

[...] no es más que una licuefacción repugnante, algo para lo cual ningún idioma tiene nombre, la aparición desnuda, pura, simple, brutal, de esa figura que es imposible mirar a la cara, que sobrevuela en el fondo de todas las imaginaciones del destino humano, que está más allá de toda calificación, y para la cual la palabra carroña es absolutamente insuficiente, el colapso completo de esa especie de hinchazón que es la vida: la burbuja estalla y se disuelve en el líquido pútrido inanimado.

Esto es lo que sucede en el caso de Edipo. Como todo lo demuestra desde el principio de la tragedia, Edipo no es nada más que la hez de la tierra, el desecho, el residuo, una cosa vacía de cualquier apariencia verosímil.<sup>19</sup>

Está claro que nos encontramos en el dominio del "entre dos muertes", la simbólica y la real: el objeto fundamental del horror es la súbita emergencia de esa "vida más allá de la muerte", más tarde teorizada por Lacan (en el *Seminario XI*) como la *laminilla*, el objeto indestructible, "muerto no muerto", la vida sin ningún soporte en el orden simbólico. Quizás esto esté relacionado con el fenómeno actual del ciberespacio: nuestra (experiencia de la) realidad está "virtualizada", convertida en un fenómeno-pantalla que encontramos en una interfaz; cuanto mayor es la virtualización, el "resto indivisible" que se resiste a ser inte-

19. Jacques Lacan, *The Seminar, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1991, págs. 231-232. [Ed. cast.: *El Seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, 1981.]

grado en la interfaz aparece más como el resto horroroso de la vida sin muerte. No sorprende que en los actuales relatos de ciencia ficción de horror, desde *Alien* en adelante, abunden las imágenes de esa sustancia de la vida informe y sin muerte.

Recordemos la célebre escena de *Brazil*, de Terri Gilliam, a la cual me he referido con frecuencia: la escena en la cual el camarero de un restaurante de clase alta le recomienda a sus clientes los mejores platos del menú del día ("Hoy nuestro filete de ternera es realmente especial", etcétera). Pero lo que llega a la mesa de los clientes es un plato recubierto por una deslumbrante fotografía en colores de la comida que eligieron, y debajo de esa foto hay una masa pastosa, excrementicia, repugnante:<sup>20</sup> esta escisión entre la imagen de la comida y lo Real de su remanente excrementicio informe ejemplifica perfectamente la desintegración de la realidad en la apariencia insustancial, espectral, sobre una interfaz, por un lado, y por el otro la materia bruta del resto de lo Real. La obsesión con este resto es el precio que debemos pagar por la suspensión de la Ley/prohibición paterna que sostiene y garantiza nuestro acceso a la realidad. Por supuesto, lo que dice Lacan es que si explotamos totalmente los potenciales abiertos por nuestra existencia como *parlêtres* (seres de lenguaje), un poco antes o después nos encontramos en ese horroroso estado intermedio: la ominosa posibilidad de que esto ocurra despunta vagamente sobre cada uno de nosotros.

Este "resto indivisible", esa mancha informe del "pequeño trozo de lo Real" que es Edipo después de haber cumplido su destino simbólico, encarna directamente lo que Lacan denomina *plus-de-jouir*, el "excedente de goce", el exceso que ninguna idealización simbólica llega a explicar. Desde luego, cuando Lacan emplea la expresión *plus-de-jouir* juega con la ambigüedad que ella tiene en francés: "exceso de goce", pero también "ya no más goce"; siguiendo este modelo, nos sentimos tentados a hablar de ese resto indivisible informe que es Edipo después de la realización de su destino como un caso de *plus d'homme*: él es "excesivamente humano", ha vivido la "condición humana" hasta su amargo final,

20. Esta escena de *Brazil* es psicótica, puesto que involucra la desaparición de lo Simbólico: lo que sucede en ella es lo que Lacan describe como la torsión psicótica del "esquema L" de la comunicación simbólica: la realidad simbólica se derrumba, dividida en lo Real puro del excremento, por un lado, y por el otro, lo Imaginario puro de la imagen alucinatoria insustancial... (Véase Jacques Lacan, "On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis", en *Écrits: A Selection*, Nueva York, Norton, 1977.) En síntesis, lo que sucede en esta escena es la disolución del nudo borromeo en el cual, en la intrincada interconexión de las tres dimensiones, cada par queda vinculado por el tercero: al suspenderse la eficiencia de lo Simbólico, se corta el lazo entre las otras dos dimensiones (Imaginario y Real) que sostienen nuestro "sentido de la realidad".

realizando su posibilidad fundamental, y, por esa misma razón, en un sentido "ya no es humano", y se ha convertido en un monstruo inhumano, no obligado por las leyes o consideraciones humanas... Como subraya Lacan, hay dos modos principales de habérselas con ese "resto": el humanismo tradicional lo repudia, evita confrontarse con él, lo recubre con idealizaciones, ocultándolo con imágenes nobles de la humanidad; por otro lado, la economía capitalista, insensible y sin fronteras, utiliza ese resto/exceso, manipulándolo para mantener su maquinaria productiva en movimiento perpetuo (como suele decirse, no hay ningún deseo ni ninguna depravación lo bastante bajos como para que no los explote el afán de lucro capitalista).

En este punto, cuando Edipo queda reducido a la condición de "hez de la humanidad", volvemos a encontrar la relación ambigua (o, en términos hegelianos, la identidad especulativa) entre lo más bajo y lo más alto, entre lo excrementicio y lo sagrado: después de su deyección total, súbitamente, mensajeros de diferentes ciudades compiten por el favor de Edipo, solicitándole que las bendiga con su presencia, ante lo cual el amargado Edipo responde con unas palabras célebres: "¿Solo ahora cuento como algo [según algunas lecturas: como un hombre], cuando estoy reducido a la nada [cuando ya no soy humano]?" No revelan estas palabras la matriz elemental de la subjetividad? Uno se vuelve "algo" (es contado como un sujeto) solo después de haber atravesado el punto cero, después de haber sido privado de todos los rasgos "patológicos" (en el sentido kantiano de empíricos, contingentes) que sostienen su identidad, con lo cual ha quedado reducido a "nada": "una nada contada como algo" es la fórmula más concisa del sujeto barrado lacaniano (S).<sup>21</sup>

Se podría decir que Martín Lutero fue el primer gran antihumanista: la subjetividad moderna no fue anunciada en la celebración del hombre por los humanistas del Renacimiento, para quienes el ser humano "coronaba la creación"; la subjetividad moderna no se anunció en la tradición de Erasmo y otros (a quienes Lutero solo podía parecerles "un bárbaro"), sino en el célebre enunciado luterano de que el hombre es el excremento que cae del ano de Dios. La subjetividad moderna no tiene nada que ver con la idea del hombre como la criatura superior de la "gran cadena del ser", como punto final de la evolución del universo: la subjetividad moderna surge cuando el sujeto se percibe como "disloca-

21. La otra frase célebre del amargado Edipo es pronunciada por el Coro, el cual dictamina que la mayor bendición para un ser humano mortal es no haber nacido; Freud observó que "Lamentablemente, esto solo le sucede a apenas uno de cada cien mil seres humanos", y esta réplica cómica, a la cual también se ha referido Lacan, adquiere actualmente una nueva significación, en medio del acalorado debate sobre el aborto: en cierto sentido, los niños abortados ¿no son los que efectivamente lograron no nacer?

do", como *excluido* del "orden de las cosas", del orden positivo de las entidades. Por esa razón, el equivalente óptico del sujeto moderno es intrínsecamente *excrementicio*: no hay ninguna verdadera subjetividad sin la idea de que, en otro nivel, desde otra perspectiva, yo soy un mero trozo de mierda. Para Marx, la aparición de la subjetividad de la clase obrera dependía estrictamente del hecho de que el obrero se ve obligado a vender como una mercancía en el mercado la sustancia misma de su ser (su poder creativo): se ve obligado a reducir el *ágalma*, el tesoro, el núcleo precioso de su ser, a la condición de un objeto que se puede comprar con dinero. No hay subjetividad si no media la reducción del ser sustancial positivo del sujeto a la condición de "trozo de mierda" desechable. En este caso de la correlación entre la subjetividad cartesiana y su contrafaz de objeto excrementicio no estamos solo ante un ejemplo de lo que Foucault consideró la pareja empírico-trascendental que caracteriza a la antropología moderna, sino ante la escisión entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado:<sup>22</sup> para que el sujeto cartesiano emerja en el nivel de la enunciación, debe ser reducido a la condición de una "casi nada" excrementicia desechable en el nivel del contenido enunciado.

Lo que Badiou no toma en cuenta queda resumido del mejor modo por el hecho de que, en la iconografía cristiana, San Pablo ocupó entre los doce apóstoles el lugar del traidor Judas: sustitución metafórica si las hay. Lo esencial es que San Pablo pudo establecer el cristianismo como institución, formular su verdad universal, precisamente porque *no conoció* personalmente a Cristo; en consecuencia, no estaba atrapado en el atolladero iniciático de los comprometidos personalmente con el Maestro. Sin embargo, para que esta distancia fuera productiva (para que su mensaje universal importara más que su persona), Cristo *tenía* que ser traicionado... En otras palabras: cualquier idiota puede realizar milagros simples y estúpidos como caminar sobre las aguas o hacer que caiga comida del cielo, pero el verdadero milagro, como dice Hegel, es el del pensamiento universal, y le correspondió a San Pablo realizarlo, es decir, traducir el acontecimiento idiosincrásico de Cristo a la forma del pensamiento universal.

#### EL SUJETO LACANIANO

Entonces, ¿qué es aquí el sujeto? El sujeto es estrictamente correlativo con la brecha ontológica entre lo universal y lo particular, con la indecidibilidad on-

22. Véase Lacan, *Écrits: A Selection*, pág. 300. [Ed. cast.: *Escritos I y 2*, México, Siglo XXI, 1985.]

tológica, con el hecho de que no es posible derivar directamente la hegemonía o la verdad a partir del conjunto ontológico positivo dado: el "sujeto" es el *acto*, la *decisión* por medio de la cual pasamos de la positividad de la multiplicidad dada al acontecimiento-verdad y/o la hegemonía. Este *status* precario del sujeto se basa en la idea anticosmológica kantiana de que la realidad es "no toda": desde el punto de vista ontológico no está totalmente constituida, de modo que necesita el suplemento del gesto contingente del sujeto para obtener una apariencia de consistencia ontológica. "Sujeto" no es el nombre de la brecha de libertad y contingencia que invade el orden ontológico positivo, activa en sus intersticios, sino la contingencia que fundamenta ese orden ontológico positivo, es decir, el mediador evanescente cuyo gesto de autoanulación transforma la multiplicidad caótica preontológica en la apariencia de un orden positivo "objetivo" de la realidad. En este preciso sentido, toda ontología es "política": se basa en un acto de decisión "subjetivo", contingente y renegado.<sup>23</sup> De modo que Kant estaba en lo cierto: la idea misma del universo, del todo de la realidad, como una totalidad que existe en sí misma, debe rechazarse, pues es un paralogismo: lo que parece una *limitación epistemológica* de nuestra capacidad para aprehender la realidad (el hecho de que siempre percibiremos la realidad desde nuestro punto de vista temporal finito) es la *condición ontológica* positiva de la realidad en sí.

Pero en este punto debemos evitar la trampa fatal de concebir al sujeto como el acto, el gesto, que interviene después para llenar la brecha ontológica; debemos insistir en el círculo vicioso e irreductible de la subjetividad: "lo único que cura la herida es la espada que la inflige", es decir que el sujeto *es* esa brecha que se llena con el gesto de la subjetivización (la cual, en Laclau, establece una nueva hegemonía; en Rancière, da voz a la "parte de ninguna parte", y en Badiou asume la fidelidad al acontecimiento-verdad, etcétera). En síntesis, la respuesta lacaniana al interrogante planteado (y respondido de modo negativo) por filósofos tan diferentes como Althusser, Derrida y Badiou (¿se puede llamar "sujeto" a la brecha, la abertura, el vacío que precede al gesto de la subjetivización?) es enfáticamente afirmativa: el sujeto es al mismo tiempo la brecha ontológica (la "noche del mundo", la locura del autorrepliegue radical) y también el gesto de subjetivización que, por medio de un cortocircuito entre lo universal y lo particular, cura la herida de esa brecha (en términos lacanianos, el gesto del amo que establece una "nueva armonía"). La "subjetividad" es un nombre de esa *circularidad irreductible, de un poder que no lucha contra una fuerza que resiste desde*

23. Esta es la tarea de la actual crítica de la ideología: sacar a luz, más allá de cualquier apariencia de orden ontológico reificado, su fundamento político renegado: el modo en que gira en torno a algún acto subjetivo excesivo.

afuera (digamos, la inercia del orden sustancial dado) sino contra un obstáculo absolutamente intrínseco, que en última instancia es el propio sujeto.<sup>24</sup> En otras palabras, el esfuerzo mismo del sujeto por llenar la brecha la sostiene y la genera retroactivamente.

De modo que la pulsión de muerte es el reverso constitutivo de toda afirmación enfática de la verdad irreductible al orden positivo del ser: es el gesto negativo que abre un espacio para la sublimación creativa. El hecho de que la sublimación presuponga la pulsión de muerte significa que, cuando un objeto sublime genera un flujo de entusiasmo que nos atraviesa, ese objeto es "una máscara de la muerte", un velo que encubre el vacío ontológico primordial (Nietzsche habría dicho: querer ese objeto sublime equivale en realidad a querer una nada).<sup>25</sup> Esta es la diferencia entre Lacan y Badiou: Lacan insiste en la primacía del *acto* (negativo) del establecimiento (positivo) de una nueva armonía a través de la intervención de algún nuevo significante amo, mientras que para Badiou las diferentes facetas de la negatividad (las catástrofes éticas) se reducen a otras tantas versiones de la "traición" al acontecimiento-verdad positivo (o a la infidelidad a él, o a su negación).

Esta diferencia entre Badiou y Lacan concierne precisamente al *status* del objeto: Badiou se preocupa fundamentalmente por evitar la identificación del sujeto con el vacío constitutivo de la estructura. Esa identificación ya ontologiza al sujeto, aunque de un modo puramente negativo, es decir que lo convierte en una entidad consustancial con la estructura, una entidad que pertene-

24. Quizá la primera descripción (aún insuperada) de esta paradoja haya sido la concepción fichteano del *Anstoss*, el "obstáculo/incentivo" que lanza el esfuerzo productivo del sujeto tendiente a "poner" la realidad objetiva: este *Anstoss* no es ya la "cosa en sí" kantiana (un estímulo externo que afecta al sujeto desde afuera), sino un núcleo contingente éx-timo: un cuerpo extraño en el corazón mismo del sujeto. La subjetividad no queda entonces definida por una lucha contra la inercia del orden sustancial opuesto, sino por una tensión absolutamente intrínseca. (Véase *supra*, el capítulo 1.)

25. En consecuencia, en la pareja del ser y el acontecimiento que propone Badiou no hay lugar para la pulsión de muerte freudiana: por cierto, la pulsión de muerte interrumpe la economía del "servicio de los bienes", el principio de la marcha suave de las cosas, que es el principio político superior del orden del ser; por otro lado, Badiou está sin duda en lo justo al subrayar que la emergencia del acontecimiento-verdad desconoce la pulsión de muerte... En síntesis, la pulsión de muerte es el punto que socava el dualismo ontológico protokantiano de Badiou (del orden del ser y el acontecimiento de la verdad): es una especie de mediador evanescente entre orden del ser y acontecimiento; abre una brecha en la positividad del ser, una suspensión en su funcionamiento suave, y es esa brecha la que más tarde puede ser llenada por el acontecimiento-verdad.

ce al orden de lo que es necesario y a priori ("no hay estructura sin un sujeto"). A esta ontologización lacaniana del sujeto, Badiou le opone su "rareza", la emergencia local, contingente, frágil, transitoria de la subjetividad: cuando, de un modo contingente e impredecible, se produce un acontecimiento-verdad, allí hay un sujeto que se mantiene fiel a él, discerniendo sus huellas en una situación cuya verdad es ese acontecimiento.<sup>26</sup> Para Badiou, lo mismo que para Laclau, el sujeto es consustancial con un acto contingente de decisión, mientras que Lacan introduce la distinción entre el sujeto y el gesto de subjetivización: lo que describen Badiou y Laclau es el proceso de la subjetivización, el compromiso enfático, la asunción de la fidelidad al acontecimiento (o, en Laclau, el gesto enfático de identificar la universalidad vacía con algún contenido particular que la hegemoniza), mientras que el sujeto es el gesto negativo de quebrar las coacciones del ser, con lo cual se abre el espacio de una subjetivización posible.

En términos lacanianos, el sujeto anterior a la subjetivización es la pura negatividad de la pulsión de muerte antes de su inversión en la identificación con algún nuevo significante amo.<sup>27</sup> Para decirlo de otro modo, Lacan no dice que el sujeto esté inscrito en la estructura ontológica del universo como su vacío constitutivo, sino que la palabra "sujeto" designa la contingencia de un acto que sostiene el orden ontológico del ser. El sujeto no abre un agujero en el orden total del ser, sino que es el gesto contingente-excesivo que constituye el orden universal

26. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, págs. 472-474.

27. En su polémica implícita con Laclau y Lacan, Rancière hace lo mismo que con Badiou: subraya que la política no es una consecuencia de la incompletud del sujeto social: en el vacío apriorístico del ser, en el sujeto como falta/finitud/incompletud constitutiva, no hay ninguna garantía o fundamentación ontológica de la política; la "condición de posibilidad" filosófico-trascendental de la política se buscaría en vano. El orden de "la policía" (el orden positivo del ser) está en sí mismo lleno, en él no hay agujeros; solo el acto político en sí, el gesto de la subjetivización política, le añade una "distancia respecto de sí mismo" y lo desaloja de su auto-identidad... (véase Jacques Rancière, *La Mésentente*, París, Galilée, 1995, págs. 43-67).

La respuesta lacaniana sería que Rancière fetichiza el orden de la policía, sin reconocer que este orden se basa en el gesto excesivo del amo, que es un sustituto de la falta política: el "adecentamiento", la positivización del exceso político propiamente dicho. En síntesis, no se trata de que la plena positividad del orden policial sea perturbada de tiempo en tiempo por la intervención heterogénea de la subjetividad política: esa positividad, en sí misma, se basa desde siempre en (la renegación de) algún gesto excesivo del amo. O, para decirlo de otro modo, la política no es una consecuencia de la brecha (prepolítica) abierta en el orden del ser, ni de la no-coincidencia del sujeto social consigo mismo: el hecho de que el sujeto social nunca sea completo ni idéntico a sí mismo significa que el ser social en sí se basa desde siempre en un gesto (renegado) de politización y, como tal, totalmente político.

mismo del ser. La oposición entre el sujeto *qua* fundamento ontológico del orden del ser y el sujeto *qua* emergencia particular contingente es, por lo tanto, falsa: el sujeto es el acto/emergencia contingente que sostiene el orden universal del ser. El sujeto no es sencillamente la *hybris* excesiva en virtud de la cual un elemento particular (postulado como centro del ser) perturba el orden global del ser; el sujeto es la paradoja de un elemento particular que sostiene el marco universal.

De modo que la concepción lacaniana del acto como real no se opone a Lacan ni a Badiou. En Lacan, el acto es una categoría puramente *negativa*: en los términos de Badiou, representa el gesto de quebrar las coacciones del ser, la referencia al vacío que está en su núcleo, *antes de que se llene ese vacío*. En este preciso sentido, el acto involucra la dimensión de la pulsión de muerte que fundamenta una decisión (realizar una identificación hegemónica, comprometerse en la fidelidad a una verdad), pero no puede reducirse a ella. La pulsión de muerte lacaniana (una categoría a la que Badiou se opone inflexiblemente) es entonces, una vez más, una especie de mediador evanescente entre el ser y el acontecimiento: hay un gesto "negativo" constitutivo del sujeto, confundido a continuación con el ser (el orden ontológico establecido) y la fidelidad al acontecimiento.<sup>28</sup>

Esta distancia mínima entre la pulsión de muerte y la sublimación, entre el gesto negativo de suspensión-repliegue-contracción y el gesto positivo de llenar su vacío, no es solo una distinción teórica entre los dos aspectos que son inseparables en nuestra experiencia real: como ya hemos visto, todo el esfuerzo de Lacan se centró precisamente en esas experiencias límite en las que el sujeto se encuentra confrontado con la pulsión de muerte en su aspecto más puro, anterior a su inversión en sublimación. El análisis que realizó Lacan de Antígona, ¿no se centró acaso en el momento en que ella se encuentra en un estado de "entre dos

28. Esta diferencia entre Lacan y Badiou tiene también consecuencias precisas en la apreciación de acontecimientos políticos concretos. Para Badiou, la desintegración del socialismo europeo oriental no fue un acontecimiento-verdad; aparte de suscitar un breve entusiasmo popular, el fermento disidente no logró transformarse en un movimiento estable de seguidores comprometidos pacientemente en la fidelidad militante al acontecimiento, sino que pronto se desintegró, de modo que hoy en día vemos un retorno al capitalismo parlamentario liberal vulgar, o un fundamentalismo étnico racista. Sin embargo, si aceptamos la distinción lacaniana entre el acto como gesto negativo de decir "no", por un lado, y por el otro su secuela positiva, situando la dimensión clave en el gesto negativo primordial, vemos que el proceso de desintegración produjo un verdadero *acto* en la forma del movimiento entusiasta de las masas que le decían "no" al régimen comunista, en nombre de la solidaridad auténtica; este gesto negativo importó más que su ulterior positivización frustrada.

muertes", reducida a la condición de muerto vivo, excluida del dominio simbólico?<sup>29</sup> ¿No es esto similar a la figura sombría de Edipo en Colona que, después de haber cumplido con su destino, queda también reducido a "menos que nada", una mancha informe, la encarnación de algún horror indecible? Estas y otras figuras (desde el rey Lear de Shakespeare hasta la Sygne de Coufontaine de Claudel) se encuentran en ese vacío, atravesando el límite de "la humanidad" y entrando en el ámbito que, en la antigua Grecia, se llamaba *ate*, "la locura inhumana". Aquí Badiou paga el precio por su adhesión protoplática a la Verdad y el Bien: lo que queda más allá de su alcance, en su polémica violenta (y, en su propio nivel, plenamente justificada) contra la obsesión contemporánea con el "mal radical" despolitizado (el Holocausto, etcétera), y en su insistencia en que las diferentes facetas del mal no son más que otras tantas consecuencias de la traición al Bien (al acontecimiento-verdad), es este dominio que está "más allá del Bien", en el cual el ser humano encuentra la pulsión de muerte como el límite máximo de la experiencia humana y sufre una "destitución subjetiva" radical, quedando reducido a la condición de resto excrementicio. Lo que dice Lacan es que esta experiencia límite es la condición irreducible/constitutiva de la (im)posibilidad del acto creativo de abrazar un acontecimiento-verdad: esa experiencia abre y sostiene el espacio para el acontecimiento-verdad, pero su exceso siempre amenaza con socavarlo.

La ontoteología clásica se centra en la tríada de la Verdad, la Belleza y el Bien. Lacan lleva estas tres nociones a su límite, demostrando que el Bien es la máscara del mal "diabólico", que la Belleza es la máscara de lo feo, del horror repugnante de lo Real, y que la Verdad es la máscara del vacío central en torno al cual está entretejido todo el edificio simbólico. En síntesis, hay un dominio que está "más allá del Bien", que no es simplemente la vileza "patológica" cotidiana, sino el trasfondo constitutivo del propio Bien, la terrorífica fuente ambigua de su poder; hay un dominio que está "más allá de la belleza", que no es simplemente la fealdad de los objetos cotidianos comunes, sino el trasfondo constitutivo de la Belleza en sí, el horror velado por su presencia fascinante; hay un dominio que está "más allá de la Verdad", que no es simplemente el dominio cotidiano de las mentiras, los engaños y las falsedades, sino el vacío que sostiene el lugar en el cual solo podemos formular las ficciones simbólicas que llamamos "verdades". Si del psicoanálisis puede extraerse una lección ético-política,

29. Desde luego, el caso de Antígona es más complejo, pues ella pone en juego su vida y entra en el dominio del "entre dos muertes" precisamente para impedir la segunda muerte del hermano: para que tenga el rito funerario correcto, que asegure su eternización en el orden simbólico.

ella consiste en la comprensión de que las grandes calamidades de nuestro siglo (desde el Holocausto hasta el desastre estalinista) no se debieron a que hayamos sucumbido a la atracción morbosa de ese Más Allá, sino, por el contrario, a nuestro esfuerzo tendiente a no enfrentarlo y a imponer el imperio directo de la Verdad, la Virtud, o una y otra.

### ¿EL AMO O EL ANALISTA?

Estamos ahora en condiciones de formular una definición precisa de la brecha que separa a Badiou de Lacan: para Badiou, el psicoanálisis permite comprender el entrelazamiento morboso de la vida y la muerte, de la Ley y el deseo; el psicoanálisis permite comprender la obscenidad de la propia Ley como la "verdad" del pensamiento y de la posición moral que se limitan al orden del ser y a sus leyes discriminatorias; como tal, el psicoanálisis no puede realmente tomar como tema el dominio que está más allá de la Ley, es decir, el modo de operación de la fidelidad al acontecimiento-verdad: el sujeto psicoanalítico es el sujeto dividido de la Ley (simbólica), y no el sujeto dividido entre la Ley (que regula el orden del ser) y el amor (como fidelidad al acontecimiento-verdad). La consecuencia lógica es que, para Badiou, el psicoanálisis no sale del campo del saber, y es incapaz de encarar la dimensión verdaderamente positiva de los procesos de la verdad: al amor, el psicoanálisis lo reduce a expresión sublimada de la sexualidad; en cuanto a la ciencia y el arte, el psicoanálisis solo puede describir las condiciones libidinales subjetivas de la invención científica o de la obra de arte (el hecho de que un artista o científico sea impulsado por un complejo de Edipo sin resolver, o por una homosexualidad latente, etcétera, etcétera), condiciones que no tienen nada que ver con la dimensión de la verdad; en el caso de la política, el psicoanálisis solo puede concebir la colectividad contra el fondo de la problemática del crimen y la culpa primordiales, etcétera, examinadas en *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*, pero no puede concebir un colectivo militante "revolucionario", no ligado por la culpa respecto del padre, sino por la fuerza positiva del amor.

Para Lacan, por otro lado, el acontecimiento-verdad solo puede operar contra el fondo del encuentro traumático con la Cosa "muerta no muerta"/monstruosa: ¿qué son los cuatro *génériques* de Badiou (el arte, la ciencia, el amor, la política), sino cuatro modos de reinscribir el encuentro con la Cosa Real en la trama simbólica? En el arte, la belleza es "el último velo de lo monstruoso"; la ciencia, lejos de ser solo otro relato simbólico, es el esfuerzo tendiente a formular la estructura de lo Real que está debajo de la ficción simbólica; para el último Lacan, el amor ya no es solo la pantalla narcisista que recubre la verdad del deseo, sino el modo

de adecentar y conciliarse con la pulsión traumática; finalmente, la política militante es un modo de aplicar la fuerza terrorífica de la negatividad para reestructurar nuestros asuntos sociales... De modo que Lacan no es un relativista cultural posmoderno: hay una clara diferencia entre un acontecimiento-verdad y su apariencia, y esta diferencia reside en el hecho de que en el acontecimiento-verdad continúa resonando el vacío de la pulsión de muerte, de la negatividad radical, una brecha que momentáneamente suspende el orden del ser.

Esto nos retrotrae al problema de la finitud humana. Badiou descarta el tema de la finitud humana —desde el "ser para la muerte" heideggeriano hasta la "pulsión de muerte" freudiana— como la obsesión morbosa que hace al hombre igual al animal y por lo tanto lo reduce a la condición de animal, como una ceguera ante la dimensión propiamente metafísica que eleva al hombre más allá del reino animal y le permite "ganar la inmortalidad" participando en un acontecimiento-verdad; ahora bien, este gesto teórico involucra "una regresión" al "no-pensamiento", a la oposición tradicional ingenua (precrítica, prekantiana) de dos órdenes: la finitud del ser positivo y la inmortalidad del acontecimiento-verdad. Esa oposición ignora el hecho de que el espacio mismo para la "inmortalidad" específica de la cual pueden participar los seres humanos en el acontecimiento-verdad se abre en virtud de la relación única del hombre con su finitud y con la posibilidad de la muerte. Como Heidegger lo demostró de modo concluyente en su polémica con la lectura neokantiana de Kant realizada por Cassirer, esa fue la gran revolución filosófica de Kant: es la finitud del Sujeto trascendental como constitutiva de la "realidad objetiva" lo que le permite a Kant romper el marco de la metafísica tradicional, rechazar la concepción del cosmos como la totalidad ordenada del ser, postular que el orden del ser, el campo de la realidad constituida trascendentalmente, es en sí mismo no totalizable, no puede ser coherentemente pensado como un todo, puesto que su existencia está ligada a la subjetividad finita; la espontaneidad trascendental de la libertad emerge entonces como un tercer dominio, que no es el de la realidad fenoménica ni el del "en sí" noumenal.<sup>30</sup>

El punto clave es que la "inmortalidad" de la que habla Lacan (la de la lamina, el objeto que es la libido) solo puede aparecer en el horizonte de la finitud humana, como una formación que representa y llena el vacío ontológico, el agujero en la trama de la realidad abierto por el hecho de que la realidad es constituida trascendentalmente por el sujeto trascendental finito. (Si el Sujeto trascendental no fuera finito, sino infinito, no estaríamos ante la constitución

30. Otro problema es que a menudo Kant retrocede ante su propio descubrimiento, identificando la libertad como noumenal (véase *supra*, el capítulo I).



trascendental, sino ante una "intuición intelectual", una intuición que directamente crea lo que percibe: una prerrogativa del Ser Divino infinito.) De modo que no se trata de negar el modo específicamente humano de "inmortalidad" (la participación en un acontecimiento-verdad que sostiene una dimensión irreducible al orden positivo y limitado del ser), sino de tener presente que esa inmortalidad se basa en el modo específico de la finitud humana. Para el propio Kant, la finitud del sujeto trascendental no es una limitación de su libertad y espontaneidad trascendental, sino su condición definitiva: si un sujeto humano tuviera acceso directo al dominio noumenal, dejaría de ser un sujeto libre para convertirse en un útere inerte, enfrentado directamente al temible Poder Divino, y dominado por él.

En síntesis, y contra Badiou, habría que sostener que solo para un ser finito/mortal el acto (o el acontecimiento) aparece como una intrusión traumática de lo Real, como algo que no se puede nombrar directamente: el hecho mismo de que el hombre esté dividido entre la mortalidad (es un ser finito destinado a perecer), y la capacidad para participar en la eternidad del acontecimiento-verdad, atestigua que estamos ante un ser finito/mortal. Para un ser verdaderamente infinito/inmortal, el acto sería transparente, estaría directamente simbolizado, lo Real coincidiría con lo simbólico: en los términos de Badiou, el nombrar, nominar, estaría directamente inscrito en el acontecimiento en sí, coincidiría con él, que por lo tanto perdería su carácter traumático como intrusión de lo Real *inmorable* (lo que no puede nombrarse). O bien (para decirlo de otro modo), el acto (acontecimiento) nunca puede ser totalmente subjetivizado, integrado en el universo simbólico, precisamente en cuanto el sujeto que es su agente es una entidad finita/mortal. ¿No constituye una prueba adicional de este punto el hecho de que, para Badiou, la Verdad es siempre la verdad de una situación específica contingente ligada a ella? La eternidad/inmortalidad es siempre la eternidad/inmortalidad *de* la situación o condición dada, contingente, específica, finita.

Es posible que la brecha que en última instancia separa a Badiou de Lacan también se pueda formular en los términos de la diferencia entre la histórica y el amo. A Badiou le interesa el modo de conservar la fidelidad al acontecimiento-verdad, de formular el marco simbólico universal que garantice y realice esa fidelidad, de transmutar la singularidad única del acontecimiento, convirtiéndolo en el gesto constitutivo de un edificio simbólico duradero, basado en la fidelidad a ese acontecimiento. Es decir que Badiou se opone a la falsa poética de quienes quedan fascinados por la singularidad inefable del acontecimiento y consideran que cualquier nominación que se le asigne ya lo traiciona. Por esta razón Badiou exalta la figura del amo, en su aspecto de maestro; el amo *nombra el acontecimiento*; es quien, produciendo un nuevo punto de alomohadillado, el

significante amo, reconfigura el campo simbólico por medio de esa referencia al acontecimiento nuevo. Lacan, en cambio, siguiendo a Freud, toma partido por la histórica que, precisamente, cuestiona y desafía la nominación del acontecimiento por el amo: la histórica, en nombre de su fidelidad al acontecimiento, insiste en la brecha que lo separa de su simbolización/nominación (en términos lacanianos, entre el *objet petit a* y el significante amo). La pregunta de la histórica es simple: "¿Por qué es ese nombre el nombre del acontecimiento?"

Cuando, en su curso inédito de 1997/98, Badiou elaboró las cuatro posiciones subjetivas posibles respecto del acontecimiento-verdad, añadió a la tríada de amo/histórica/universidad, como cuarto término, la posición del místico. El amo pretende nominar, y de tal modo traducir directamente a una fidelidad simbólica la dimensión del acto: el rasgo definitorio del gesto del amo consiste en convertir el acto en un nuevo significante amo, asegurar la continuidad y las consecuencias del acontecimiento. En contraste con el amo, la histórica persiste en una ambigua actitud dividida respecto del acto, insistiendo en la necesidad y la imposibilidad (el fracaso fundamental) simultáneas de la simbolización: hubo un acontecimiento, pero cada una de sus simbolizaciones deja ya traslucir su verdadero efecto traumático. La histórica reacciona a cada simbolización del acontecimiento con un "*ce n'est pas ça*", "no es eso". A diferencia del amo y de la histórica, el agente perverso del discurso de la universidad reniega que, en primer lugar, haya habido el acontecimiento de un acto. Con su pretensión de saber, quiere reducir las consecuencias del acto a la condición de lo que se puede explicar como parte del curso normal de las cosas; en otras palabras, a diferencia del amo (que quiere asegurar la continuidad entre el acontecimiento y sus consecuencias) y de la histórica (que insiste en la brecha que separa por siempre al acontecimiento de sus consecuencias simbólicas), el discurso de la universidad apunta a suturar el campo de las consecuencias, explicándolas sin ninguna referencia al acontecimiento ("¿El amor? No es más que el resultado de una serie de sucesos en su red neuronal", etcétera).

La cuarta actitud añadida por Badiou es la del místico, y constituye el reverso exacto del discurso universitario perverso: este último quiere aislar la cadena simbólica de consecuencias respecto de su acontecimiento fundador; el místico, en cambio, quiere aislar el acontecimiento respecto de la red de sus consecuencias simbólicas: insiste en la inefabilidad del acontecimiento, y no le interesan sus consecuencias simbólicas. Para el místico, lo que importa es la dicha de la inmersión en el acontecimiento, que anula la realidad simbólica en su totalidad. Lacan, en contraste con Badiou, a la tríada del amo, la histórica y la universidad añade como cuarto término el discurso del analista: para Lacan, el misticismo es la posición aislada del psicótico inmerso en su goce y, como tal, no es un discurso (un vínculo social) en absoluto. De modo que la consistencia de todo el edi-

ficio lacaniano depende de la posibilidad de una cuarta posición *discursiva*, que no es la del amo, ni la de la histérica, ni la de la universidad. Esa posición mantiene la brecha entre el acontecimiento y su simbolización, pero evita la trampa histérica y, en lugar de quedar cautiva en el círculo vicioso del fracaso permanente, afirma esa brecha como algo positivo y productivo: afirma lo Real del acontecimiento como el "generador", el núcleo que la productividad simbólica del sujeto debe rodear reiteradamente.

Las consecuencias políticas de esta reafirmación del psicoanálisis frente a la crítica de Badiou constituye lo opuesto del escepticismo psicoanalítico convencional acerca del resultado final de los procesos revolucionarios (el conocido cuento de que "el proceso revolucionario necesariamente se malogra y termina en una furia autodestructiva porque no tiene conciencia de sus propios fundamentos libidinales, de la agresividad asesina que sostiene su idealismo", etcétera): más bien nos sentimos tentados de afirmar que la resistencia de Badiou al psicoanálisis forma parte de su kantismo oculto, que en última instancia también lo lleva a oponerse al pleno "pasaje al acto" revolucionario. Es decir que, aunque Badiou es extremadamente antikantiano y, en sus posiciones políticas, radicalmente izquierdista (no solo rechaza la democracia parlamentaria, sino también la política multiculturalista de las identidades), en un nivel más profundo sigue siendo kantiana su distinción entre el orden del saber positivo del ser, por un lado, y por el otro el acontecimiento-verdad por completo diferente: cuando subraya que, desde el punto de vista del saber, no hay ningún acontecimiento (es decir que las huellas del acontecimiento solo pueden ser discernidas como signos por quienes ya están involucrados en el respaldo al acontecimiento), ¿no está repitiendo la concepción kantiana de los signos que anuncian el hecho noumenal de la libertad sin demostrarlo positivamente (como el entusiasmo por la Revolución Francesa)?

El múltiple puro inconsistente de Badiou es lo Real de Lacan como *pas-tout*, eso que un "estado de situación" unifica, inscribe, explica, convierte en una estructura consistente, esa X que precede a la síntesis trascendental kantiana. La transformación del múltiple puro en el estado de cosas corresponde a la síntesis trascendental kantiana constitutiva de la realidad. En Kant, el orden de la realidad se ve amenazado/limitado de dos modos:<sup>31</sup> por las "antinomias matemáticas" (el fracaso intrínseco de la síntesis trascendental, la brecha entre la aprehensión y la comprensión, el lapso intercalado entre una y otra: en Badiou, el vacío ontológico y el correlativo exceso de la presentación por sobre la representación, exceso que amenaza el funcionamiento normal de cosas), y por las

31. Una vez más, véase *supra*, el capítulo I.

"antinomias dinámicas" (la intervención de un orden totalmente distinto de metas éticas noumenales de libertad racional: en Badiou, el acontecimiento-verdad). Y tanto en Kant como en Badiou, el espacio para la libertad es abierto por el exceso y la inconsistencia del orden ontológico.<sup>32</sup>

El kantismo de Badiou se puede discernir precisamente en el modo en que el limita el alcance de la verdad: aunque la verdad es universal y necesaria como la verdad de una situación, no puede nombrar el todo de esa situación, sino existir sólo como el esfuerzo infinito, *incesante*, por discernir en la situación las huellas del acontecimiento-verdad, en una homología exacta con el esfuerzo ético infinito kantiano. Cuando la verdad pretende aprehender/nominar la totalidad de la situación, terminamos en la catástrofe del estalinismo o en la revolución cultural maoísta, con su furia destructiva absolutamente totalitaria. A juicio de Badiou, este excedente *inmóbrable*, que forma parte de la situación pero se resiste por siempre a ser nombrado, queda definido precisamente en cada uno de los cuatro "genéricos" de la verdad: es la comunidad en política, el goce sexual en el amor, y así sucesivamente. Pero desde la perspectiva lacaniana, ese núcleo que se resiste a la nominación está estructurado en un "fantasma fundamental": es el núcleo del goce, y un acto auténtico *interviene* efectivamente en ese núcleo. De modo que, para Lacan (en términos sucintos), el acto auténtico en su dimensión negativa, el acto como lo Real de un "objeto" que precede a su nominación, fundamentalmente es *inmóbrable*. Advertimos aquí el peso crucial de la distinción lacaniana entre el acto como objeto, como gesto negativo de discontinuidad, y su nominación en un procedimiento de verdad positivo. Por esta razón debemos adherir a la tesis lacaniana de que "la verdad tiene la estructura de una ficción": la verdad está condenada a seguir siendo una ficción, precisamente en cuanto lo Real *inmóbrable* no se deja captar.

32. El kantismo de Badiou puede también discernirse en el modo en que su proyecto político queda atrapado en la paradoja kantiana esencial del "infinito espurio" en nuestro enfoque del Ideal: para Badiou, la meta última de la actividad política es la presencia sin representación, es decir, una situación ya no duplicada en su Estado. Sin embargo, el acto político en sí, en su esencia, está dirigido contra el Estado; es una intervención en el Estado existente que socava su funcionamiento, y por lo tanto necesita la preexistencia del Estado, en el mismo sentido en que uno necesita un enemigo para afirmarse luchando contra él.

## 4. La subjetivización política y sus vicisitudes

BADIOU, BALIBAR, RANCIÈRE

Como lo ha subrayado a menudo Fredric Jameson, la tríada tradicionalismo-modernismo-posmodernismo proporciona una matriz lógica que también puede aplicarse a un contenido histórico particular. Está claro que hay tres principales lecturas de Nietzsche: la tradicional (el Nietzsche del retorno a los valores guerreros aristocráticos premodernos, contra la modernidad judeocristiana decadente), la moderna (el Nietzsche de la hermenéutica de la duda y el autosoñeo irónico), y la posmoderna (el Nietzsche del juego de las apariencias y de las diferencias). ¿No puede aplicarse la misma perspectiva a las tres principales posiciones filosófico-políticas actuales? Tenemos a los *comunitarios* tradicionalistas (Taylor y otros), a los *universalistas* modernos (Rawls, Habermas), y a los "*dispersionistas*" posmodernos (Lyotard y otros). Lo que ellos comparten es una *reducción de lo político*, alguna versión de la ética *prepolítica*: en una comunidad cerrada, regida por un conjunto tradicional de valores, no hay ninguna política propiamente dicha; los universalistas basan la política en un procesamiento apriorístico de la ética discursiva (o distributiva), y los dispersionistas condenan la política por unificadora, totalitaria, violenta, etcétera, asumiendo la posición de la crítica ética que revela (o expresa) el mal o agravio ético cometido por los políticos, pero sin comprometerse con un proyecto político alternativo.<sup>1</sup>

1. ¿No es también esta la versión de la tríada lacaniana ISR (Imaginario-Simbólico-Real)? El tradicionalismo se centra en el Dios imaginario encarnado en el modo de vida de la comunidad; el modernismo, en el deber universal, y el posmodernismo, en la diseminación de lo Real.

## 4. La subjetivización política y sus vicisitudes

BADIOU, BALIBAR, RANCIÈRE

Como lo ha subrayado a menudo Fredric Jameson, la tríada tradicionalismo-modernismo-posmodernismo proporciona una matriz lógica que también puede aplicarse a un contenido histórico particular. Está claro que hay tres principales lecturas de Nietzsche: la tradicional (el Nietzsche del retorno a los valores guerreros aristocráticos premodernos, contra la modernidad judeocristiana decadente), la moderna (el Nietzsche de la hermenéutica de la dnda y el autosoñdeo irónico), y la posmoderna (el Nietzsche del juego de las apariencias y de las diferencias). ¿No puede aplicarse la misma perspectiva a las tres principales posiciones filosófico-políticas actuales? Tenemos a los *comunitarios* tradicionalistas (Taylor y otros), a los *universalistas* modernos (Rawls, Habermas), y a los "dispersionistas" posmodernos (Lyotard y otros). Lo que ellos comparten es una *reducción de lo político*, alguna versión de la *ética prepolítica*: en una comunidad cerrada, regida por un conjunto tradicional de valores, no hay ninguna política propiamente dicha; los universalistas basan la política en un procesamiento apriorístico de la ética discursiva (o distributiva), y los dispersionistas condenan la política por unificadora, totalitaria, violenta, etcétera, asumiendo la posición de la crítica ética que revela (o expresa) el mal o agravio ético cometido por los políticos, pero sin comprometerse con un proyecto político alternativo.<sup>1</sup>

1. ¿No es también esta la versión de la tríada lacaniana ISR (Imaginario-Simbólico-Real)? El tradicionalismo se centra en el Dios imaginario encarnado en el modo de vida de la comunidad; el modernismo, en el deber universal, y el posmodernismo, en la diseminación de lo Real.

Cada una de estas tres posiciones involucra una paradoja pragmática (performativa) propia. El problema de los comunitarios es que en la sociedad global de hoy en día su posición es falsa *a priori*, está signada por una escisión entre la enunciación y el enunciado: los comunitarios no hablan desde la posición particular de una comunidad cerrada, su posición de enunciación es ya universal (su error es entonces el opuesto al de los universalistas, que ocultan el meollo particular de la universalidad que aducen). El problema con los universalistas consiste en que su universalismo es siempre demasiado estrecho, siempre se basa en una excepción, en un gesto de exclusión (reprime el *différend*, ni siquiera permite que sea adecuadamente formulado). Y, finalmente, el problema opuesto con los dispersionistas es que son demasiado abarcativos: ¿cómo se pasa desde su afirmación "ontológica" de la multitud a la ética (de la diversidad, de la tolerancia...)?<sup>2</sup>

Tres filósofos políticos contemporáneos franceses (Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière) han formulado una especie de autocrítica de esas tres posiciones: se puede decir que cada uno de ellos se concentró en la escisión intrínseca de la posición de la que se trata.

- ¿No es Badiou un comunitario anticomunitario? ¿No introduce una brecha en la idea de comunidad, entre las comunidades positivas basadas en el orden del ser (Estado-nación, etcétera) y la "imposible" comunidad-por-venir fundada en la fidelidad al acontecimiento-verdad, como la comunidad de los creyentes en Jesús o la comunidad revolucionaria (o, nos sentimos tentados de añadir, la comunidad psicoanalítica)?
- ¿No es Balibar el habermasiano antihabermasiano, en cuanto acepta la

2. En Lyotard encontramos la ambigüedad de lo Real lacaniano como lo que se resiste a la simbolización: por un lado, tenemos la dispersión del múltiple puro todavía no totalizado/homogeneizado a través de alguna forma del Uno simbólico; cada una de tales formas de simbolización es ya excluyente, "reprime" el *différend*; por otro lado, lo inefable tiene la forma del crimen/injusticia absolutos, el Holocausto, el acontecimiento singular que no puede ponerse en palabras, respecto del cual ningún trabajo de duelo simbólico puede procurar la reconciliación. (En términos éticos, esta es la escisión entre lo Real como presimbólico, anterior a la Caída, con la inocencia de lo múltiple, y lo Real como el punto de absoluto singular, único, del mal inefable.) En el primer caso, la injusticia es el acto de simbolización del múltiple puro en sí, excluyente por naturaleza; en el segundo caso, la injusticia es el punto traumático que, precisamente, no puede ser simbolizado. La violencia/injusticia es entonces el acto de simbolización y al mismo tiempo lo que elude la simbolización... La solución de esta paradoja consiste en que, entre lo Real primordial del múltiple puro y el universo simbólico hay un mediador evanescente, el gesto de lo Real (o en lo Real) que funda la simbolización, la apertura violenta en lo Real de una brecha que aún no es simbólica.

universalidad como el horizonte final de la política, pero sin embargo se concentra en la escisión intrínseca en lo universal en sí, entre un universal abstracto y un universal concreto (para decirlo en términos hegelianos, entre el orden universal concretamente estructurado y la demanda universal infinita/incondicional de *égalité* que amenaza con socavar aquel orden)?

- ¿No es Rancière el lyotardiano antilyotardiano? Al elaborar la brecha entre el orden global positivo (lo que él llama *la politique/police*) y las intervenciones políticas que perturban ese orden y le dan la palabra a *le tort* (lo que está fuera de lugar, aquellos que no están incluidos, cuyos enunciados no son comprensibles en el espacio gobernante político/policial), Rancière opta por un modo *político* de rebelión contra el orden universal policial/político.

A esta tríada habría que añadir un cuarto nombre, una especie de excepción constitutiva de la serie: el schmittiano antischmittiano Ernesto Laclau (que trabaja con Chantal Mouffe). Laclau reconoce el *status* de antagonismo fundamental, insuperable, pero en lugar de fetichizarlo en un conflicto bélico heroico, lo inscribe en lo Simbólico como la lógica política de la lucha por la hegemonía. A pesar de una serie de diferencias obvias, los edificios teóricos de Laclau y Badiou están unidos por una homología profunda. Contra la visión hegeliana de lo "universal concreto", de la reconciliación entre lo universal y lo particular (o entre el ser y el acontecimiento), que aún es claramente discernible en Marx, ellos comienzan afirmando una brecha constitutiva e irreductible que socava la consistencia encerrada en sí misma del edificio ontológico: para Laclau, esta brecha, que exige una hegemonización, es la que existe entre lo particular y el universal vacío (la brecha entre la estructura diferencial del orden social positivo —la lógica de las *differences*— y el antagonismo político en sentido propio, que involucra la lógica de la *équivalence*); para Badiou, es la brecha entre el ser y el acontecimiento (entre el orden del ser —estructura, estado de situación, saber— y el acontecimiento de la verdad, la verdad como acontecimiento).

En ambos casos, el problema consiste en quebrar el campo ontológico cerrado en sí mismo como una descripción del universo positivo; en ambos casos la dimensión que socava el cierre de la ontología tiene un carácter ético: concierne al acto contingente de *decisión* contra el fondo de la multiplicidad indecible del ser; en consecuencia, ambos autores intentan conceptualizar un modo nuevo de *subjetividad*, poscartesiano, que corte sus vínculos con la ontología y gire en torno a un acto contingente de decisión. Ambos autores retornan a un formalismo protokantiano: los dos elaboran una teoría cuasi-trascendental (de la hegemonía ideológica o de la verdad), destinada a servir como marco *a priori* de

las apariciones empíricas contingentes de la hegemonía o la verdad. Pero en ambos casos, este carácter formal de la teoría está ligado, por una especie de cordón umbilical reconocido a medias, a una constelación y una práctica político-históricas limitadas (en Laclau, la estrategia posmarxista de la multitud de las luchas emancipatorias por el reconocimiento, y en Badiou, la política revolucionaria "marginal" contra el Estado, en las fábricas, en las universidades, etcétera).

Lo mismo puede decirse de los otros dos pensadores. En el caso de Rancière, su paradigma obvio es la rebelión espontánea de las masas proletarias (no el mítico proletariado marxista como sujeto de la historia, sino los grupos reales de artesanos, obreros textiles, obreras y otras personas comunes explotadas) que rechazan el marco policial definitorio de su lugar adecuado y, en un violento gesto político-poético, suben a la tribuna, comienzan a hablar por sí mismos. Balibar se centra más en el universo de "la civilidad", incluso de la decencia: su problema es cómo mantener hoy en día un espacio cívico de diálogo en el cual podamos expresar nuestra demanda de derechos humanos; por esa razón, Balibar se resiste a la retórica antiestatal de la nueva izquierda de la década de 1960 (la idea del Estado como un mecanismo de opresión de las iniciativas del pueblo) y subraya el papel del Estado como garante (posible) del espacio de la discusión cívica.

Todos estos autores oscilan entre proponer un marco formal neutral que describa el funcionamiento del campo político sin ninguna toma de partido específica, y la preeminencia acordada a una particular práctica política izquierdista. Esta tensión era ya claramente discernible en la obra de Michel Foucault, punto de referencia de casi toda esta corriente de pensamiento: Foucault presenta su concepción del poder como una herramienta neutral que describe el modo como funciona todo el campo de las estructuras de poder existentes y de las resistencias a ellas. A Foucault le gustaba presentarse como un positivista distanciado, libre de los mecanismos comunes que subyacen tras la actividad de los agentes políticos apasionadamente resistentes; por otro lado, es inevitable la impresión de que Foucault estaba de algún modo apasionadamente del lado de "los oprimidos", de los atrapados en la maquinaria de "la vigilancia y el castigo", y que apuntaba a darles la oportunidad de expresarse, de "hablar por sí mismos"... En un nivel diferente, ¿no encontramos la misma tensión en Laclau? La concepción de la hegemonía que tiene Laclau describe el mecanismo universal del "cemento" ideológico que unifica a todo cuerpo social; esa concepción permite analizar todos los órdenes sociopolíticos posibles, desde el fascismo hasta la democracia liberal, pero, por otro lado, Laclau propugna una determinada opción política, la "democracia radical".<sup>3</sup>

3. En su crítica a Derrida, Laclau subrayó la brecha entre la posición filosófica global de

## LA HEGEMONÍA Y SUS SÍNTOMAS

Procedamos como verdaderos materialistas, comenzando por la excepción a la serie: Laclau, cuya proposición de que actualmente "el reino de la filosofía llega a su fin y comienza el reino de la política"<sup>4</sup> recuerda la tesis de Marx sobre el pasaje de la interpretación teórica a la transformación revolucionaria. Aunque, desde luego, en Laclau esta tesis tiene un significado diferente, encontramos un hilo conductor común: en ambos casos se denuncia a cualquier enfoque teórico que intente captar y reflejar adecuadamente "lo que es" (en el lenguaje de Marx, una concepción del mundo) como algo que, sin saberlo, se basa en un acto práctico contingente: en ambos casos la solución final de los problemas filosóficos es la práctica. Para Marx el problema filosófico de la libertad encontraba su solución en el establecimiento revolucionario de una sociedad libre, mientras que para Laclau el derrumbe de la ontología cerrada tradicional revela que los rasgos (mal) percibidos por nosotros como ontológicamente positivos se basan en una decisión ético-política que sostiene la hegemonía prevaleciente.

Entonces, ¿qué es la hegemonía? Quienes aún recuerdan los viejos y buenos días del realismo socialista tienen presente el papel que desempeñaba la idea de "lo típico" en su edificio teórico: la literatura socialista verdaderamente progresista debía presentar héroes "típicos" en situaciones "típicas". Por ejemplo, los escritores que trazaban un cuadro predominantemente sombrío de la realidad soviética no eran sencillamente acusados de mentir: se los acusaba de reflejar la realidad social de un modo distorsionado, concentrándose en fenómenos que no eran "típicos", que constituían tristes restos del pasado, en lugar de atender a los fenómenos realmente "típicos", en el sentido preciso de expresar la tendencia histórica subyacente y más profunda del progreso hacia el comunismo. Por supuesto, las novelas que presentaban a un nuevo tipo de hombre, socialista, consagrado totalmente a la felicidad del pueblo, solo reflejaban un fenómeno mino-

---

ese autor (la *différance*, la "dislocación" inevitable de toda identidad, etcétera) y su política de *démocratie à venir*, de apertura hacia el acontecimiento de la otredad irreductible: ¿por qué, a partir del hecho de que la identidad es imposible, no habría que extraer la conclusión totalitaria opuesta de que, por esa misma razón, necesitamos un poder fuerte que impida la explosión y asegure un mínimo de orden? (Véase Ernesto Laclau, "The Time is Out of Joint", en *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996.) No obstante, ¿no se le aplica esto al propio Laclau? ¿Por qué, a partir del concepto de una hegemonía que involucra la brecha irreductible entre el universal y lo particular, y por lo tanto la imposibilidad estructural de la sociedad, no deberíamos optar por una política totalitaria fuerte que limite en todo lo posible los efectos de esa brecha?

4. Laclau, "The Time is Out of Joint", pág. 123.

ritario (la mayoría de las personas no eran así), pero ese fenómeno (se decía) nos permitía identificar las fuerzas verdaderamente progresistas que operaban en la situación social.

Por ridícula que pueda parecer esta concepción de "lo típico", hay en ella un grano de verdad: cada noción ideológica aparentemente universal está siempre hegemonizada por algún contenido particular que colorea su universalidad y explica su eficiencia. En el actual rechazo del sistema de asistencia social por la nueva izquierda de los Estados Unidos, por ejemplo, la caracterización universal del sistema actual de asistencia social como ineficiente está contaminada por la representación más concreta de la notoria "madre soltera afroamericana", como si la asistencia social, en última instancia, fuera un programa para madres negras solteras: el caso particular de "la madre negra soltera" es tácitamente concebido como "típico" de la idea universal de la asistencia social, y de lo que hay de malo en ella... Lo mismo vale respecto de *toda* noción ideológica universal: siempre se debe buscar el contenido particular que explica la eficiencia específica de una concepción ideológica. En el caso de la campaña de la "mayoría moral" contra el aborto, por ejemplo, el caso "típico" es exactamente opuesto al de la madre negra (desempleada): una mujer de carrera exitosa y sexualmente promiscua, que privilegia su vida profesional por sobre su "misión natural" de madre (en flagrante contradicción con los hechos, los cuales nos dicen que la gran mayoría de los abortos se producen en familias de clase baja con varios hijos).

Este "giro" específico, el contenido particular promulgado como "típico" de la noción universal, es el elemento de fantasía, el trasfondo/soprote fantasmático de la idea ideológica universal. En los términos de Kant, desempeña el papel del "esquematismo trascendental", al convertir la noción universal vacía en una idea que se relaciona directamente con nuestra "experiencia real" y se aplica a ella. Como tal, esa especificación fantasmática no es de modo alguno una ilustración o ejemplificación poco importante: las batallas ideológicas se ganan o se pierden en los términos de la decisión acerca de cuál será el contenido conceptual que va a contar como típico. Para volver a nuestro ejemplo del aborto: en cuanto percibimos como típico el caso del aborto en la familia grande de clase baja que no puede sostener económicamente la crianza de otro hijo, la perspectiva cambia radicalmente...<sup>5</sup>

5. Desde luego, *suture* es otro nombre de este cortocircuito entre el universal y lo particular, cortocircuito por medio del cual un contenido particular hegemoniza al universal: la operación de hegemonización "sutura" el universal vacío con un contenido particular. Por esta razón es preciso considerar a F. W. Schelling como quien dio origen a la concepción moderna

La "madre soltera desempleada" es entonces un *sinthome* en el estricto sentido lacaniano: un nudo, un punto en el cual se encuentran todas las líneas de la argumentación ideológica predominante (el retorno a los valores familiares, el rechazo del Estado benefactor y sus gastos "descontrolados", etcétera). Por esa razón, si "desanudamos" este *sinthome* queda en suspenso la eficiencia de todo su edificio ideológico. Advertimos entonces en qué sentido el *sinthome* psicoanalítico debe oponerse al síntoma médico: este último es un signo de un proceso más profundo que se produce en otro nivel. Por ejemplo, cuando decimos que la fiebre es un síntoma, damos por sentado que no basta con curar el síntoma, sino que hay que atacar directamente sus causas. (O, en ciencias sociales, cuando sostenemos que la violencia adolescente es un síntoma de la crisis global de los valores y de la ética del trabajo, se supone implícitamente que hay que atacar el problema "en sus raíces", abordando de modo directo las dificultades de la familia, el empleo, etcétera, y no limitarse al castigo de los transgresores.) El *sinthome*, en cambio, no es "un mero síntoma", sino lo que mantiene unida a "la cosa en sí": si uno lo desanuda, la "cosa en sí" se desintegra. Por esa razón, el psicoanálisis *cura realmente* apuntando al *sinthome*...

Este ejemplo aclara en qué sentido "lo universal resulta de una escisión constitutiva en la cual la negación de una identidad particular transforma esa identidad en el símbolo de la identidad y la plenitud como tal":<sup>6</sup> lo universal emerge dentro de lo particular cuando algún contenido particular comienza a funcionar como sustituto del universal ausente, es decir que lo universal solo opera a través de la escisión en lo particular. Hace un par de años, la prensa amarilla inglesa se concentró en las madres solteras como fuente de todos los males de la sociedad moderna, desde la crisis presupuestaria hasta la delincuencia juvenil. En ese espacio ideológico, el universal del "mal social moderno" solo actuaba a través de la brecha de la figura de la "madre soltera" en su particularidad y ocupando el lugar de dicho universal. En virtud del carácter contingente de este vínculo entre el universal y el contenido particular que funciona

---

de la crítica de la ideología: él fue el primero en elaborar el concepto de unidad y/o universalidad "falsa". Para él, el "mal" no reside en la escisión (entre el universal y lo particular) como tal, sino en su unidad falsa/distorsionada, es decir, en una universalidad que en realidad privilegia algún contenido particular estrecho y que está indisolublemente anclada en él. Schelling fue entonces el primero en elaborar el procedimiento elemental de la crítica de la ideología: el gesto de discernir, por debajo de la apariencia de universalidad neutral (por ejemplo, por debajo de los "derechos humanos"), el contenido particular privilegiado (el varón blanco de clase media alta) que "lo hegemoniza". Véase la primera parte de Slavoj Žižek, *The Invisible Remainder*, Londres, Verso 1995.

6. Laclau, "The Time is Out of Joint", págs. 14-15.

como su sustituto (es decir, el hecho de que este vínculo sea el resultado de una lucha política por la hegemonía), la existencia del universal siempre está basada sobre un significante vacío: "La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad solo puede representarse mediante la producción de significantes vacíos".<sup>7</sup> Puesto que "la sociedad no existe", su unidad final solo puede simbolizarse con un significante vacío hegemónico por algún contenido particular: la lucha por este contenido es la lucha política. En otras palabras, la política existe porque "la sociedad no existe": la política es la lucha por el contenido del significante vacío que representa la imposibilidad de la sociedad. La frase trillada de "la política del significante" se justifica entonces plenamente: el orden del significante como tal es político y, a la inversa, no hay política fuera del orden del significante. El espacio de la política es la brecha entre la serie de los significantes "ordinarios" (S<sub>2</sub>) y el significante amo vacío (S<sub>1</sub>).

Lo único que hay que añadir a la formulación de Laclau es que su giro anti-hegeliano resulta tal vez demasiado súbito:

No abordamos aquí la "negación determinada" en el sentido hegeliano: mientras que esta última proviene de la positividad aparente de lo concreto y "circula" a través de contenidos que son siempre determinados, nuestra concepción de la negatividad depende del fracaso en la constitución de cualquier determinación.<sup>8</sup>

Pero, ¿y si la bendita "negación determinada hegeliana" apuntara precisamente al hecho de que toda formación particular involucra una brecha entre el universal y lo particular (o, en términos hegelianos, el hecho de que una formación particular nunca coincide con su concepto universal), y de que esta brecha genera la disolución dialéctica del universal? Tomemos el ejemplo del Estado: siempre hay una brecha entre el concepto del Estado y sus actualizaciones particulares; sin embargo, lo que dice Hegel no es que en el curso del proceso teleológico de la historia, que existe positivamente, los Estados reales se van aproximando gradualmente a su concepto hasta que por último, en el Estado posrevolucionario moderno, coincidan concepto y realidad. Hegel dice que la deficiencia de los Estados positivos de existencia real con respecto a su concepto se basa en una deficiencia intrínseca del concepto mismo del Estado; la escisión es entonces inherente al concepto de Estado. Este concepto debe reformularse como la escisión entre el Estado *qua* totalidad racional de las relaciones sociales y la serie de antagonismos irreductibles que, *ya en el nivel del concepto*, impiden que esta totalidad se

realice plenamente: esta es la escisión entre el Estado y la sociedad civil, escisión en razón de la cual la unidad del Estado es siempre experimentada en última instancia por los individuos como impuesta desde afuera, de modo que los sujetos individuales no son nunca plenamente "ellos mismos" en el Estado, nunca pueden identificar plenamente la voluntad del Estado con la suya propia. Una vez más, lo que dice Hegel al respecto no es que sea imposible un Estado que satisfaga totalmente su concepto: es posible, pero *ya no sería un Estado, sino una comunidad religiosa*. Lo que hay que cambiar es el concepto mismo del Estado, es decir, la norma con la que medimos la deficiencia de los Estados reales.

De modo que la lucha por la hegemonía ideológico-política es siempre una lucha por la apropiación de los términos "espontáneamente" experimentados como "apolíticos", como términos que trascienden los límites políticos. No puede sorprender que el nombre de la fuerza opositora disidente más poderosa en los países comunistas de Europa haya sido "Solidaridad": un significante de la plenitud imposible de la sociedad, si acaso hubo alguno. Todo ocurrió como si, en ese par de años, lo que Laclau llama la "lógica de la equivalencia" hubiera sido llevada hasta su extremo: "los comunistas en el poder" servían como la encarnación por excelencia de la no-sociedad, de la descomposición y la corrupción, y unieron mágicamente a todos contra ellos, incluso a los "comunistas honestos" enemistados. Los nacionalistas conservadores los acusaron de traicionar los intereses polacos en beneficio del amo soviético; los individuos de orientación comercial veían en ellos un obstáculo para la actividad capitalista desenfrenada; para la Iglesia Católica, los comunistas eran ateos inmorales; para los campesinos, representaban la fuerza de la modernización violenta que destruía su modo de vida; para los artistas e intelectuales, el comunismo, en su experiencia cotidiana, era sinónimo de censura opresora y estúpida; los obreros se veían no solo explotados por la burocracia del Partido, sino, lo que era incluso peor, humillados por las afirmaciones de que todo se hacía en beneficio de ellos, en su nombre; finalmente, los viejos izquierdistas desilusionados percibían el régimen como una traición al "verdadero socialismo". La alianza política imposible de todas estas posiciones divergentes y potencialmente antagonicas solo era viable bajo la bandera de un significante que, por así decirlo, se mantenía en la frontera que separa lo político de lo prepolítico, y "solidaridad" era el candidato perfecto para ese papel: gravitaba políticamente como designación de la unidad "simple" y "fundamental" de los seres humanos, que los vincula más allá de todas las diferencias políticas.

Pero ahora, cuando ese momento mágico de solidaridad universal ya ha pasado, en algunos países postsocialistas el significante que está emergiendo para designar lo que Laclau denomina la "plenitud ausente" de la sociedad es *honestidad*: este significante constituye el foco de la ideología espontánea de las "per-

7. *Ibid.*, pág. 44.

8. *Ibid.*, pág. 14.



sonas comunes" atrapadas en la turbulencia económico-social que desbarató cruelmente las esperanzas de una nueva plenitud de la sociedad después del colapso del socialismo, de modo que a los ojos de esas personas, la "vieja guardia" (los ex comunistas) y los ex disidentes que se sumaron a las filas del poder están explotándolas incluso más que antes, bajo la bandera de la democracia y la libertad... Por supuesto, la batalla por la hegemonía está ahora centrada en el contenido particular que le dará un giro a ese significante: ¿qué significa "honestidad"? Para un conservador, quiere decir volver a la moral tradicional y a los valores religiosos, así como depurar el cuerpo social de los restos del viejo régimen; para un izquierdista, es justicia social y resistencia a la privatización rápida, y así sucesivamente. Una misma medida (por ejemplo, devolverle tierras a la Iglesia) es "honesta" desde el punto de vista conservador, y "deshonesta" desde el punto de vista de la izquierda. Cada posición (re)define tácitamente la "honestidad" para acomodarla a su propia posición ideológico-política. Sin embargo, sería erróneo sostener que el conflicto concierne en última instancia a los diferentes significados de la palabra "honestidad": lo que se pierde en esta "clarificación semántica" es que cada posición afirma *su honestidad como la única honestidad verdadera*; la lucha no está entablada entre diferentes contenidos particulares, es una lucha inherente al universal en sí.<sup>9</sup>

Entonces, ¿de qué manera un contenido particular logra desplazar a otro como sustituto del universal? La respuesta de Laclau es *legibilidad*: en una situación concreta de postsocialismo, el significante "honestidad" como designación de la plenitud ausente de la sociedad será hegemonizado por el contenido particular que haga más convincentemente "legible" la experiencia cotidiana de los individuos participantes, y será más legible el significante que les permita organizar de modo más efectivo su experiencia vital en un relato consistente. Desde luego, la "legibilidad" no es un criterio neutral, sino que depende de una lucha ideológica. En la Alemania de principios de la década de 1930, después del colapso del relato burgués generalizado incapaz de explicar la crisis global, el antisemitismo nazi pudo darle a esa crisis "una legibilidad más convincente" que el relato socialista revolucionario; este hecho fue el resultado contingente de una serie de factores sobredeterminados. O, para decirlo de otro modo: la legibilidad no implica una simple relación de competencia entre una multitud de relatos/descripciones y la realidad extradiscursiva (lucha en la que vencería el relato más adecuado a la realidad). La relación es circular y autorreferencial: el relato predetermina lo que experimentaremos como "realidad".

9. Laclau desarrolla esta lógica a propósito del concepto de unidad nacional; véase *ibíd.*, págs. 94-95.

Nos sentimos tentados a sugerir que el concepto propuesto por Laclau de la universalidad ideológica como vacía, como el marco dentro del cual luchan por la hegemonía diferentes contenidos particulares, se piense simultáneamente con la concepción marxista clásica de la universalidad ideológica como "falsa" (en cuanto privilegia un interés particular). Ambos modos de ver ponen en juego la brecha constitutiva entre el universal y lo particular, aunque de distinto modo. Para Laclau, esta brecha se encuentra *entre* la plenitud ausente de lo universal y un contenido particular contingente que actúa como sustituto de esa plenitud ausente; para Marx, la brecha está *dentro* del contenido (particular) del universal, es decir, entre el contenido "oficial" del universal y sus presupuestos no reconocidos, que implican un conjunto de exclusiones.

Tomemos el ejemplo clásico de los derechos humanos. La lectura sintomática marxista puede demostrar de modo convincente el contenido particular que le da al concepto un giro ideológico específicamente burgués: "los derechos humanos universales son en realidad los derechos de los propietarios blancos, varones, privados, a intercambiar libremente en el mercado, explotar a los obreros y las mujeres, así como a la dominación política". Por lo menos como tendencia, este enfoque considera el giro oculto "patológico" como constitutivo de la forma misma del universal. Contra este rápido abandono de la forma universal en sí como ideológica (como una forma que oculta un contenido particular no reconocido), Laclau insiste en la brecha entre la universalidad vacía y su contenido determinado: el vínculo entre el concepto universal vacío de "derechos humanos" y su contenido particular original es contingente, es decir que los "derechos humanos", en cuanto fueron formulados, comenzaron a funcionar como un significante vacío cuyo contenido concreto podía ser cuestionado y ampliado (¿y los derechos humanos de las mujeres, de los niños, de las razas no blancas, de los criminales, de los locos...?). Cada uno de estos gestos suplementarios no solo *aplica* el concepto de derechos humanos a un ámbito nuevo (las mujeres, los negros... pueden *también* votar, ser propietarios, participar activamente en la vida pública, etcétera), sino que *retroactivamente redefine asimismo el concepto de derechos humanos*.

Recordemos la esencia del concepto marxista de explotación: la explotación no aparece simplemente opuesta a la justicia. Marx no dice que los obreros son explotados porque no se les paga la totalidad del valor de su trabajo. La tesis central del concepto marxista de "plusvalía" es que *el obrero es explotado incluso cuando "se le paga todo"*; la explotación no es entonces lo opuesto al intercambio "justo" de valores equivalentes, sino que funciona como punto de excepción del intercambio equivalente: hay una mercancía (la fuerza de trabajo) que es explotada precisamente cuando "se le paga todo su valor". (Además, no se debe pasar por alto que la producción de este *exceso* es estrictamente equivalente a la uni-

versalización de la función de intercambio: en cuanto se universaliza la función de intercambio —es decir, en cuanto se convierte en el principio estructurador de toda vida económica— surge la excepción, puesto que en ese punto la propia fuerza de trabajo se convierte en una mercancía intercambiada en el mercado. En efecto, Marx anuncia aquí el concepto lacaniano del universal que envuelve en sí una excepción constitutiva.) La premisa básica de la lectura sintomal es entonces que toda universalidad ideológica necesariamente da origen a un elemento éx-timo particular, a un elemento que —precisamente como producto intrínseco, necesario, del proceso designado por la universalidad— al mismo tiempo la socava: el síntoma es un ejemplo que subvierte al universal que ejemplifica.<sup>10</sup>

La brecha entre el significante vacío y la multitud de contenidos particulares que, luchando por la hegemonía, intentan funcionar como representantes de esa plenitud ausente, se refleja entonces dentro de lo particular en sí, en la forma de una fisura que separa el contenido hegemónico particular de una universalidad ideológica, respecto del síntoma que la socava (por ejemplo, que separa el concepto burgués de “intercambio justo y equivalente” respecto del intercambio entre capital y fuerza de trabajo como el particular intercambio que involucra la explotación precisamente en cuanto es “justo” y “equivalente”). Por lo tanto, no debemos considerar solo dos niveles, sino tres: el universal vacío (“la justicia”), el contenido particular que hegemoniza al universal vacío (“el intercambio justo y equivalente”), y lo individual, el exceso sintomático que socava ese contenido hegemónico (el intercambio de capital por fuerza de trabajo). De inmediato se advierte en qué sentido lo individual es la unidad dialéctica del universal y lo particular: lo individual (el exceso sintomático) da testimonio de la brecha que existe entre el universal y lo particular, el hecho de que el universal es siempre “falso” en su existencia concreta (hegemonizada por un contenido particular que involucra una serie de exclusiones).

Consideremos esta misma cuestión desde otra perspectiva. Hace algunos años, Quentin Skinner señaló que una posible discusión entre un liberal tradi-

10. El problema que encontramos en Jürgen Habermas es que él abandona este enfoque “sintomal” del universal. Basta con recordar su idea de la modernidad como un “proyecto inacabado”: en el esfuerzo de Habermas tendiente a realizar los potenciales bloqueados de la Ilustración, lo que se pierde es la comprensión propiamente dialéctica del modo como lo que parecen obstáculos empíricos externos que impiden la penalización del proyecto de la Ilustración son en realidad inherentes a la idea misma de ese proyecto. El paso hegeliano fundamental consiste en transponer el límite externo y convertirlo en interno: la Ilustración no es “un proyecto inacabado” a causa de circunstancias externas contingentes que impiden su instrumentación, sino que lo es “en su concepto mismo”: el proyecto de la Ilustración plenamente realizado socavaría su propio concepto.

cional y un radical marxista sobre el alcance del término “político” involucraría más que el significado de la palabra.<sup>11</sup> A juicio del liberal, la esfera de lo político se limita a un ámbito específico para tomar decisiones concernientes a la administración de los asuntos públicos; fuera de su alcance están no solo los intereses íntimos (sexuales), sino también el arte, la ciencia, e incluso la economía. Para el radical marxista, por supuesto, la política impregna todos los ámbitos de la vida, desde el social hasta el más íntimo, y la percepción misma de algo como “apolítico”, “privado”, etcétera, se basa en una decisión política renegada. Ninguna de las versiones filosóficas convencionales, la “realista” y la “nominalista”, explica esta lucha por el universal. Según el planteo realista, hay un contenido “verdadero” del concepto de lo político que la teoría correcta debe sacar a luz, de modo que, en cuanto hemos accedido a ese contenido, podemos medir cuánto se acercan a él las diferentes teorías de lo político. El planteo nominalista, por el contrario, reduce el problema a las diferentes definiciones nominales del término: no hay ningún conflicto real; solo se trata de que las dos partes están usando la palabra “político” con sentido distinto, atribuyéndole distintos alcances.

Lo que ambos planteos pasan por alto, lo que desaparece en los dos, es el antagonismo, la lucha inscrita en el corazón mismo de “la cosa en sí”. Según el planteo realista, hay un contenido verdadero del concepto universal, y ese contenido debe descubrirse; la lucha es solo el conflicto entre diferentes lecturas erróneas, surge de la percepción incorrecta del contenido verdadero. Para el planteo nominalista, la lucha es también consecuencia de una confusión epistemológica, y termina neutralizada en la coexistencia pacífica de la pluralidad de significados. Lo que se pierde en ambos casos es el hecho de que la lucha por la hegemonía (la lucha por ser el contenido particular que funcionará como sustituto de la universalidad de lo político) no se basa en nada: es lo Real fundamental que no puede basarse a su vez en ninguna estructura ontológica.

No obstante, debemos agregar nuevamente que, para que la operación marxista sea eficaz, tiene que incluir la lectura sintomal de la posición liberal, y tratar de demostrar que la reducción liberal del alcance de “lo político” debe renegar (excluir violentamente) el carácter político de algo que, según la propia definición liberal del término, pertenece al campo de lo político; la operación marxista debe demostrar además que esta misma exclusión de algo del campo político es un gesto político por excelencia. Tomemos el ejemplo corriente: la definición liberal de una “vida familiar privada” como apolítica naturaliza un conjunto de rela-

11. Véase Quentin Skinner, “Language and Social Change”, en *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Oxford, Polity Press, 1988.

ciones de subordinación y exclusión que en realidad dependen de relaciones políticas de poder, pretendiendo que son relaciones jerárquicas basadas en actitudes psicológicas prepolíticas, en diferencias de la naturaleza humana, en constantes culturales aprioricas, etcétera.

#### INTRODUCIR EL SUJETO

¿Cómo entra la subjetividad en este proceso de la universalización hegemónica? Para Laclau, el sujeto es el agente que realiza la operación de hegemonizar, que sutura el universal con un contenido particular. Aunque las concepciones del sujeto en Laclau y Badiou parecen muy análogas (en ambos casos el sujeto no es un agente sustancial, sino que surge en un acto de decisión/elección no basado en ningún orden fáctico dado de antemano), estos pensadores están sin embargo separados por sus diferentes posiciones respecto de la “deconstrucción”.

La elaboración de Laclau es deconstructiva: por ello, para él, la operación de hegemonización en cuyo curso emerge el sujeto es la matriz elemental de la ideología; la hegemonía involucra una especie de cortocircuito estructural entre particular y universal, y la fragilidad de toda operación hegemónica reside en el carácter en última instancia ilusorio de ese cortocircuito; la tarea de la teoría consiste precisamente en “deconstruirlo”, es decir, en demostrar que toda identificación hegemónica es intrínsecamente inestable, resultado contingente de una lucha. En síntesis, para Laclau, toda operación hegemónica es en última instancia “ideológica”. Para Badiou, en cambio, un acontecimiento-verdad no puede ser deconstruido, convertido en efecto de una trama intrincada, sobre-determinada, de indicios; en este punto Badiou introduce tensión entre la necesidad de una situación global y la emergencia contingente de su verdad. Para Badiou (en su modo antiplatónico, a pesar del amor que profesa a Platón), la necesidad es una categoría de la veracidad, del orden del ser, mientras que la verdad es intrínsecamente contingente, puede aparecer o no. De modo que, si bien contra la política deconstruccionista y/o posmoderna de la “indecidibilidad” y la “apariencia”, Badiou (parafraseando un célebre comentario de Saint-Just sobre “la felicidad como factor político”) quiere (re)afirmar *la verdad como un factor político*, esto no significa que pretenda retornar a la fundamentación premoderna de la política en algún orden de la verdad neutral y eterno. Para Badiou, *la verdad en sí es un concepto teológico-político*: teológico, en cuanto que la revelación religiosa constituye el paradigma no confesado de su concepto del acontecimiento-verdad; político, porque la verdad no es un estado que se perciba mediante una intuición neutral, sino una cuestión de compromiso (en última instancia po-

lítico). En consecuencia, la subjetivización designa para Badiou el acontecimiento de la verdad que abre irruptivamente el dominio ideológico hegemónico y/o el edificio social existente (el orden del ser); para Laclau, en cambio, el gesto de subjetivización establece una (nueva) hegemonía, y es como tal el gesto elemental de la ideología.<sup>12</sup>

En un sentido, todo parece girar en torno a la relación entre el saber y la verdad. Para Badiou, el saber es solo la captación enciclopédica positiva del ser y, como tal, no puede aprehender la dimensión de la verdad como acontecimiento: el saber solo conoce la veracidad (la adecuación), y no la verdad, que es “subjetiva” (no en el sentido habitual, sino vinculada a “una apuesta”, una decisión/elección que de alguna manera trasciende al sujeto, puesto que el propio sujeto no es más que la actividad que pone en práctica las consecuencias de la decisión). Sin embargo, ¿no es un hecho que todo campo concreto, socialmente operativo, del saber presupone un acontecimiento-verdad, puesto que es en última instancia una especie de sedimentación de ese acontecimiento, su “ontologización”, de modo que la tarea del análisis consiste precisamente en sacar a luz el acontecimiento (la decisión ético-política) cuya dimensión escandalosa siempre acecha detrás del saber domesticado?<sup>13</sup> Podemos ahora ver la brecha que separa a Badiou de Laclau: para Badiou, el acontecimiento es un acaecer raro y contingente dentro del orden global del ser, mientras que para Laclau (diciéndolo en los términos de Badiou), cualquier orden del ser es siempre y en sí mismo la sedimentación de algún acontecimiento pasado, la “normalización” de un acontecimiento fundador (por ejemplo, la Iglesia como institución del orden sedimentó a partir del acontecimiento de Cristo). Todo orden ontológico positivo se basa ya en una decisión ético-política renegada.

Sin embargo, Laclau y Badiou comparten una referencia oculta a Kant. Es decir que la cuestión filosófica fundamental que acecha detrás de todo esto es la del formalismo kantiano. El horizonte del concepto central de Laclau (la hegemonía) es la brecha constitutiva entre lo particular y el universal: el universal nunca está lleno; está vacío a priori, privado de contenido positivo; distintos

12. No sorprende que los ejemplos que ilustran del modo más adecuado la operación de hegemonización como tal, como la ha descrito Laclau, sean los del populismo derechista, desde el fascismo hasta el peronismo: el ejemplo por excelencia es el modo en que una actitud conservadora se apropió de los temas populares revolucionarios y los inscribe en su campo.

13. Lacan intenta casi exactamente lo opuesto: en los últimos años de su enseñanza se esforzó desesperadamente por formular el estatuto precario de un saber “acéfalo”, desubjetivizado, que ya no se basaría en un acontecimiento-verdad previo: el nombre que Lacan le da a ese saber es “pulsión”.

contenidos particulares luchan por llenar esa brecha, pero cualquier particular que llegue a ejercer la función hegemónica seguirá siendo un sustituto temporario y contingente, para siempre escindido entre su contenido particular y la universalidad que representa... ¿No encontramos aquí la lógica paradójica del *deseo* como constitutivamente *imposible*, sostenido por una falta constitutiva (la plenitud ausente del significante vacío), que nunca podrá ser remediada por un objeto positivo? Es decir, ¿no se sostiene el deseo en la dislocación constitutiva de lo particular con respecto a lo universal...? Pero, ¿y si este deseo imposible de remediar la falta, de superar la dislocación, no fuera el hecho fundamental? ¿Y si, más allá (o más bien debajo) de ese deseo imposible debiéramos presuponer, no la plenitud de una fundación, sino la lucha *opuesta*: una ominosa *voluntad activa de disolución*? (Fue Hegel quien, a propósito del entendimiento, subrayó que, en lugar de quejarnos por su calidad abstracta, negativa –en lugar de quejarnos por el modo en que reemplaza la plenitud inmediata de la vida por reseca categorías abstractas– más bien deberíamos elogiar su poder infinito, capaz de desgarrar en trozos lo que en la naturaleza está unido, poniendo como separado lo que en la realidad sigue estando junto.) El nombre freudiano de esta voluntad activa de disolución, ¿no es *pulsión de muerte*? En contraste con el deseo, que lucha por recobrar el equilibrio imposible entre el universal y lo particular (es decir, por un contenido particular que llene la brecha entre él mismo y lo universal), la pulsión quiere y sostiene activamente la brecha entre el universal y lo particular.

¿POR QUÉ LAS IDEAS QUE GOBIERNAN NO SON LAS IDEAS DE QUIENES GOBIERNAN?

Nuestra conclusión es que la ideología gobernante, para ser operativa, tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada/dominada pueda reconocer sus anhelos auténticos.<sup>14</sup> En síntesis, toda universalidad hegemónica tiene que incorporar *por lo menos dos* contenidos particulares: el contenido particular “auténtico” y su “distorsión”, generada por las relaciones de dominación y explotación. Desde luego, la ideología fascista manipula el anhelo popular auténtico de una verdadera comunidad y de una real solidaridad social que hagan frente a la competencia y la explotación feroces; por supuesto, distorsiona la expresión de ese anhelo para legitimar la continuación de las relaciones

14. Este punto aparece elaborado detalladamente en Étienne Balibar, *La crainte des masses*, París, Galilée, 1997.

sociales de dominación y explotación. Pero para lograr este efecto debe incorporar el anhelo popular auténtico. De modo que en la hegemonía ideológica no hay un contenido particular que llene directamente el vacío del universal, sino que la forma misma de la universalidad ideológica atestigüa la lucha entre (al menos) dos contenidos particulares: el contenido popular que expresa los anhelos secretos de la mayoría dominada, y el contenido específico que representa los intereses de las fuerzas dominantes.

En este punto nos sentimos tentados de referirnos a la distinción freudiana entre el pensamiento latente del sueño y el deseo inconsciente que ese sueño expresa: no son la misma cosa, puesto que el deseo inconsciente se articula, se inscribe, mediante la reelaboración, la traducción del pensamiento latente al texto explícito del sueño. Del mismo modo, en el “pensamiento onírico latente” de la ideología fascista (el anhelo de una comunidad y una solidaridad social auténticas, etcétera) no hay nada fascista (reaccionario, etcétera); lo que explica el carácter propiamente fascista de la ideología fascista es el modo en que este “pensamiento latente” es transformado/elaborado por el “trabajo del sueño” ideológico, hasta convertirse en el texto ideológico explícito que continúa legitimando las relaciones sociales de explotación y dominación. ¿No ocurre lo mismo con el actual populismo de derecha? Los críticos liberales, ¿no se apresuran demasiado al descartar como intrínsecamente “fundamentalistas” o “protofascistas” los valores a los que se remite el populismo?

La no-ideología (lo que Fredric Jameson llama el momento utópico presente incluso en la ideología más atroz) es entonces absolutamente indispensable: en cierto sentido, la ideología no es más que la forma de aparición, la distorsión/desplazamiento formal de la no-ideología. Para volver al peor de los casos imaginables, ¿no se basó el antisemitismo nazi en el anhelo utópico de una vida comunitaria auténtica, en el rechazo plenamente justificado de la irracionalidad de la explotación capitalista, etcétera? Una vez más, lo que nosotros sostenemos es que resulta *teórica* y políticamente erróneo condenar el anhelo de una vida comunitaria auténtica, calificándolo de “protofascista”; es erróneo denunciarlo como una “fantasía totalitaria”, es erróneo buscar “las raíces” posibles del fascismo en ese anhelo (el error corriente de la crítica liberal-individualista del fascismo). Nosotros decimos que el carácter utópico no-ideológico de este anhelo debe ser plenamente afirmado. Lo que lo convierte en ideológico es su articulación, el modo en que es funcionalizado como legitimación de una concepción muy específica de la explotación capitalista (concebida como resultado de la influencia judía, del predominio del capital financiero sobre el productivo, que por su parte tendería a una “asociación” armoniosa con los trabajadores...) y del modo de superarla (por supuesto, eliminando a los judíos).

Es decir que para que una ideología tenga éxito resulta esencial la tensión

dentro de su contenido particular entre los temas y motivos propios de los oprimidos, y los propios de los opresores: las ideas que gobiernan *no son nunca* directamente las ideas de la clase gobernante. Tomemos el que puede considerarse ejemplo fundamental: el cristianismo. ¿Cómo se convirtió en la ideología gobernante? Incorporando una serie de temas y aspiraciones de los oprimidos (la verdad está del lado de los sufrientes y humillados, el poder corrompe...) y rearticulándolos de modo tal que se volvieran compatibles con las relaciones de dominación existentes. Lo mismo vale respecto del fascismo. La contradicción ideológica fundamental del fascismo se plantea entre el organicismo y el mecanicismo: entre la visión estetizada corporativista-orgánica del cuerpo social, y la extrema tecnologización, movilización, destrucción, aniquilación de los últimos vestigios de las comunidades "orgánicas" (las familias, las universidades, las tradiciones locales de autogestión) en el nivel de las microprácticas reales del ejercicio del poder. En el fascismo, la ideología corporativa organicista estetizada es entonces la forma misma de una movilización tecnológica sin precedentes de la sociedad, que destruye los vínculos "orgánicos".<sup>15</sup> Esta paradoja nos permite evitar la trampa liberal-multiculturalista de condenar como protofascista a cualquier llamado a volver a los vínculos orgánicos (étnicos, etcétera): lo que define al fascismo es precisamente una combinación específica de corporativismo organicista con un impulso implacable de modernización. Para decirlo de otro modo: en todo fascismo real siempre encontramos elementos que nos llevan a decir que no es un fascismo plenamente desarrollado: siempre subsisten elementos inconsistentes de tradiciones izquierdistas o del liberalismo; sin embargo, esta traslación (esta distancia) respecto del fantasma del fascismo "puro" es el fascismo *tout court*. En su ideología y en su práctica, el fascismo no es más que un cierto principio formal de distorsión del antagonismo social, una cierta lógica de su desplazamiento mediante la combinación y condensación de actitudes inconsistentes.

La misma distorsión es discernible en el hecho de que, en la actualidad, la única clase que en su autopercepción subjetiva se concibe explícitamente y se presenta como clase es la clase media, precisamente la "no-clase": los estratos medios de la sociedad, supuestamente trabajadores e industrioses, que no solo se definen por su adhesión a normas morales y religiosas firmes, sino también por una doble oposición a ambos extremos del espacio social: las opulentas cor-

15. Es posible que esto exprese *per negationem* la fórmula del verdadero antifascismo actual: la inversión de la constelación fascista, es decir, la desactualización tecnológica en el nivel de la ideología, suplementada por mociones concretas, de "microprácticas", para salvar y fortalecer los vínculos "orgánicos" locales.

poraciones desarraigadas, no patrióticas, por un lado, y por el otro los inmigrantes pobres excluidos y los habitantes de guetos. La "clase media" basa su identidad en la exclusión de ambos extremos, que, cuando se los contraponen de modo directo, nos dan el "antagonismo de clases" en su versión más pura. La mentira constitutiva del concepto de "clase media" es entonces la misma que está implícita en la concepción estalinista de la "línea correcta" del Partido, entre los dos extremos de las desviaciones "de izquierda" y "de derecha": la "clase media" es, en su existencia *real*, la *mentira encarnada*, la negación del antagonismo. En términos psicoanalíticos, la "clase media" es un *fetiché*, la intersección imposible de la izquierda y la derecha que, al expulsar a ambos polos del antagonismo (las corporaciones multinacionales y los inmigrantes intrusos) a la posición de "extremos" antisociales que corroen el cuerpo social sano, se presenta como la base común neutral de la sociedad. En otras palabras, la "clase media" es la forma misma de la renegación del hecho de que "la sociedad no existe" (Laclau): en la "clase media", la sociedad *sí* existiría. Los izquierdistas suelen lamentar que la línea divisoria en la lucha de clases esté por lo general desdibujada, desplazada, falsificada, sobre todo en el populismo de derecha, que pretende hablar en beneficio del pueblo, cuando en realidad defiende los intereses de quienes gobiernan. Sin embargo, este desplazamiento y falsificación constantes de la línea divisoria (de las clases) es la "lucha de clases": una sociedad de clases en la cual la percepción ideológica de la división en clases fuera pura y directa sería una estructura armoniosa sin lucha. O, para decirlo en los términos de Laclau, el antagonismo de clases estaría plenamente simbolizado; ya no sería imposible/Real, sino un simple rasgo estructural diferencial.

#### LA POLÍTICA Y SUS RENEGACIONES

Entonces, si el concepto de hegemonía expresa la estructura elemental del dominio ideológico, ¿estamos condenados a desplazarnos dentro del espacio de la hegemonía, o es posible suspender su mecanismo, al menos temporariamente? Jacques Rancière sostiene que esa subversión se produce realmente, y que ella constituye incluso el núcleo de la política, del acontecimiento político propiamente dicho.

¿Qué es para Rancière la política propiamente dicha?<sup>16</sup> A su juicio, es un fenómeno que apareció por primera vez en la antigua Grecia, cuando los miem-

16. Acerca de este punto me gusto en Jacques Rancière, *La mésentente*, París, Galilée, 1995.



bros del *demos* (es decir, las personas que no tenían ningún lugar firmemente determinado en el edificio social jerárquico) exigieron que se los escuchara contra quienes ejercían el poder y el control social. No solo protestaron contra *le tort* (lo indebido, el agravio, el crimen) que sufrían, sino que además pretendían que su voz se escuchara, fuera reconocida en la esfera pública, a igual título que la voz de la oligarquía y la aristocracia gobernantes. Incluso más: ellos, los excluidos, que no tenían ningún lugar fijado en el edificio social, se presentaron como los representantes, los sustitutos del todo social, de la verdadera universalidad ("Nosotros, la nada no contada en el orden, somos el pueblo, somos el todo, contra los otros que solo representan sus intereses privilegiados particulares"). En síntesis, el conflicto político es la tensión entre el cuerpo social estructurado en el cual cada parte tiene un lugar, y "la parte de ninguna parte" que perturba ese orden en nombre del principio vacío de la universalidad, de lo que Balibar denomina *égaliberté*, la igualdad de principio de todos los hombres en cuanto seres hablantes. De modo que la política propiamente dicha siempre involucra una especie de cortocircuito entre el universal y lo particular: la paradoja de un *singulier universel*, un singular que aparece como sustituto del universal, desestabilizando el orden funcional "natural" de las relaciones en el cuerpo social. Esta identificación de la no-parte con el todo, de la parte de la sociedad sin ningún lugar adecuadamente definido en su seno (o que se resiste a ocupar el lugar subordinado que se le asigna), con lo universal, es el gesto elemental de la politización, discernible en todos los grandes acontecimientos democráticos, desde la Revolución Francesa (en la cual *le troisième état* se proclamó idéntico a la nación como tal, contra la aristocracia y el clero), hasta el derrumbe del llamado "socialismo real" en Europa (en el cual los "foros" disidentes se proclamaron representantes de toda la sociedad contra la *nomenklatura* del Partido).

En este preciso sentido, política y democracia son sinónimos: la meta básica de la política antidemocrática siempre y por definición es y fue la despolitización, es decir, la exigencia incondicional de que "las cosas vuelvan a la normalidad", y cada individuo se dedique a su tarea... Además, como Rancière lo demuestra contra Habermas, la lucha política propiamente dicha no es un debate racional entre intereses múltiples, sino que apunta a lograr que la propia voz sea escuchada y reconocida como la voz de un asociado legítimo: cuando "los excluidos", desde el *demos* griego hasta los obreros polacos, protestaron contra la élite gobernante (aristocracia o *nomenklatura*), no solo estaban en juego sus demandas explícitas (salarios más altos, mejores condiciones de trabajo, etcétera), sino su derecho a ser escuchados y reconocidos en el debate en pie de igualdad. En Polonia, la *nomenklatura* perdió en cuanto tuvo que aceptar a Solidaridad como un asociado en igualdad de condiciones.

Estas súbitas intrusiones de la política propiamente dicha socavan el orden que Rancière llama *police*, el orden social establecido en el que cada parte tiene su razón de ser. Por supuesto, Rancière subraya que la línea de separación entre la policía y la política es siempre cuestionada y está desdibujada: por ejemplo, en la tradición marxista, por "proletariado" puede entenderse la subjetivización de la "parte de ninguna parte" que convierte la injusticia que sufre en la prueba definitiva de su universalidad y, al mismo tiempo, como el operador que generará el establecimiento de una sociedad racional pospolítica.<sup>17</sup> A veces el pasaje desde la política propiamente dicha a la policía consiste solo en reemplazar el artículo definido por el artículo indefinido, como en el caso de las multitudes de Alemania Oriental que se manifestaban en las calles contra el régimen comunista en los últimos días de la República Democrática Alemana. Primero gritaban "¡Nosotros somos el pueblo!" ("¡Wir sind das Volk!"), realizando de tal modo el gesto de politización en su forma más pura: ellos, la escoria contrarrevolucionaria excluida del todo oficial del pueblo, sin ningún lugar propio en el espacio celestial (o, más precisamente, con los únicos títulos de "contrarrevolucionarios", "pandilleros", o en el mejor de los casos, "víctimas de la propaganda burguesa"), pretendían ser los representantes de "el pueblo" de "todos". Pero un par de días más tarde, el lema pasó a ser: "¡Somos un pueblo!" ("¡Wir sind ein Volk!"), con lo cual quedaba claramente indicado el cierre de la auténtica apertura política momentánea y la reapropiación del ímpetu democrático por el impulso a la reunificación de Alemania, que significaba pasar a formar parte del orden político/político liberal-capitalista de la Alemania Occidental.

En Japón, los intocables forman la casta de los *burakumin*: los que entran en contacto con la carne muerta (carniceros, curtidores, sepultureros), a veces denominados *eta* ("mucho inmundicia"). Incluso ahora, en nuestro presente "ilustrado", son abiertamente despreciados o bien se los ignora. Las empresas no les dan empleo, los padres evitan que sus hijos o hijas se casen con miembros de esa casta, pero además, con el pretexto "políticamente correcto" de no agraviarlos,

17. Podemos ver por qué las sociedades tribales, preestatales, a pesar de todos sus procedimientos auténticamente protodemocráticos para tomar decisiones acerca de los asuntos corrientes (reuniones de todos los miembros, deliberación común, discusión y votación, etcétera), no son sin embargo democráticas: no porque la política como tal involucra la autoalienación de la sociedad (no porque la política sea la esfera de lo elevado por encima de los antagonismos sociales concretos, según el argumento marxista convencional), sino porque en esas reuniones tribales prepolíticas la litigación no presenta la paradoja propiamente política del *singulier universel*, de la "parte de ninguna parte" que se define como representante inmediato del universal como tal.

se prefiere ignorar la cuestión. Es cierto que se alzan algunas voces en su nombre: bastaría con mencionar a Sue Sumii, recientemente fallecida, quien, en su impresionante serie de novelas *El río sin puente*, empleó la referencia a los *burakumin* para exponer la falta de sentido de toda la jerarquía japonesa de castas; significativamente, la experiencia traumática primordial de esta autora fue su conmoción cuando, de niña, vio que un pariente suyo, para honrar al emperador, raspaba el inodoro que este había usado en una visita, a fin de conservar un pequeño resto de sus excrementos como reliquia sagrada. Pero, a pesar de esto, el punto crucial, y la prueba del funcionamiento prepolítico (o más bien no-político) corporativo de la sociedad japonesa, es el hecho de que los *burakumin* no han politizado activamente su destino, no han constituido su posición como la del *singulier universel*, afirmando que, precisamente como "la parte de ninguna parte", representan la verdadera universalidad de la sociedad japonesa...<sup>18</sup>

Hay una serie de renegaciones de este momento político, de la lógica propiamente dicha del conflicto político:

- La *arquepolítica*: los intentos "comunitarios" tendientes a definir un espacio tradicional cerrado, homogéneo, orgánicamente estructurado, sin ningún vacío que permita la emergencia del acontecimiento-momento político.
- La *parapolítica*: el intento de despolitizar la política (de traducirla a la lógica de la policía); se acepta el conflicto político, pero reformulándolo como una competencia, dentro del espacio representacional, entre las partes/agentes reconocidos, que luchan por la ocupación (temporaria) del lugar del poder ejecutivo.<sup>19</sup>

18. La identificación excrementicia de los *burakumin* es crucial: cuando Sue Sumii vio que su pariente atesoraba el excremento del emperador, extrajo la conclusión de que, del mismo modo, según la tradición de "los dos cuerpos del rey" (del cuerpo del rey que representa al cuerpo social como tal), los *burakumin*, como excremento del cuerpo social, también debían ser cuidados y apreciados. En otras palabras, Sue Sumii tomó la homología estructural entre los dos cuerpos del emperador de un modo más literal y con más alcance que el habitual: incluso la parte más baja (el excremento) del cuerpo del emperador debía aparecer duplicada en su otro cuerpo, el cuerpo sublime, que representaba el cuerpo de la sociedad. Su dificultad era más o menos la de Platón, quien, en el *Parménides*, enfrentó valientemente el embarazoso problema del alcance preciso de la relación entre las formas/Ideas eternas y sus copias materiales: ¿qué objetos materiales son "abarcados ontológicamente" por las Ideas eternas que son sus modelos? ¿Hay también una idea eterna de los objetos "bajos" como el barro, la suciedad o los excrementos?

19. Por supuesto, esta parapolítica tiene una serie de versiones sucesivas diferentes: la

- La *metapolítica* marxista (o socialista utópica): el conflicto político se afirma sin reservas, pero como un teatro de sombras en el cual se despliegan acontecimientos cuyo lugar propio está en "otra escena" (la de los procesos económicos); la meta final de la "verdadera" política es entonces su autocancelación, la transformación de la "administración del pueblo" en la "administración de las cosas", en el seno del orden de la voluntad colectiva, racional y perfectamente transparente para sí mismo.<sup>20</sup>

principal ruptura es la que se produjo entre su formulación clásica y su expresión hobbesiana moderna, centrada en la problemática del contrato social, la alienación de los derechos individuales en la emergencia del poder soberano. La ética habermasiana o rawlsiana es quizá el último resto filosófico de esta actitud: el intento de desantagonizar la política formulando reglas claras que haya que obedecer, de modo que el procedimiento agonista de la litigación no estalle y se convierta en la política propiamente dicha.

20. Más exactamente, el marxismo es más ambiguo, puesto que la expresión "economía política" también abre el espacio para el gesto opuesto de introducir la política en el corazón mismo de la economía, es decir, el gesto de denunciar el presunto carácter "apolítico" de los procesos económicos como la ilusión ideológica suprema. La lucha de clases no "expresa" alguna contradicción económica objetiva, sino que es la forma misma de existencia de esta contradicción. Esta ambigüedad puede también formularse en los términos de las "fórmulas de la sexualización" lacanianas: podemos leer el enunciado "todo es político" como el juicio universal que involucra su punto de excepción, el proceso económico objetivo (de modo que el discernimiento implacable de posiciones políticas ocultas en los productos artísticos o ideológicos aparentemente apolíticos y sublimes puede ir de la mano con la caracterización de los procesos económicos como punto de suspensión de lo político), o según la lógica del "no todo", es decir, en el sentido de que "no hay nada que no sea político"; en este caso, "todo es político" significa precisamente que no hay modo alguno de formular/definir lo político en sí de un modo universal unívoco, puesto que todo juicio sobre lo político está ya politizado.

Fredric Jameson afirma osadamente la coincidencia paradójica entre la versión más extrema del neoliberalismo (la interpretación universal de la conducta humana en los términos de un modelo basado en la maximización de la utilidad) y el socialismo marxista, con su énfasis en la organización económica de la sociedad, en la "administración de las cosas", pues ambas posiciones pasan por alto la necesidad de algún pensamiento político en sentido propio: hay una práctica política marxista, pero no hay un pensamiento político marxista. Desde este punto de vista, la queja tradicional contra el marxismo (de que carece de una reflexión política autónoma) parecería señalar más a una fuerza que a una debilidad, pues, según la conclusión de Jameson, "nosotros tenemos mucho en común con los neoliberales, prácticamente todo, salvo lo esencial" (Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso, 1992 pág. 265 [ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995]). En este sentido, ¿no sería posible definir como opuesta la posición con respecto al comunitarismo neoconservador, ya que un marxista solo tiene en común con él lo esencial, la necesidad de una sociedad orgánica armoniosa? El contrargumento sería, tal

- La cuarta forma, la versión más astuta y radical de la renegación (no mencionada por Rancière) es lo que me siento tentado de denominar *ultrapolítica*: el intento de despolitizar el conflicto, llevándolo a un extremo por medio de la militarización directa de la política, reformulándolo como *la guerra* entre “nosotros” y “ellos”, nuestro “enemigo”, sin ninguna base común para el conflicto simbólico; es profundamente sintomático que, en lugar de *lucha* de clases, la derecha radical hable de *guerra* de clases (o de los sexos).<sup>21</sup>

Estos cuatro casos tienen en común el intento de domesticar la dimensión propiamente traumática de lo político: algo surgió en la antigua Grecia y tomó su nombre del *demós* que exigía sus derechos, pero, desde el principio mismo (es decir, desde la *República* de Platón) hasta la reciente reactivación de la “filosofía política” liberal, la “filosofía política” intentó suspender el potencial desestabilizador de lo político, renegarlo, regularlo, o ambas cosas, de un modo u otro; desde el principio se trató de provocar el retorno al cuerpo social prepolítico, fijando las reglas de la competencia política, etcétera, etcétera.<sup>22</sup>

De modo que la filosofía política, en sus diferentes formas, es una especie de “mecanismo de defensa”, y quizá su tipología podría establecerse con referencia

---

vez, que esta omisión de la dimensión propiamente política tuvo consecuencias políticas muy precisas para la historia del movimiento comunista. Fenómenos tales como el estalinismo, ¿no indican precisamente un violento retorno de la dimensión política reprimida?

21. La indicación más clara de esta renegación schmittiana de lo político es la primacía de la política externa (las relaciones entre Estados soberanos) por sobre la política interna (los antagonismos sociales interiores), primacía en la cual Schmitt insiste: la relación con un Otro externo como “el enemigo”, ¿no es un modo de renegar la *lucha interna* que atraviesa el cuerpo social? En contraste con Schmitt, una posición izquierdista subrayaría la primacía incondicional del antagonismo intrínseco como constitutivo de lo político.

22. El marco metafórico que utilizamos para explicar el proceso político no es nunca inocente y neutral: “esquemmatiza” el significado concreto de la política. La *ultrapolítica* recurre al modelo de la *confrontación bélica*: la política es concebida como una forma de guerra social, como la relación con “ello”, con un enemigo. La *arquepolítica* prefiere remitirse al modelo *médico*: la sociedad es un cuerpo corporativo, un organismo; las divisiones sociales son como enfermedades de ese organismo: aquello con lo que debemos luchar, nuestro enemigo, es un intruso canceroso, una peste, un parásito extraño que hay que exterminar para restablecer la salud del cuerpo social. La *parapolítica* utiliza el modelo de la competencia *agonista* con algunas reglas aceptadas en común, como un encuentro deportivo. La *metapolítica* se basa en el modelo del procedimiento *instrumental* científico-tecnológico, mientras que la *pospolítica* involucra el modelo de la *negociación* comercial y la *transacción* estratégica.

a las distintas modalidades de la defensa contra alguna experiencia traumática, en los términos del psicoanálisis. Sin embargo, podría parecer que el psicoanálisis, el enfoque psicoanalítico de la política, involucra también la reducción de la dimensión propiamente política: cuando uno enfoca la política a través de la red psicoanalítica, por lo general se centra en la elaboración freudiana del concepto de “masa” a propósito del ejército y la Iglesia. Y este enfoque parece justificar una crítica: el ejército y la Iglesia, ¿no son precisamente ejemplos de la *renegación* de la dimensión propiamente política, es decir, las dos formas de organización social en las cuales la lógica de la deliberación y la decisión colectivas acerca de los asuntos públicos, que definen el espacio político, ha sido reemplazada por una cadena de mandos claramente jerárquica? ¿No es esta una prueba negativa de que el psicoanálisis no puede definir el espacio propiamente político, ya que la única forma de “sociabilidad” que es capaz de articular es la distorsión/confusión totalitaria de lo político?

Hannah Arendt parece apuntar en esta dirección al poner énfasis en la distinción entre el poder político y el mero ejercicio de la violencia (social): las organizaciones regidas por una autoridad directa no política (por una cadena de mandos que no se basa políticamente en la autoridad: el ejército, la Iglesia, la escuela) son ejemplos de violencia (*Gewalt*), y no de poder político en el sentido estricto del término. En este punto, sin embargo, sería fecundo introducir la distinción entre la ley simbólica pública y su suplemento obsceno:<sup>23</sup> el concepto del obsceno doble-suplemento superyoico del poder implica que *no hay poder sin violencia*. El poder debe basarse siempre en una mancha oscura de violencia; el espacio político no es nunca “puro”, sino que siempre involucra algún tipo de apoyo en la violencia “prepolítica”. Desde luego, entre el poder político y la violencia prepolítica existe una relación de implicación mutua: no solo la violencia es el suplemento necesario del poder, sino que el poder (político) en sí está desde siempre en las raíces de cualquier relación de violencia aparentemente no-política. La violencia aceptada y la relación directa de subordinación en el ejército, la Iglesia, la familia, y otras formas sociales no-políticas, son en sí mismas la reificación de una cierta lucha y decisión ético-política: el análisis crítico debería discernir los procesos políticos ocultos que sostienen todas esas relaciones no-políticas o prepolíticas. En la sociedad humana, lo político es el principio estructurador englobante, de modo que toda neutralización de algún contenido parcial como no-político es un gesto político por excelencia.

23. Véase el capítulo 2 de Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997.



## LOS (MALOS) USOS DE LA APARIENCIA

Entre estas cuatro renegaciones del momento político propiamente dicho, el caso más interesante y políticamente pertinente es el de la metapolítica, en la cual (para decirlo en los términos de la matriz lacaniana de los cuatro discursos) el lugar del "agente" es ocupado por *el saber*. Marx presentó su posición como "materialismo científico": la metapolítica es una política que se legitima con una referencia directa al *status científico* de su saber (un saber que le permite diferenciarse de quienes están inmersos en ilusiones político-ideológicas, y asimismo le permite al Partido basar su intervención histórica en el conocimiento de los procesos socioeconómicos reales). Este saber (en el marxismo, sobre la sociedad de clases y las relaciones de producción) suspende la oposición clásica entre el *Sein* y el *Sollen*, el ser y el deber, entre lo que es y el ideal ético: el ideal ético que percibe el sujeto revolucionario se basa directamente en (o coincide con) el conocimiento científico "objetivo", "desinteresado", de los procesos sociales. Esta coincidencia abre un espacio para la violencia totalitaria, puesto que hace posible legitimar los actos que violan las normas más elementales de la decencia ética, pretendiendo que se basan en (la comprensión de) la necesidad histórica (la matanza en masa de los miembros de la "clase burguesa" se justifica con la comprensión "científica" de que esa clase ya está en sí misma "condenada a desaparecer", ya ha desempeñado su "papel progresista", etcétera).

Esta es la diferencia entre la dimensión destructiva (incluso asesina) de la adhesión estricta al ideal ético, y el totalitarismo moderno: el terrorismo de los jacobinos en la Revolución Francesa se basaba en su estricta adhesión al ideal de la *égalité*, en el intento de realizar ese ideal directamente, de imponerlo a la realidad. Pero esta coincidencia del más puro idealismo con la violencia más destructiva, ya analizada por Hegel en el célebre capítulo de su *Fenomenología*, no puede explicar al totalitarismo del siglo XX. En los jacobinos no encontramos la referencia al conocimiento "científico" objetivo/neutral de la historia como legitimación del ejercicio del poder incondicional. Solo el revolucionario leninista, y no el jacobino, ocupa la posición propiamente perversa de puro instrumento de la necesidad histórica revelada por el conocimiento científico.<sup>24</sup>

En este punto, Rancière sigue la idea de Claude Lefort en cuanto a que el espacio para el totalitarismo (comunista) fue abierto por la propia "invención

democrática": el totalitarismo sería una perversión intrínseca de la lógica democrática.<sup>25</sup> Primero tenemos la lógica del amo tradicional, que basa su autoridad en alguna razón trascendente (el derecho divino, etcétera); lo que después se vuelve visible con la "invención democrática" es la brecha que separa a la persona positiva del amo respecto del lugar que ocupa en la red simbólica. La invención democrática postula que el lugar del poder estuvo originalmente *vacío*, y fue ocupado solo de modo temporal y contingente por diferentes sujetos. En otras palabras, se vuelve evidente que (para citar a Marx) el pueblo no trata a alguien como rey porque sea rey en sí mismo, sino que es un *rey porque y en cuanto* el pueblo lo trata como tal. El totalitarismo toma en cuenta esta ruptura realizada por la invención democrática: el amo totalitario acepta plenamente la lógica de "Yo soy un amo solo en cuanto me tratan como tal". Su posición no involucra ninguna referencia a algún fundamento trascendente; por el contrario, él le dice enfáticamente a sus seguidores: "Por mí mismo, no soy nada; toda mi fuerza deriva de ustedes; no soy más que la encarnación de los anhelos más profundos de ustedes; si perdiera mis raíces en ustedes, estoy yo mismo perdido...". Toda su legitimidad deriva de esta posición de puro servidor de pueblo: cuando más aminora e instrumentaliza "modestamente" su propio papel, cuanto más énfasis pone en que no hace más que expresar y realizar los anhelos del pueblo, que son el verdadero amo, más intocable y todopoderoso se vuelve, puesto que cualquier ataque a él representa un ataque al propio pueblo, a sus anhelos más íntimos... "El pueblo" queda entonces escindido en individuos reales (proclives a traicionar y a todo tipo de debilidades humanas) y el pueblo encarnado por el amo. Estas tres lógicas (la del amo tradicional, la de la lucha democrática regulada por el lugar vacío de poder, y la del amo totalitario) concuerdan con los tres modos de renegación de la política conceptualizados por Rancière: el amo tradicional funciona dentro del espacio de la arqueopolítica; la democracia involucra la parapolítica, es decir, la domesticación de la política propiamente dicha en una lucha regulada (las reglas de las elecciones y la democracia representativa, etcétera); el amo totalitario solo es posible dentro del espacio de la metapolítica.

Quizá lo que distingue al amo comunista del amo fascista sea el hecho de que (a pesar de todo el palabrerío sobre la ciencia social, etcétera) la lógica más profunda del fascismo no es metapolítica sino ultrapolítica: el amo fascista es un guerrero en la política. El estalinismo en su forma "más pura" (el período de las grandes purgas a fines de la década de 1930) es un fenómeno mucho más para-

24. Incidentalmente, esta versión de "la libertad como necesidad concebida", aunque parece hegeliana, es todo lo contrario de la identificación especulativa hegeliana de la verdadera libertad con la necesidad: la libertad hegeliana no es el acto de asumir libremente el papel de instrumento de una necesidad preestablecida.

25. Véase Claude Lefort, *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1981. [Ed. cast.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Manantial, 1990.]

dójico que el descrito por los relatos trotskistas como una traición a la revolución auténtica por parte de la nueva *nomenklatura*: el estalinismo fue más bien un punto de negatividad radical (autorreferencial) que funcionó como una especie de mediador evanescente entre la fase revolucionaria "auténtica" de fines de la década de 1910 y principios de la década de 1920, y por otro lado la estabilización de la *nomenklatura* como una nueva clase después de la muerte de Stalin. Lo que caracterizó ese momento estalinista, ese efectivo "punto de locura (revolucionaria)", fue la tensión intrínseca entre la nueva *nomenklatura* y el líder impulsado a reiteradas purgas "irracionales", destinadas a impedir que la *nomenklatura* se estabilizara como una nueva clase: el círculo del terror que se autorreforzaba envolvía potencialmente a todos, y no solo a la totalidad de la población común, sino también al nivel más alto de *nomenklatura*: con la excepción del Uno, el propio Stalin, todos estaban bajo la amenaza permanente de liquidación.

Por lo tanto, nos vemos llevados a creer que Stalin en realidad perdió su lucha contra la *nomenklatura* (y en consecuencia la mayor parte de su poder real) a fines de la década de 1930, con el final de las "grandes purgas". (Paradójicamente, ese momento coincidió con la ridícula intensificación de la adulación pública a la figura de Stalin, con su celebración como el mayor genio de la humanidad, etcétera; se diría que la pérdida del poder real se vio de algún modo compensada por la ganancia en poder simbólico.) Lo que la *nomenklatura* le ofreció a Stalin era un rol comparable al del monarca constitucional que sanciona las normas, pero carece de un poder ejecutivo real (o, por lo menos, tiene que compartirlo con sus iguales, los miembros del círculo superior); desde luego, Stalin no podía resignarse a ese rol simbólico, y su actividad después de la Segunda Guerra Mundial (la denuncia del complot de los médicos judíos, la purga antisemita planificada, etcétera) permite advertir un esfuerzo tendiente a recuperar el poder real, un esfuerzo que en última instancia resultó frustrado. En los últimos años de su vida, frente a la resistencia de una *nomenklatura* en crecimiento, Stalin quedó cada vez más aislado como un loco paranoico cuyas palabras ya no tenían una eficiencia performativa directa. Lo que él decía (por ejemplo, sus acusaciones de traición a los miembros superiores de la *nomenklatura*) ya no constituía "una base para la acción". En el último congreso del Partido Comunista al que asistió Stalin (en 1952), él acusó en su intervención a Molotov y Kaganovich de ser traidores y espías ingleses; después del discurso de Stalin, Molotov subió sencillamente a la tribuna y dijo que el camarada Stalin se equivocaba, puesto que él y Kaganovich siempre habían sido y seguían siendo buenos bolcheviques. Para sorpresa de los delegados presentes del Partido, *no sucedió nada*: los dos hombres acusados conservaron sus altos puestos, algo impensable un par de años antes.

También con respecto al cambio social real, o "corte en la sustancia del cuerpo social", la verdadera revolución no fue la Revolución de Octubre, sino la colectivización de fines de la década de 1920. La Revolución de Octubre dejó intacta la sustancia del cuerpo social (la red intrincada de relaciones familiares y de otro tipo); en este sentido, fue similar a la revolución fascista, que se limitó a imponer una nueva forma de poder ejecutivo a la red existente de relaciones sociales (o que lo hizo precisamente para conservar esa red). Por esa razón, la revolución fascista fue un falso acontecimiento, una revolución —la apariencia de un cambio radical— destinada a que nada cambiara realmente, de modo que las cosas (es decir, las fundamentales relaciones capitalistas de producción) siguieran siendo las mismas en lo esencial. Solo la colectivización forzada de fines de la década del 20 subvirtió y desmembró completamente la "sustancia social" (la red heredada de relaciones), perturbando y realizando una incisión profunda en el tejido social fundamental.<sup>26</sup>

Pero volvamos al énfasis básico de Rancière en la ambigüedad radical de la concepción marxista de la brecha entre la democracia formal (derechos humanos, libertad política, etcétera) y la realidad económica de explotación y dominación. Esta brecha entre la *apariciencia* de igualdad y libertad, y, por otro lado, la realidad social de las diferencias económicas, culturales y de otro tipo, puede interpretarse del modo "sintomático" corriente (los derechos universales, la igualdad, la libertad y la democracia son sencillamente una forma de expresión necesaria pero ilusoria de su contenido social concreto, el universo de explotación y dominación de clases), o en el sentido mucho más subversivo de una tensión en la cual la *apariciencia* de *égaliberté*, precisamente, *no es* una "mera *apariciencia*", sino que tiene una efectividad propia y puede poner en marcha el proceso de la rearticulación de las relaciones socioeconómicas reales, mediante su progresiva "politización". (¿Por qué no deberían votar las mujeres? ¿Por qué las condiciones de trabajo no habrían de ser una preocupación política? Etcétera, etcétera.) En este punto nos sentimos tentados de emplear una antigua expresión de Lévi-

26. Por otro lado, la diferencia entre el capitalismo y el comunismo consiste en que este último es percibido como una idea cuya realización fracasó, mientras que el capitalismo se originó y funciona "espontáneamente": no hay ningún "Manifiesto Capitalista". En el caso del comunismo podemos entonces jugar a encontrar el culpable, acusar al Partido, a Stalin, a Lenin, en última instancia al propio Marx, por los millones de muertos que fueron su "sacrificio ritual", mientras que en el capitalismo la culpa o responsabilidad no se le puede atribuir a nadie: las cosas sucedieron sencillamente de ese modo; sin embargo, el capitalismo no ha sido menos destructivo en términos de costos humanos y ambientales, de culturas aborígenes destruidas, etcétera.

Strauss, "eficacia simbólica": la apariencia de *égalité* es una ficción simbólica que, como tal, posee una eficacia real propia. Hay que resistir a la tentación realmente cínica de considerarla solo una ilusión que oculta una realidad distinta.

En este punto es esencial la distinción entre la *apariciencia* y el concepto posmoderno del *simulacro* como algo que no es ya claramente distinguible de lo Real.<sup>27</sup> La política como el dominio de la apariencia (opuesta a la realidad de las distinciones de clase y de otro tipo, es decir, de la sociedad como cuerpo social articulado) no tiene nada en común con la idea posmoderna de que estamos entrando en la era de los simulacros universalizados, en la cual la *realidad* en sí va volviéndose indistinguible de su doble simulado. El anhelo nostálgico de la experiencia auténtica de estar perdido en el diluvio de los simulacros (detectable en Virilio), así como la afirmación posmoderna del Mundo Feliz de simulacros universalizados como signo de que finalmente estamos desembarazándonos de la obsesión metafísica por el ser auténtico (posición detectable en Vattimo), pasan por alto la distinción entre el simulacro y la apariencia: lo que se pierde en la actual "plaga de simulaciones" no es lo Real firme, verdadero, no-simulado, sino la *apariciencia en sí*. Para decirlo en términos lacanianos: el simulacro es imaginario (una ilusión), mientras que la apariencia es simbólica (una ficción); cuando la dimensión específica de la apariencia simbólica comienza a desintegrarse, lo Imaginario y lo Real se vuelven cada vez más indistinguibles.

La clave del actual universo de simulacros, en el cual lo Real es cada vez menos diferenciable de su simulación imaginaria, reside en el repliegue de la "eficacia simbólica". En términos sociopolíticos, este ámbito de la apariencia (de la ficción simbólica) no es otro que el de la política como distinto del cuerpo social subdividido en partes. Hay "apariciencia" cuando una parte no incluida en el todo del cuerpo social (o incluida/excluida de un modo contra el cual protesta) simboliza su situación como un agravio, sosteniendo contra las otras partes que ella representa la universalidad de la *égalité*. Estamos aquí ante una apariencia que contrasta con la "realidad" del cuerpo social estructurado. El viejo lema conservador de "cuidar las apariencias" recibe en la actualidad un nuevo giro: ya no representa la "sabiduría" según la cual es mejor no perturbar demasiado las reglas de la etiqueta social, pues la consecuencia puede ser el caos. Hoy en día, el esfuerzo de "cuidar las apariencias" apunta más bien a mantener el espacio propiamente político contra la embestida del cuerpo social posmoderno omnímodo, con su multitud de identidades particulares.<sup>28</sup>

27. Véase Rancière, *La mesétemo*, págs. 144-146.

28. Esta distinción crucial entre el simulacro (que se superpone con lo Real) y la apariencia es fácilmente discernible en el dominio de la sexualidad, como la distinción entre la porno-

Es también así como hay que leer la célebre máxima de Hegel formulada en su *Fenomenología*: "Lo suprasensible es la aparición como apariencia". Un niño pregunta cómo es el rostro de Dios, y un sacerdote le da la respuesta sentimental de que siempre que encuentre un rostro humano que irradie benevolencia y bondad, perteneciente a cualquier persona, tendrá una vislumbre del rostro de Dios... La verdad de este lugar común sentimental es que lo suprasensible (el rostro de Dios) se vuelve discernible como una apariencia momentánea, fugaz, como el gesto de un rostro terrenal. Lo que falta en la lógica del simulacro es esta dimensión de la apariencia que transustancializa un fragmento de realidad y lo convierte en algo que, durante algunos instantes, irradia la eternidad suprasensible: en el simulacro, indistinguible de lo Real, todo está allí, y ni en él ni a través de él "aparece" efectivamente ninguna otra dimensión trascendente. Estamos de nuevo en la problemática kantiana de lo sublime: según la célebre interpretación que realizó Kant del entusiasmo suscitado por la Revolución Francesa entre el público ilustrado de Europa, los acontecimientos revolucionarios funcionaron como un signo a través del cual *aparecía* la dimensión de la libertad transfenoménica, la dimensión de una sociedad libre. La apariencia no es entonces sencillamente el dominio de los fenómenos, sino también el de esos "momentos mágicos" en los cuales otra dimensión, la dimensión noumenal, momentáneamente "aparece" en (brilla a través de) algún fenómeno contingente/empírico.

Volvamos a Hegel: "Lo suprasensible es la aparición como apariencia" no significa sencillamente que lo suprasensible no es una entidad positiva que esté *más allá* de los fenómenos, sino el poder intrínseco de la negatividad que hace de la apariencia "una mera apariencia", es decir, algo que no es en sí mismo plenamente real, sino que está condenado a perecer en el proceso de la autosuperación. Esa máxima significa también que lo suprasensible solo es efectivo como apariencia redoblada, autorreflejada, autorreferencial: lo suprasensible entra en la existencia con la apariencia de otra dimensión que interrumpe el orden normal y corriente de las apariencias como fenómenos.

Este es también el problema con el ciberespacio y la realidad virtual: la realidad virtual *no amenaza* a "la realidad", que está disuelta en la multiplicidad de sus simulacros, sino, por el contrario, a la *apariciencia*. De modo que, para contrarrestar el miedo corriente a que la realidad virtual del ciberespacio socave la

grafía y la seducción: la pornografía "lo muestra todo", es "sexo real", y por esa misma razón produce un mero simulacro de sexualidad, mientras que el proceso de seducción consiste enteramente en el juego de apariencias, insinuaciones y promesas, y de tal modo evoca el elusivo dominio de la Cosa sublime suprasensible.

realidad, no basta con insistir en la distinción entre la realidad y lo Real (sosteniendo que la realidad virtual puede generar “una sensación de realidad” pero no lo Real imposible); también se debe introducir una distinción, correlativa a la que existe entre la realidad y lo Real, en el seno del orden mismo de la apariencia: la distinción entre la realidad fenoménica y las apariciones “mágicas” (de otra dimensión) en el seno de aquella. En síntesis, hay que distinguir entre dos parejas de opuestos que no deben ser confundidos en absoluto con la oposición simple de la apariencia y la realidad: la pareja de la realidad y su simulacro, y la pareja de lo Real y la apariencia. Lo Real es una mueca de la realidad: digamos que un rostro contorsionado y desagradable en el cual se trasluce, aparece lo real de una furia mortal. En este sentido, lo real en sí es una apariencia elusiva cuya presencia/ausencia efímera se discierne en las brechas y discontinuidades del orden fenoménico de la realidad. La verdadera oposición se plantea entonces entre la realidad y el simulacro (en la realidad virtual, una y otro coinciden), y entre lo Real y la apariencia. De modo más detallado, hay que distinguir cuatro niveles de la apariencia:

- La apariencia en el sentido simple de “ilusión”, la representación/imagen falsa/distorsionada de la realidad (el lugar común de que “las cosas no son lo que parecen”), aunque, por supuesto, hay que introducir una distinción adicional entre la apariencia en cuanto mera ilusión subjetiva (que distorsiona el orden de la realidad constituido trascendentalmente) y la apariencia en cuanto orden constituido trascendentalmente de la realidad fenoménica en sí, que se opone a la “cosa-en-sí”.
- La apariencia en el sentido de ficción simbólica, es decir (en términos hegelianos) la apariencia como esencial: el orden de las costumbres y los títulos históricos (“el honorable juez”, etcétera) que es “una mera apariencia”, pero si lo perturbamos se desintegra la realidad social.
- La apariencia en el sentido de signo indicativo de que hay algo más allá (de la realidad fenoménica directamente accesible), es decir, la aparición de lo suprasensible: lo suprasensible solo existe en cuanto *aparece como tal* (como el presentimiento indeterminado de que “hay algo debajo de la realidad fenoménica”).
- Finalmente (y solo aquí encontramos lo que el psicoanálisis denomina “fantasía fundamental”, así como el concepto fenomenológico más radical de “fenómeno”), la apariencia que llena *el vacío* que está en medio de la realidad, es decir, la apariencia que oculta el hecho de que, por debajo de los fenómenos, no hay nada que ocultar.

El problema con Kant es que tiende a confundir estos últimos dos niveles.

La paradoja que hay que aceptar es que el reino de la libertad noumenal, del Dios Supremo, aparece como tal (como noumenal) solo desde la perspectiva fenoménica del sujeto finito: en sí mismo, si nos acercamos demasiado a él, se convierte en lo Real monstruoso... Al respecto, Heidegger estaba en la senda correcta con su insistencia en la temporalidad como horizonte fundamental insuperable, es decir, en la eternidad en sí como una categoría que solo tiene sentido en la experiencia temporal de un sujeto finito: exactamente en estos términos, Kant no tenía una plena conciencia de que la distinción entre (nuestra experiencia de) la libertad noumenal y la inmersión temporal en los fenómenos es una distinción interna de nuestra experiencia temporal finita.

#### LA POSPOLÍTICA

Hoy en día, no obstante, estamos ante otra forma de la denegación de lo político: la pospolítica posmoderna, que ya no se limita a reprimir lo político, tratando de contenerlo y de apaciguar “los retornos de lo reprimido”, sino que lo forcluye mucho más efectivamente, de modo que las formas posmodernas de violencia étnica, con su carácter “irracional” excesivo, ya no son simples retornos de lo reprimido, sino que representan una forclusión (de lo Simbólico) que, según nos ha enseñado Lacan, retorna en lo Real. En la pospolítica, el conflicto entre las visiones ideológicas globales encarnadas en diferentes partidos que compiten por el poder aparece reemplazado por la colaboración de tecnócratas ilustrados (economistas, especialistas en opinión pública...) y multiculturalistas liberales; a través de la negociación de los intereses se llega a una transacción en la forma de un consenso más o menos universal. De modo que la pospolítica subraya la necesidad de abandonar las antiguas divisiones ideológicas y enfrentar nuevas cuestiones utilizando el saber experto necesario y una deliberación libre que tome en cuenta las necesidades y demandas concretas de la gente.

La mejor fórmula para expresar la paradoja de la pospolítica es quizá la caracterización por Tony Blair del Nuevo Laborismo como “el centro radical”. En los viejos días de la división política “ideológica”, la calificación de “radical” se reservaba para la extrema izquierda o la extrema derecha. El centro, por definición, era moderado: para las viejas normas, la expresión “centro radical” es tan absurda como la expresión “moderación radical”. Lo que hace “radical” al nuevo laborismo (o a la política de Bill Clinton en los Estados Unidos) es su abandono radical de las “antiguas divisiones ideológicas”, que suele formularse como paráfrasis del lema de Deng Xiaoping lanzado en la década de 1960: “No importa que un gato sea rojo o blanco; lo que importa es que realmente cace ratones”. Con el mismo espíritu, los impulsores del Nuevo Laborismo gustan

subrayar que se deben aceptar las buenas ideas sin ningún prejuicio, y aplicarlas sean cuales fueren sus orígenes (ideológicos). ¿Cuáles son esas "buenas ideas"? Desde luego, la respuesta es "ideas que den resultado". Aquí encontramos la brecha que separa al acto político propiamente dicho respecto de "la administración de las cuestiones sociales", lo cual no sale del marco de las relaciones sociopolíticas existentes: el acto de "intervención" política propiamente dicho no es solo algo que da resultado dentro del marco de las relaciones existentes, sino algo que *cambia el marco mismo que determina el funcionamiento de las cosas*. Decir que las buenas ideas son "ideas que den resultado" significa que uno acepta de antemano la constelación (capitalista global) que determina que funcionen (si, por ejemplo, se gasta demasiado dinero en educación y salud, eso "no funciona", puesto que ataca demasiado las condiciones de la rentabilidad capitalista). También se puede decir esto en los términos de la conocida definición de la política como "el arte de lo posible": la política auténtica es exactamente lo contrario, es decir, el arte de *lo imposible*, ya que cambia los parámetros mismos de lo que se considera "posible" en la constelación existente.<sup>29</sup>

Cuando esta dimensión de lo imposible es excluida efectivamente, lo político (el espacio de litigación en el cual los excluidos pueden protestar contra el agravio/la injusticia de la que se los hace objeto), forcluido de lo simbólico, retorna en lo Real, como nuevas formas de *racismo*; este "racismo posmoderno" surge como la consecuencia final de la suspensión pospolítica de lo político, la transformación del Estado en un mero agente de policía al servicio de las necesidades (establecidas consensualmente) de las fuerzas del mercado y el humanitarismo multicultural tolerante: el "extranjero" cuyo *status* nunca está adecuadamente regulado es el *resto indivisible* de la transformación de la lucha política democrática en el procedimiento pospolítico de la negociación y el ordenamiento policial multiculturalista. En lugar del sujeto *político* "clase obrera" que reclama sus derechos universales, tenemos, por un lado, la multiplicidad de estratos o grupos sociales particulares, cada uno con sus propios problemas (la reducción de los empleos para trabajadores manuales, etcétera) y, por el otro, el inmigrante, cada vez más impedido de *politicizar* su difícil situación de exclusión.<sup>30</sup>

29. En este sentido, incluso la visita de Nixon a China y el posterior establecimiento de relaciones diplomáticas entre ese país y los Estados Unidos fue una especie de acto político, en cuanto modificó realmente los parámetros de lo que se consideraba "posible" (o "factible") en el dominio de las relaciones internacionales: sí, se puede hacer lo impensable, y conversar normalmente con el enemigo fundamental.

30. Véase Rancière, *La mésentente*, pág. 162.

La objeción obvia es que, en la actualidad, quien realiza los actos es la derecha (política), cambiando audazmente las reglas de lo considerado aceptable/admisible en la esfera del discurso público, desde el modo en que el reaganismo y el thatcherismo legitimaron el debate sobre el recorte de los derechos y los beneficios sociales de los trabajadores, hasta la gradual legitimación del "debate abierto" sobre el nazismo en la historiografía revisionista *à la Nolte* (¿fue realmente tan malo el nazismo?, ¿no fue peor el comunismo, no se puede entender el nazismo como una reacción al leninismo-estalinismo?). Pero en este punto resulta esencial introducir una distinción adicional: para Lacan, un verdadero acto no solo cambia retroactivamente las reglas del espacio simbólico, sino que también perturba la fantasía subyacente, y en este sentido, en relación con esta dimensión crucial, hay que subrayar que el fascismo *no satisface el criterio definitorio del acto*. La "revolución" fascista es, por el contrario, el paradigma del falso acontecimiento, un tumulto espectacular destinado a ocultar que, en el nivel fundamental (el de las relaciones de producción), *nada cambia realmente*. La revolución fascista responde entonces al interrogante de qué tenemos que cambiar para que, en última instancia, no cambie nada. O (para decirlo en los términos de la economía libidinal del espacio ideológico), lejos de perturbar/atravesar la fantasía que subyace bajo el edificio social capitalista y lo sostiene, la revolución ideológica fascista se limita a sacar a la luz la "transgresión fantasmática intrínseca" de la situación ideológica burguesa "normal" (el conjunto de prejuicios implícitos, racistas, sexistas, etcétera, que determinan efectivamente la actividad de los individuos, aunque no lo reconozcan públicamente).

Uno de los lugares comunes de hoy en día es que estamos entrando en una nueva sociedad medieval que se presenta como un Nuevo Orden Mundial; el grano de verdad de esta comparación es que el Nuevo Orden Mundial, como en la época medieval, es global, pero no universal, puesto que apunta a un nuevo *orden* global con cada parte en el lugar que se le asigne. Un partidario típico del liberalismo mete hoy en la misma bolsa las protestas de los obreros por la reducción de sus derechos y la insistencia de los derechistas en la fidelidad a la herencia cultural occidental: el liberal percibe ambos fenómenos como restos lamentables de la "edad de la ideología", sin ninguna pertinencia en el actual universo postideológico. No obstante, las dos resistencias a la globalización responden a lógicas totalmente incompatibles entre sí: la derecha insiste en una identidad comunal *particular* (*ethnos* o *hábitat*) amenazada por el empuje de la globalización, mientras que, para la izquierda, la dimensión en peligro es la de la politización, la dimensión de la articulación "imposible" de demandas *universales* ("imposibles" en el seno del espacio existente del orden mundial).

Al respecto debemos oponer la *globalización* a la *universalización*. La globalización no solo significa capitalismo global, establecimiento de un mercado

mundial global, sino también la afirmación de "la humanidad" como punto de referencia global de los derechos humanos, con lo cual se legitima la violación de la soberanía de los Estados, con medidas que van desde restricciones comerciales hasta la intervención militar directa en partes del mundo donde no se respetan aquellos derechos. En estos dos sentidos, la globalización es precisamente el nombre de la lógica pospolítica emergente que va eliminando progresivamente la dimensión de universalidad propia de la politización propiamente dicha. La paradoja es que no hay *ningún universal* propiamente dicho fuera del proceso de la litigación política, fuera de la "parte de ninguna parte", de una entidad dislocada que se presenta, se manifiesta como representante de lo universal.

Es preciso vincular el concepto de lo pospolítico en Rancière con la idea de la crueldad excesiva, no funcional, que, según Balibar, caracteriza la vida contemporánea:<sup>31</sup> una crueldad cuyas manifestaciones van desde la matanza fundamentalista, racista o religiosa hasta los estallidos "insensatos" de violencia entre los adolescentes y los sin-techo de nuestras ciudades gigantescas, una violencia que nos sentimos tentados de denominar "mal de ello" ("ello" en el sentido psicoanalítico), una violencia sin ninguna base utilitaria o ideológica. Y todo lo que se dice sobre los extranjeros que nos quitan el trabajo, o sobre la amenaza que representan para nuestros valores occidentales, no debe engañarnos: en un examen más atento, pronto resulta claro que ese palabrerío constituye una racionalización secundaria más bien superficial. La respuesta que en última instancia obtenemos de un *skinhead* es que golpear a los extranjeros lo hace sentirse bien, que la presencia de esas personas lo perturba... Lo que encontramos es por cierto un mal de ello, es decir, el mal estructurado y motivado por el desequilibrio más elemental en la relación entre el yo y el goce, por la tensión entre el placer y el cuerpo extraño de goce que hay en su núcleo. El mal de ello escenifica entonces el cortocircuito más elemental en la relación del sujeto con el objeto causa de su deseo, primordialmente perdido: lo que "nos molesta" en "el otro" (judío, japonés, africano, turco...) es que parece disfrutar de una relación privilegiada con el objeto: el otro posee el tesoro-objeto (nos lo ha arrebatado, y por eso no lo tenemos), o amenaza nuestra posesión de ese objeto.<sup>32</sup>

Una vez más, lo que debemos sugerir en este punto es el "juicio infinito" hegeliano que afirma la identidad especulativa de esos estallidos de violencia inútiles y excesivos (que solo despliegan un odio a la otredad puro y desnudo, no

sublimado) con el universo multiculturalista pospolítico de tolerancia de las diferencias, en el cual no hay nadie excluido. Desde luego, acabo de emplear la expresión "no sublimado" en su sentido usual, que en este caso representa exactamente lo contrario de su significado estrictamente psicoanalítico. En pocas palabras, lo que interviene cuando centramos nuestro odio en algún representante del Otro (tolerado oficialmente) es el mecanismo de *la sublimación* en su forma más elemental: la naturaleza omnimoda de la universalidad concreta pospolítica que justifica a todos en el nivel de la inclusión simbólica —esa visión y práctica multiculturalistas de "la unidad en la diferencia" ("todos iguales, todos diferentes")— solo deja abierta, como único modo de señalar la diferencia, el gesto protosublimatorio de elevar un Otro contingente (de otra raza, sexo, religión...) a la "otredad absoluta" de la Cosa imposible, la amenaza fundamental a nuestra identidad. Para sobrevivir, debemos aniquilar esa Cosa. Allí reside la paradoja verdaderamente hegeliana: el advenimiento final de la "universalidad concreta" verdaderamente racional ("la abolición de los antagonismos, el universo "maduro" de la coexistencia negociada de los diferentes grupos) coincide con su opuesto radical, con los estallidos de violencia absolutamente contingentes.

La regla fundamental de Hegel es que el exceso "objetivo" (el reino directo de la universalidad abstracta que impone "mecánicamente" sus leyes, sin prestar ninguna atención al sujeto atrapado en su red) se ve siempre suplementado por el exceso "subjetivo" (el ejercicio irregular, arbitrario, del capricho). En Balibar encontramos una ilustración excelente de esta interdependencia.<sup>33</sup> Este autor distingue dos modos opuestos pero complementarios de violencia excesiva: la violencia "ultraobjetiva" (estructural) inherente a las condiciones sociales del capitalismo global (la creación automática de individuos excluidos y prescindibles, desde el sin-techo hasta el desempleado), y la violencia "ultrasubjetiva" de los nuevos fundamentalistas étnicos y/o religiosos (en síntesis, racistas) que están emergiendo. Esta violencia "excesiva" y "sin fundamento" involucra su propio modo de saber: la reflexión cínica impotente. Volvamos a nuestro ejemplo del "mal de ello" de un *skinhead*, un "cabeza rapada" que golpea a los extranjeros: cuando se lo apremia realmente a dar las razones de su violencia, y si acaso es capaz de una mínima reflexión teórica, de pronto comienza a hablar como los asistentes sociales, los sociólogos y los psicólogos sociales, refiriéndose a la reducción de la movilidad social, la creciente inseguridad, la desintegración de la autoridad paterna, la falta de amor materno en su temprana infancia... En síntesis, proporciona la explicación psicopsicológica más precisa de sus actos, esa

31. Véase Balibar, "La violence: idéalité et cruauté", en *La crainte des masses*.

32. Véase un desarrollo adicional de este tema en el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1995.

33. Véase Balibar, *La crainte des masses*, págs. 42-43.

explicación que tanto aprecian los liberales ilustrados ansiosos de "comprender" a la juventud violenta como víctima trágica de sus condiciones sociales y familiares.

La fórmula ilustrada habitual de una "crítica eficaz de la ideología", desde Platón en adelante, es "lo hacen porque no saben lo que hacen"; se supone que el saber es en sí mismo liberador; cuando el sujeto que se ha equivocado reflexiona sobre lo que hizo, dejará de hacerlo. En este caso, esa fórmula se invierte: el *skinhead* violento "sabe muy bien lo que está haciendo, pero lo hace de todos modos".<sup>34</sup> El conocimiento simbólicamente eficaz insertado en la *praxis* social del sujeto se desintegra y convierte, por un lado, en la violencia irracional excesiva sin ningún fundamento político ideológico, y, por el otro, en una reflexión externa impotente que deja intactos los actos del sujeto. En la forma de ese *skinhead* que reflexiona con una impotencia cínica y, sonriendo irónicamente, le explica al periodista perplejo las raíces de esa conducta violenta carente de sentido, el multiculturalista tolerante ilustrado, que se aplica a "comprender" la violencia excesiva, recibe su propio mensaje en forma invertida. En síntesis, como habría dicho Lacan, en ese punto la comunicación entre él y el "objeto" de su estudio, el *skinhead* intolerante, es totalmente exitosa.

Resulta esencial distinguir esta violencia disfuncional excesiva respecto de la violencia obscena que sirve como soporte implícito de un concepto universal ideológico: cuando "los derechos del hombre" no son "realmente universales", sino "en realidad el derecho de los varones blancos propietarios", cualquier intento de no atender a este conjunto implícito subyacente de reglas no escritas que limitan efectivamente la universalidad de los derechos tropieza con estallidos de violencia. En ninguna parte este contraste es más fuerte que en el caso de los afroamericanos: aunque en términos formales tenían derecho a participar en la vida política, sencillamente por ser ciudadanos estadounidenses, el antiguo racismo democrático parapolítico impedía su participación real, excluyéndolos solapadamente (por medio de las amenazas verbales y físicas, etcétera). La respuesta adecuada a esta "exclusión del universal" generalizada fue el gran movimiento de los derechos civiles asociado con el nombre de Martin Luther King: ese movimiento suprimió el implícito suplemento obsceno que en realidad excluía a los negros de la igualdad universal formal. Por supuesto, con ese gesto resultaba fácil ganar el apoyo de la gran mayoría del *establishment* liberal de clase alta, haciendo a un lado a los oponentes como sureños blancos de clase baja, ignorantes y obtusos. Pero hoy en día ha cambiado el terreno de la lucha: el *esta-*

34. Véase una descripción más detallada de esta actitud cínica en el capítulo 3 de Žižek, *The Invisible Remainder*.

*blishment* liberal político no solo reconoce plenamente la brecha entre la mera igualdad formal y su actualización/instrumentación, no solo reconoce la lógica expulsiva de la universalidad ideológica "falsa", sino que la combate activamente con una vasta red de medidas legales, psicológicas, sociológicas, que van desde la identificación de los problemas específicos de cada grupo y subgrupo (no solo los varones negros homosexuales, sino también las lesbianas afroamericanas, las madres lesbianas afroamericanas, las madres lesbianas afroamericanas desempleadas...) hasta un conjunto de medidas propuestas ("acción afirmativa", etcétera) destinadas a rectificar lo que está mal.

Lo que ese procedimiento tolerante imposibilita es el gesto de la *politicización* propiamente dicha: las dificultades de ser una madre lesbiana afroamericana desempleada son adecuadamente catalogadas en sus rasgos más peculiares, pero la persona de la que se trata "siente" de algún modo que hay algo "erróneo" y "frustrante" en ese esfuerzo tendiente a hacer justicia a su situación específica: esa mujer se ve privada de la posibilidad de elevar "metafóricamente" su "agravio" específico al nivel de representante del "mal" universal. El único modo de articular esta universalidad (el hecho de que yo, precisamente, *no soy* sólo un individuo específico expuesto a un conjunto de injusticias específicas) consiste entonces en su opuesto aparente, en el estallido de violencia excesiva totalmente irracional. Una vez más vemos confirmada la antigua regla hegeliana: el único modo de que una universalidad entre en la existencia, el único modo de "ponerse como tal", es adoptar la forma de su opuesto, de lo que necesariamente aparece como un capricho "irracional" excesivo. Estos violentos pasajes al acto atestiguan algún antagonismo subyacente que ya no puede ser formulado-simbolizado en términos propiamente políticos. El único modo de contrarrestar esos estallidos excesivos irracionales consiste en encarar la cuestión que sigue forcluida a pesar de la lógica pospolítica omnimoda/tolerante, y actualizar esa dimensión forcluida en algún nuevo modo de subjetivación política.

Recordemos el ejemplo corriente de una protesta popular (una manifestación, una huelga, un boicot) que apunta a un tema específico, es decir, que se centra en una demanda particular (abolir un nuevo impuesto, dictar sentencia a los encarcelados, dejar de explotar un recurso natural...). La situación se politiza cuando esa demanda particular comienza a funcionar como condensación metafórica de la oposición global a "ellos", a quienes están en el poder, de modo que la protesta deja de referirse solo a la demanda, para adquirir la dimensión universal que resuena en el reclamo particular (por esta razón, quienes protestan se sienten de algún modo engañados cuando el poder sencillamente acepta el reclamo, como si, de este modo, de alguna manera los frustrara, al impedirles alcanzar la verdadera meta de la protesta, que estaba más allá de la demanda). Lo que la pospolítica tiende a impedir es precisamente esta universalización me-

tafórica de las demandas particulares: la pospolítica moviliza el vasto aparato de expertos, asistentes sociales, etcétera, para encerrar la demanda (la queja) general de un grupo particular en los límites de esa demanda precisa, con su contenido particular. No sorprende que este encierro asfixiante suscite estallidos irracionales de violencia como el único modo de expresar la dimensión que va más allá de la particularidad.

Esta argumentación no debe confundirse con lo que dicen muchos críticos conservadores, en cuanto a que los estallidos de violencia significan el retorno de lo reprimido en nuestra civilización occidental liberal anémica. En este sentido, es ejemplar la afirmación de Mario Vargas Llosa: "el *hooligan* no es un bárbaro, es un exquisito y terrible producto de la civilización".<sup>35</sup> Vargas Llosa toma como punto de partida la observación de que el típico fanático violento del fútbol inglés no es un *lumpenproletario* desempleado, sino un trabajador acomodado de clase media, es decir, un verdadero compendio de buena educación y compasión civilizada. Sus estallidos violentos son un "retorno de lo reprimido", una reafirmación de la orgía de violencia cada vez más prohibida por nuestras sociedades liberales civilizadas. Con una engañosa referencia a Freud, Vargas Llosa mistifica y naturaliza los actuales estallidos de violencia: como si la naturaleza humana tuviera una propensión determinada, irreductible, a los estallidos de violencia, y al no permitirse ya la orgía sagrada como expresión legítima de esa propensión, hubiera que encontrar otro modo de darle salida... En claro contraste con esta línea de pensamiento, lo que yo digo es mucho más fuerte: la violencia étnica del *skinhead* neonazi no es "el retorno de lo reprimido" en la tolerancia multiculturalista liberal, sino que esta tolerancia genera directamente esa violencia, que es su propio y verdadero rostro oculto.

#### ¿HAY UN EUROCENTRISMO PROGRESISTA?

Este marco conceptual nos permite encarar de un modo nuevo el socialismo de la Europa oriental. El pasaje desde el socialismo real al capitalismo real en la Europa oriental generó una serie de inversiones cómicas del entusiasmo democrático sublime, que se ha convertido en ridículo. Los dignos alemanes orientales reunidos multitudinariamente alrededor de las iglesias protestantes, desafiando con heroísmo al terror *stasi*, se han convertido de pronto en vulgares consumidores de bananas y pornografía barata; los civilizados checos moviliza-

35. Véase Mario Vargas Llosa, "Hooligans, the product of a high civilisation", *The Independent*, 27 de junio de 1988, "The Weekend Review", pág. 5.

dos por el llamado de Havel y de otros iconos culturales se han transformado con igual rapidez en vulgares estafadores de los turistas occidentales... La decepción ha sido mutua: Occidente, que comenzó idolatrando al movimiento disidente oriental como una reinención de su propia democracia fatigada, se siente defraudado y desecha los actuales regímenes postsocialistas, como mezclas de una corrupta oligarquía de ex comunistas con fundamentalistas étnicos y religiosos (ni siquiera son confiables los liberales, cada vez menos numerosos, "políticamente correctos", pero no lo bastante: ¿dónde está su conciencia feminista?, etcétera). Por su parte el Este, que comenzó idolizando a Occidente como ejemplo a seguir de democracia opulenta, se encontró en un torbellino de implacable comercialización y colonización económica. Entonces, ¿valió la pena el esfuerzo?

*El balcón maltés*, novela de Dashiell Hammett, tiene como protagonista al detective privado Sam Spade, quien cuenta que lo contrataron para encontrar a un hombre que había desaparecido de pronto, abandonando su empleo y su familia. Spade no puede rastrearlo, pero al cabo de unos años lo encuentra accidentalmente en un bar de otra ciudad. Bajo un nombre supuesto, el hombre está llevando una vida notablemente análoga a aquella de la que había huido, con un empleo regular aburrido y una nueva esposa e hijos. Sin embargo, ese hombre está convencido de que el nuevo comienzo no fue en vano, y de que, a pesar de los problemas, valió la pena cortar sus vínculos e iniciar una nueva vida... Tal vez lo mismo haya ocurrido con el pasaje al capitalismo real en los países de la Europa oriental que salieron del comunismo: a pesar de las expectativas entusiastas traicionadas, algo ocurrió realmente en el medio, en el pasaje en sí, y es en ese acontecimiento intermedio, en ese mediador evanescente, en ese momento de entusiasmo democrático, donde debemos situar la dimensión crucial oculta por la renormalización ulterior.

Está claro que las multitudes que protestaban en la República Democrática Alemana, Polonia y la República Checa "querían alguna otra cosa", un objeto utópico de plenitud imposible designado con una multiplicidad de nombres ("Solidaridad", "derechos humanos", etcétera), y no lo que obtuvieron realmente. Ante esta fisura entre las expectativas y la realidad, hay dos reacciones posibles. Por un lado, podemos aprehenderla del mejor modo remitiéndonos a la conocida oposición entre el tonto y el pícaro. El tonto es un bobalicón, un bulón de corte al que se le permite decir la verdad precisamente porque sus palabras carecen de poder performativo (eficacia sociopolítica); el pícaro es el cínico que dice abiertamente la verdad, un fullero que intenta vender la admisión abierta de su deshonestidad como franqueza, un bribón que acepta la represión ilegítima como necesaria para mantener la estabilidad social. Después de la caída del socialismo, el pícaro es un partidario neoconservador del mercado libre, y re-



chaza despiadadamente todas las formas de solidaridad social como sentimentalismo contraproducente, mientras que el tonto es un crítico social "radical" multiculturalista que, con sus procedimientos lúdicos destinados a "subvertir" el orden existente, en realidad sirve para complementarlo. Con respecto a la Europa Oriental, el pícaro descarta el proyecto "de tercera vía" del Neues Forum en la ex República Democrática Alemana como un utopismo desesperadamente anacrónico, y nos exhorta a aceptar la cruel realidad del mercado, mientras que el tonto insiste en que el colapso del socialismo abrió en realidad una "tercera vía", una posibilidad no explotada por la recolonización occidental del Este.

Desde luego, la cruel inversión de lo sublime en lo ridículo se basó en el hecho de que en la (auto)percepción pública de los movimientos de protesta social (desde Solidaridad hasta Neues Forum) en los últimos años del socialismo europeo del Este, estaba operando una doble desinteligencia. Por un lado se encontraban los intentos de la *nomenklatura* gobernante, tendientes a reinscribir esos acontecimientos en su marco político/policial, diferenciando los "críticos honestos", con los cuales se podía discutir en un clima calmo, racional, despolitizado, y un hato de extremistas provocadores que servían a intereses extranjeros.<sup>36</sup> De modo que la batalla no tenía que ver solo con una elevación de los salarios y el mejoramiento de las condiciones, sino también (y sobre todo) con el reclamo de los trabajadores, que querían ser reconocidos como asociados legítimos en la negociación con los representantes del régimen. Cuando los poderes se vieron obligados a aceptar esta última exigencia, en cierto sentido la batalla ya se había ganado.<sup>37</sup> Cuando estos movimientos explotaron en un amplio fenómeno de masas, sus exigencias de libertad y democracia (y solidaridad, y...) fueron asimismo mal percibidos por los comentaristas occidentales, que veían en ellos la confirmación de que los pueblos del Este querían lo que la gente ya tenía en Occidente: tradujeron automáticamente esas demandas, caracterizándolas con el concepto liberal-democrático occidental de libertad (el jue-

36. Esta lógica fue llevada a su extremo absurdo en la ex Yugoslavia, donde la idea misma de huelga obrera resultaba incomprensible, puesto que, según la ideología gobernante, en el sistema de autogestión los propios obreros administraban sus empresas. ¿Contra quién, entonces, podían hacer huelga?

37. Lo interesante es que, en esta lucha con el socialismo que se derrumbaba, el término "político" funcionaba de modo invertido: era el Partido Comunista (representando la lógica policial) el que "politicizaba" la situación (hablando de "tendencias contrarrevolucionarias", etcétera), mientras que el movimiento de la oposición insistía en su carácter fundamentalmente "apolítico", cívico y ético: la oposición solo propugnaba los "valores sencillos" de la dignidad, la libertad, y así sucesivamente. No sorprende que su principal significante fuera el concepto "apolítico" de "solidaridad".

go político de la representación multipartidaria, con una economía global de mercado).

Emblemática hasta la caricatura fue en este sentido la figura de Dan Rather, el periodista estadounidense de la Plaza de Tiananmen en 1989, quien, de pie frente a una copia de la Estatua de la Libertad, sostuvo que esa obra expresaba en su totalidad lo que estaban reclamando los estudiantes que protestaban (en pocas palabras, si uno rasca la piel amarilla de un chino, encuentra a un estadounidense). Lo que esa estatua representaba realmente era un anhelo utópico que no tenía nada que ver con los Estados Unidos reales (incidentalmente, lo mismo ocurría con los primeros inmigrantes al país, para quienes la visión de esa estatua representaba un anhelo utópico que muy pronto se veía aplastado). De modo que la percepción de los medios estadounidenses nos ofrece otro ejemplo de la reinscripción, dentro de los límites de un orden dado, de esa explosión que, como hemos visto, Étienne Balibar denomina *égalliberté* (el reclamo inercial de igualdad-libertad que hace estallar cualquier orden positivo).

¿Estamos entonces condenados a esa alternativa debilitante, a escoger entre un pícaro y un tonto, o hay un *tertium datur*? Es posible que el perfil de ese *tertium datur* se pueda discernir con referencia al legado europeo fundamental. Cuando uno dice "legado europeo", todo intelectual izquierdista que se respete tiene la misma reacción que Joseph Goebbels con respecto a la cultura como tal: *saca la pistola*, y comienza a disparar acusaciones de imperialismo cultural eurocentrista protofascista... Pero, ¿es posible imaginar una apropiación izquierdista de la tradición política europea? Sí, si seguimos a Rancière e identificamos como núcleo de esta tradición el gesto singular de la subjetivación política democrática: fue esta politización en sentido propio lo que volvió a emerger violentamente en la desintegración del socialismo europeo del Este. De mi propio pasado político recuerdo que, después de que cuatro periodistas fueran arrestados y llevados a juicio por el ejército yugoslavo en Eslovenia, en 1988, yo participé en el "Comité para la protección de los derechos humanos de los cuatro acusados". Oficialmente, la meta del comité era sencillamente garantizar un tratamiento justo para esos hombres; sin embargo, el comité se convirtió en la principal fuerza política de oposición, prácticamente la versión eslovena del Foro Cívico Checo o el Neues Forum en la Alemania del Este: el cuerpo que coordinaba la oposición democrática, representante *de facto* de la sociedad civil.

El programa del comité constaba de cuatro ítem; los tres primeros concernían directamente a los acusados, mientras que el cuarto era "el demonio en la tra chica" y estipulaba que el comité quería aclarar todos los antecedentes del arresto de los acusados, y de tal modo contribuir a crear las circunstancias en las cuales el arresto ya no fuera posible: un modo codificado de decir que quería la abolición del régimen socialista existente. Nuestro reclamo de "justicia para los

cuatro acusados" comenzó a funcionar como la condensación metafórica de la aspiración al derrocamiento global del régimen socialista. Por esa razón, en casi todas las negociaciones cotidianas con el comité, los funcionarios del Partido Comunista nos acusaban de sostener "un proyecto oculto", y de que la liberación de los cuatro acusados no era nuestra meta verdadera: decían que estábamos "explotando y manipulando el arresto y el juicio con otras metas políticas más oscuras". En síntesis, los comunistas querían un juego despolitizado "racional": querían sustraerle al lema "¡Justicia para los cuatro acusados!" sus connotaciones generales explosivas, y reducirlo a su sentido literal, solo atinente a una cuestión legal de menor importancia; cínicamente afirmaban que éramos nosotros, el comité, quienes nos comportábamos de modo "no democrático" y manipulábamos el destino de los acusados, utilizando una presión global y estrategias de chantaje en lugar de concentrarnos en el problema particular de esa situación.

Eso es lo propiamente político: el momento en que la negociación no aborda solo una demanda particular, sino que apunta a algo más, y comienza a funcionar como la condensación metafórica de la reestructuración global de todo el espacio social. Existe un claro contraste entre esta subjetivización y la proliferación actual de la "política de la identidad" posmoderna, cuya meta es exactamente opuesta: la afirmación de la propia identidad particular, del propio lugar en el seno de la estructura social. La política posmoderna de la identidad con relación a los estilos de vida particulares (étnicos, sexuales, etcétera) se adecua perfectamente a la idea despolitizada de la sociedad, en la cual cada grupo particular "se justifica", tiene su *status* específico (de víctima), es reconocido por medio de la "acción afirmativa" u otras medidas destinadas a asegurar la justicia social. Este tipo de justicia impartida a las minorías victimizadas requiere un intrincado aparato de policía, para identificar del grupo del que se trata, castigar a quienes violan sus derechos (¿cómo definir legalmente el acoso sexual, la discriminación racial, etcétera?), y otorgar el tratamiento preferencial que compense los daños sufridos por ese grupo. Este hecho es profundamente significativo: lo que se elogia habitualmente como "política posmoderna" (el abordaje de cuestiones particulares cuya resolución debe negociarse en el seno del orden global "racional", asignándole a cada componente particular su lugar propio) constituye en realidad el final de la política propiamente dicha.

De modo que, ya que todos parecen estar de acuerdo en que el régimen capitalista global liberal-democrático y pospolítico de la actualidad es el régimen del no-acontecimiento (en los términos de Nietzsche, el régimen del Último Hombre), ¿dónde es posible que subsista el acontecimiento? Hay una respuesta obvia: en cuanto experimentamos la vida social posmoderna contemporánea como "insustancial", el acontecimiento estaría en la multitud de retornos apasionados, a menudo violentos, a las "raíces", a las diferentes formas de la "sustan-

cia" étnica y/o religiosa. ¿Qué es la "sustancia" en la experiencia social? Es el movimiento emocional violento de "reconocimiento" en el cual se toma conciencia de las propias "raíces", de la propia "verdadera pertenencia", un momento frente al cual la distancia reflexiva liberal se encuentra en una total impotencia. De pronto, a la deriva en el mundo, uno se siente en las garras de una especie de anhelo absoluto de "hogar", y todo lo demás, las preocupaciones cotidianas comunes, pierden toda su importancia...<sup>38</sup>

Pero en este punto debemos suscribir plenamente la idea de Badiou de que esos "retornos a la sustancia" son en sí mismos impotentes frente a la marcha global del capital: son su suplemento intrínseco, el límite/condición de su funcionamiento, puesto que (como lo subrayó Deleuze hace algunos años) la "des-territorialización" capitalista va siempre acompañada de "reterritorializaciones". Más precisamente, hay una escisión intrínseca en el propio campo de las identidades particulares, provocada por el asalto de la globalización capitalista. Por un lado están los denominados "fundamentalismos", cuya fórmula básica es la identidad con el propio grupo, que explica la práctica de excluir al Otro o los Otros amenazantes: Francia para los franceses (contra los inmigrantes argelinos), América para los americanos (contra la invasión hispanoamericana), Eslovenia para los eslovenos (contra la presencia excesiva de "sureños", inmigrantes de la ex Yugoslavia);<sup>39</sup> por otra parte, encontramos la "política de la identidad" posmoderna, multiculturalista, que apunta a la coexistencia tolerante de grupos de estilo de vida "híbrido", en cambio incesante, divididos en interminables subgrupos (mujeres hispanas, homosexuales negros, varones blancos con sida, madres lesbianas).

La creciente proliferación de grupos y subgrupos, con sus identidades cambiantes, híbridas y fluidas, y el hecho de que cada grupo insista en su derecho a

38. Para decirlo de otro modo, la sustancia es el nombre de la resistencia inerte de la falsa, por ejemplo, cuando nuestra comprensión subjetiva racional nos dice que alguna idea es errónea, que es consecuencia de una mala inteligencia, de nuestros "prejuicios supersticiosos, ciegos", a pesar de lo cual esa idea persiste inexplicablemente, estamos ante una sustancia. Lejos de designar la verdad, la sustancia es la persistencia inerte de la falsa apariencia. Por esta razón, los arquetipos junguianos tienen que ver con la dimensión de la "sustancia psíquica": designan la dimensión de las formaciones psíquicas inertes que vuelven una y otra vez, aunque técnicamente las hemos destruido hace ya mucho tiempo.

39. El comentario de Abraham Lincoln sobre el espiritismo ("Debo pensar que estas cosas les gustarían a quienes gustan de este tipo de cosas") expresa perfectamente este carácter tautológico del autoencierro nacionalista y, por esa razón, funciona incluso mejor si se lo utiliza para caracterizar a los nacionalistas, pero *no funciona* si lo aplicamos a los demócratas radicales auténticos, es algo que no se puede decir del verdadero compromiso democrático.

afirmar su modo de vida y su cultura específicos, esta incesante diversificación, decimos, solo es posible y pensable contra el fondo de la globalización capitalista; es el modo mismo en que la globalización capitalista afecta a nuestro sentido de la ética y a otras formas de pertenencia comunitaria: el único vínculo que conecta a esos grupos múltiples es el que los une al capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo y subgrupo (turismo homosexual, música hispana...). Además, la oposición entre el fundamentalismo y la posmoderna política pluralista de la identidad es en última instancia una impostura que oculta una solidaridad más profunda (o, para decirlo en términos hegelianos, es una identidad especulativa): a un multiculturalista puede resultarle atractiva incluso la identidad étnica más fundamentalista, pero solo en la medida en que sea la identidad del Otro supuestamente auténtico (en los Estados Unidos, por ejemplo, la identidad tribal de los indígenas americanos); un grupo fundamentalista puede adoptar fácilmente, en su funcionamiento social, las estrategias modernas de la política de la identidad, presentándose como una de las minorías amenazadas que solo pretenden conservar su modo de vida y su identidad cultural específicos. La línea separatoria entre la política de la identidad multiculturalista y el fundamentalismo es puramente formal; a menudo depende solo del punto de vista desde el cual el observador percibe un movimiento que se propone conservar la identidad grupal.

En estas condiciones, el acontecimiento como "retorno a las raíces" solo puede ser una apariencia que se adecua perfectamente al movimiento circular capitalista o, en el peor de los casos, lleva a catástrofes como el nazismo. El signo de la actual constelación ideológico-política es el hecho de que solo parecen surgir los pseudoacontecimientos de este tipo (solo el populismo de derecha despliega hoy en día la pasión política auténtica de aceptar la lucha y admitir abiertamente que, precisamente en cuanto se pretende hablar desde un punto de vista universal, no se trata de agrardarle a nadie, sino que se está dispuesto a introducir una división entre "nosotros" y "ellos"). Se ha observado con frecuencia que, a pesar de abominar la osadía de Buchanan en los Estados Unidos, de Le Pen en Francia o de Heider en Austria, incluso los izquierdistas experimentan un cierto alivio ante la aparición de esos hombres: finalmente, en medio del reino de la administración aséptica, pospolítica, de los asuntos públicos, hay alguien que revive una pasión política propiamente dicha de división y confrontación, una creencia comprometida en las cuestiones políticas, aunque sea en una forma repulsiva... Estamos entonces cada vez más profundamente encerrados en un espacio claustrofóbico dentro del cual solo podemos oscilar entre el noacontecimiento del funcionamiento suave del Nuevo Orden Mundial global, capitalista y liberal-democrático, y los acontecimientos fundamentalistas (el surgimiento de protofascismos locales, etcétera), que perturban temporariamente la

superficie tranquila del océano capitalista. No sorprende que, en tales circunstancias, Heidegger haya tomado el pseudoacontecimiento de la revolución nazi por un acontecimiento verdadero. Hoy en día, más que nunca, hay que insistir en que el único camino abierto a la emergencia de un acontecimiento es el que quiebra el círculo vicioso de la globalización-con-particularización, (re)afirmando la dimensión de la universalidad contra la globalización capitalista. Badiou traza un interesante paralelo entre nuestro tiempo de dominación global estadounidense y el Imperio Romano tardío, también un Estado global "multiculturalista" en el cual prosperaban múltiples grupos étnicos, no unidos en este caso por el capital sino por los vínculos no-sustanciales del orden legal romano; en consecuencia, hoy necesitamos un gesto que socave la globalización capitalista desde el punto de vista de la verdad universal, así como el cristianismo paulino socavó al imperio global romano.

Por esta razón, una izquierda renovada debe tratar de suscribir plenamente la afirmación paradójica de Kierkegaard en cuanto a que, con respecto a la tensión entre la tradición y la modernidad, *el cristianismo está del lado de la modernidad*. Con su idea de que la fe solo puede surgir cuando se deja atrás el humanismo "organicista" pagano, Kierkegaard promulgó una inversión total de la relación entre lo interior y lo exterior (la fe interna y la institución religiosa). En su apasionada y violenta polémica con "la cristiandad", no se limitó a rechazar la obediencia a la religión institucionalizada externa en nombre de una verdadera fe interior: Kierkegaard tenía plena conciencia de que estos dos aspectos (los rituales de la institución externa y una verdadera convicción interior) son estrictamente codependientes, y constituyen las dos caras de la "edad moderna", en la cual el ritual externo carente de vida se complementa con el sentimentalismo vacío de la religión liberal de la convicción interior ("los dogmas no importan, lo que importa es el auténtico sentimiento religioso interior"). Kierkegaard dice que la verdadera religión es más "interior" (involucra un acto de fe absoluta que no puede siquiera externalizarse en el vehículo universal del lenguaje) y al mismo tiempo más externa (cuando creo verdaderamente, acepto que yo mismo no soy la fuente de mi fe, y que, de algún modo inexplicable, me llega desde afuera, desde el propio Dios: en su gracia, Dios se dirigió a mí, no soy yo quien se ha elevado hasta Él).

En otras palabras, no moramos ya en el universo aristotélico, en el cual los elementos (ontológicamente) inferiores se mueven espontáneamente y tienden hacia su meta, el Dios inmóvil: en el cristianismo, es el propio Dios quien "se mueve", quien encarna en un hombre temporal/mortal. Cuando Kierkegaard determina la fe como la pura interioridad que el creyente es incapaz de simbolizar/socializar, de compartir con otros (Abraham está absolutamente solo frente a la terrible orden de Dios de que sacrifique a su hijo Isaac; no puede siquiera

compartir su dolor con otros), esto significa que lo que en la fe es absolutamente interior, lo que se resiste a la mediación simbólica intersubjetiva, es la *exterioridad* radical del llamado religioso: Abraham no puede compartir con otros el mandato de Dios precisamente porque ese mandato no expresa de ningún modo su "naturaleza interior", sino que es experimentado como una intrusión radicalmente traumática que asalta al sujeto desde afuera, y que el sujeto nunca puede internalizar, asumir como "propia"; en ella no puede discernir ningún significado para compartir con los otros. Se trata entonces de que el sujeto no puede externalizar el mandato divino *precisamente porque no puede internalizarlo*. Vemos ahora de qué modo supera Kierkegaard la oposición de la "edad moderna" entre el ritual externo inerte y la convicción sentimental puramente interior: no lo hace mediante una síntesis pseudohegeliana que restablezca una vida social auténtica en la cual los rituales sociales externos vuelvan a estar impregnados de una convicción interior auténtica (es decir, una vida social orgánica con plena participación de los sujetos, según la visión que tenía el joven Hegel de la comunidad griega anterior a la escisión entre lo subjetivo y el objetivo). Kierkegaard supera aquella oposición con la paradoja de la fe auténtica en la cual la exterioridad radical coincide con la interioridad pura.

Quizá debamos retornar ahora a la conocida oposición, también trazada por Kierkegaard, entre la *reminiscencia* socrática y la *repetición* cristiana. El principio filosófico socrático es la reminiscencia: la verdad ya está profundamente dentro de mí, y para descubrirla basta con que indague en mi alma, que me "conozca a mí mismo". La verdad cristiana, en cambio, es la verdad de la Revelación, exactamente opuesta a la reminiscencia: la verdad no es intrínseca, no es el (re)descubrimiento de lo que ya está en mí, sino un acontecimiento, algo que me ha sido *impuesto* violentamente desde el exterior en un encuentro traumático que conmueve los fundamentos mismos de mi ser. (Por esta razón, la redefinición gnóstica del cristianismo que realizan los autores de la New Age como un viaje de autodescubrimiento y purificación interiores del alma es profundamente herética, y debe ser rechazada drásticamente.)

Y Lacan, igual que Badiou, opta por la concepción cristiana-kierkegaardiana: en contraste con las primeras impresiones engañosas, el tratamiento psicoanalítico, en su aspecto fundamental, *no es* el camino de la remembranza, del retorno a la verdad reprimida interior, no consiste en sacarla a la luz; su momento crucial, el de "atravesamiento del fantasma", designa el *renacimiento* (simbólico) del sujeto, su (re)creación *ex nihilo*, un salto a través del "punto cero" de la pulsión de muerte a la totalmente nueva configuración simbólica de su ser.

## LOS TRES UNIVERSALES

Estos atolladeros demuestran que la estructura de lo universal es mucho más compleja de lo que parece. Ha sido Balibar<sup>40</sup> quien elaboró los tres niveles de universalidad que vagamente corresponden a la tríada lacaniana de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico: la universalidad "real" de la globalización, con el proceso suplementario de las "exclusiones internas" (la medida en que, hoy en día, el destino de cada uno de nosotros depende de la intrincada red de las relaciones existentes en el mercado global); la universalidad de la ficción que regula la hegemonía ideológica (la Iglesia o el Estado como "comunidades imaginadas" universales, que le permiten al sujeto tomar distancia respecto de la inmersión en su grupo social inmediato —de clase, profesión, sexo, religión...— y postularse como un sujeto libre); la universalidad de un ideal tal como lo ejemplifica la exigencia revolucionaria de *égalité*, que sigue siendo un exceso incondicional, que pone en marcha la insurrección permanente contra el orden existente, y, por lo tanto, nunca puede ser domesticada, incluida en ese orden.

Desde luego, la cuestión es que el límite entre estos tres universales nunca es estable y fijo: el concepto de libertad e igualdad puede ser la idea hegemónica que nos permite identificarnos con nuestro rol social particular (yo soy un artesano pobre, pero precisamente en tal carácter participo en la vida de mi Estado-nación como un ciudadano libre e igual...), o bien el exceso irreductible que desestabiliza el orden social fijo. Lo que en el universo jacobino era la universalidad desestabilizadora del ideal que ponía en marcha el proceso incesante de transformación social, más tarde se convirtió en la ficción ideológica que le permitía a cada individuo identificarse con su lugar específico en el espacio social. En este punto, la alternativa es la siguiente: el universal, ¿es "abstracto" (potencialmente opuesto al contenido concreto) o "concreto" (en el sentido de que yo experimento mi modo particular de vida social como mi manera específica de participar en el orden social universal)? Lo que dice Balibar es que la tensión entre ambas posibilidades es irreductible: el exceso de universalidad abstracta-negativa-ideal, su fuerza perturbadora y desestabilizadora, nunca puede integrarse plenamente en el todo armonioso de una "universalidad concreta".<sup>41</sup>

Pero hay otra tensión que parece más crucial hoy en día: la tensión entre los

40. Véase, especialmente "Les universels", en Balibar, *La crainte des masses*, págs. 421-454.

41. En este caso es claro el paralelismo con la oposición que traza Laclau entre la lógica de la diferencia (la sociedad como una estructura simbólica diferencial) y la lógica del antagonismo (la sociedad como "imposible", desbaratada por una escisión antagonista). Hoy en día, la tensión entre la lógica de la diferencia y la lógica del antagonismo toma la forma de la ten-

dos modos de la "universalidad concreta". Es decir que la universalidad "real" de la actual globalización por medio del mercado involucra su propia ficción o incluso su propio ideal hegemónico de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos y la democracia, y así sucesivamente; involucra su propia "universalidad concreta" pseudohegeliana de un orden mundial cuyos rasgos universales de mercado, derechos humanos y democracia les permitirían florecer en su particularidad a los distintos "estilos de vida" específicos. De modo que aparece una tensión inevitable entre esta "universalidad concreta" posmoderna, posterior al Estado-nación, y la anterior "universalidad concreta" del Estado-nación.

La historia de la emergencia del Estado-nación es la historia de la "transustanciación" (a menudo sumamente violenta) de las comunidades locales y sus tradiciones en la nación moderna como "comunidad imaginada"; este proceso involucró la represión de los modos de vida locales auténticos y/o su reinscripción en la nueva "tradición inventada" abarcativa. En otras palabras, la "tradición nacional" es una pantalla que *no* oculta el proceso de modernización, sino *la verdadera tradición étnica en su facticidad intolerable*.<sup>42</sup> Lo que se produjo a continuación fue (aparentemente) opuesto: el proceso "posmoderno" de retorno a los modos de identificación más locales, subnacionales; sin embargo, estos nuevos modos de identificación ya no son experimentados como directamente sustanciales: cada uno puede elegir ahora libremente su propio estilo de vida. Sin embargo, no basta con oponer la anterior identificación étnica auténtica a la elección arbitraria posmoderna de un estilo de vida: esta oposición no reconoce la medida en que la anterior identificación nacional "auténtica" era un fenómeno artificial, impuesto por la violencia, basado en la represión de las tradiciones locales previas.

Lejos de ser una unidad "natural" de la vida social, un marco equilibrado, una especie de entelequia aristotélica hacia la cual habían avanzado todos los desarrollos anteriores, la forma universal del Estado-nación constituye un equilibrio temporal precario entre la relación con una Cosa étnica particular (el pa-

sión entre el universo liberal-democrático de negociación y el universo "fundamentalista" de la lucha a muerte entre el bien y el mal, nosotros y ellos.

42. Cuando, a principios del siglo XX, Béla Bartók transcribió centenares de composiciones folclóricas húngaras, provocó una animosidad persistente entre los partidarios del renacimiento nacional romántico, precisamente por ejecutar al pie de la letra el programa romántico de revitalizar las raíces étnicas auténticas... En Eslovenia, la Iglesia Católica y los nacionalistas trazan un cuadro idílico de la campiña del siglo XIX: no sorprende entonces que hayan ignorado en gran medida los cuadernos de notas etnológicas del escritor esloveno Janez Trdina, publicados hace un par de años. Allí se describía una vida diaria campesina llena de abusos sexuales con niños, violaciones, alcoholismo, violencia brutal...

trionfismo, el *pro patria mori*, etcétera) y la función (potencialmente) universal del mercado. Por un lado, el Estado-nación "supera" las formas locales orgánicas de identificación en la identificación "patriótica" universal; por otra parte, se afirma como una especie de frontera seudonatural de la economía de mercado, que separa el "comercio interior" respecto del "comercio exterior". La actividad económica aparece entonces sublimada, elevada al nivel de la Cosa étnica, legitimada como una contribución patriótica a la grandeza de la nación. Este equilibrio se ve constantemente amenazado desde ambos lados: desde el lado de las formas orgánicas previas de la identificación particular, que no desaparecen, sino que continúan su vida subterránea fuera de la esfera pública universal, y desde el lado de la lógica inmanente del capital, cuya naturaleza transnacional es intrínsecamente indiferente a las fronteras del Estado-nación. Y las nuevas identificaciones étnicas (fundamentalistas) del presente involucran una especie de "desublimación", un proceso de desintegración de esa precaria unidad de la "economía nacional" en sus partes constitutivas: la función en el mercado transnacional y la relación con la Cosa étnica.<sup>43</sup>

Por lo tanto, solo hoy, en las comunidades contemporáneas fundamentalistas en el plano étnico, religioso, del estilo de vida, etcétera, se realiza plenamente la escisión entre la forma abstracta del comercio y la relación con la Cosa étnica particular, escisión inaugurada por el proyecto de la Ilustración: el fundamentalismo étnico o religioso posmoderno y la xenofobia actuales no solo no son regresivos sino que, por el contrario, constituyen la prueba suprema de la emancipación final de la lógica económica del mercado respecto del apego a la Cosa étnica. Este es el más alto esfuerzo especulativo de la dialéctica de la vida social: no consiste en describir el proceso de mediación de la inmediatez primordial (la desintegración —digamos— de la comunidad orgánica en la sociedad individualista alienada), sino en explicar de qué modo este proceso de mediación característico de la modernidad puede dar origen a nuevas formas de inmediatez "orgánicas", como las comunidades contemporáneas "elegidas" o "inventadas" (las "comunidades de estilo de vida": los homosexuales, etcétera).<sup>44</sup>

43. Uno de los hechos menores pero significativos, que pone de manifiesto este marchitamiento del Estado-nación es la lenta difusión de la institución obscena de las cárceles privadas en los Estados Unidos y otros países occidentales: el ejercicio de la violencia física y la coerción, que debe ser monopolio del Estado, se convierte en objeto de un contrato entre ese Estado y una empresa privada que coacciona a los individuos para obtener ganancia. Este es sencillamente el fin del monopolio del uso legítimo de la violencia que (según Max Weber) define al Estado moderno.

44. Véase Scott Lash y John Urry, *Economies of Signs and Space*, Londres, Sage, 1994. [Ed. cast.: *Economías de signos y espacios*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.]

## EL MULTICULTURALISMO

¿De qué modo se relaciona entonces el universo del capital con la forma del Estado-nación en nuestra era de capitalismo global? Quizás esta relación sea designada del mejor modo como "autocolonización": con el funcionamiento multinacional directo del capital, ya no encontramos la oposición convencional entre la metrópoli y los países colonizados; una empresa global, por así decirlo, ha cortado su cordón umbilical con la nación madre, y trata a su país de origen como un territorio más que debe colonizar. Esto es lo que perturba tanto a los populistas nacionalistas de derecha, desde Le Pen a Buchanan: el hecho de que las nuevas multinacionales tienen exactamente la misma actitud con la población local francesa o estadounidense que con las poblaciones de México, Brasil o Taiwan. ¿No hay una especie de justicia poética en este giro autorreferencial del capitalismo global de hoy en día, que funciona como una especie de "negación de la negación", después del capitalismo nacional y su fase internacionalista/colonialista? Al principio (idealmente, por supuesto), hay capitalismo dentro de los límites de un Estado-nación, y con el comercio internacional concomitante (intercambio entre Estados-naciones soberanos); a continuación aparece la relación de colonización, en la cual el país colonizador subordina y explota (en términos económicos, políticos y culturales) al país colonizado; el momento final de este proceso es la paradoja de la colonización, en la cual solo hay colonias, y ningún país colonizador: el poder colonizador no es ya un Estado-nación, sino la gran corporación global. En el largo término, no solo usaremos camisetas de repúblicas bananeras, sino que también viviremos en repúblicas bananeras.

Y, por supuesto, la forma ideológica ideal de este capitalismo global es el multiculturalismo, la actitud que, desde una especie de posición global vacía, trata a cada cultura local como el colonizador trata a los pueblos colonizados: como a un "nativo" cuyas *mores* deben ser cuidadosamente estudiadas y "respetadas". Es decir que la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que existe entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: así como el capitalismo global supone la paradoja de la colonización del Estado-nación metropolitano colonizador, el multiculturalismo involucra una distancia eurocentrista de patronato, y/o el respeto a las culturas locales sin raíces en la cultura particular europea. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma autorreferencial de racismo, renegada, invertida, un "racismo con distancia": "respetar" la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad "auténtica" cerrada en sí misma, respecto de la cual el multiculturalista conserva una distancia posibilitada por su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es un racista directo; no le opone al

Otro los valores *particulares de su propia cultura*); sin embargo, retiene su posición de punto de universalidad vacío y privilegiado, desde el cual se pueden apreciar (y depreciar) adecuadamente las otras culturas particulares; el respeto multiculturalista a la especificidad del Otro es la forma de afirmar la propia superioridad.

Desde el punto de vista del concepto antiesencialista posmarxista de la política como campo de la lucha por la hegemonía sin ninguna regla preestablecida que defina de antemano sus parámetros, resulta fácil rechazar la idea misma de la "lógica del capital" como, precisamente, el resto de la antigua posición esencialista: lejos de ser reductible a un efecto ideológico-cultural del proceso económico, el pasaje desde el imperialismo cultural convencional al multiculturalismo más tolerante, con su apertura a la riqueza de las identidades híbridas desde el punto de vista étnico, sexual, etcétera, es el resultado de una *lucha* político-cultural prolongada y difícil, cuyo resultado final no podría ser en modo alguno garantizado por las coordenadas *a priori* de la "lógica del capital"... Pero lo crucial es que esta lucha por la politización y la afirmación de las múltiples identidades étnicas, sexuales y de otro tipo siempre se produce contra el fondo de una barrera invisible pero sumamente prohibitiva: el sistema capitalista global puede incorporar las ventajas de la política posmoderna de las identidades en la medida en que ellas no perturben la circulación uniforme del capital; en cuanto alguna intervención política le plantea una seria amenaza, de inmediato la reprime un conjunto elaborado de medidas destinadas a excluirla. ¿Qué se puede decir acerca de la objeción obvia de que la neutralidad del multiculturalista es falsa, puesto que su posición privilegia tácitamente el contenido eurocentrista? Esta línea argumentativa es correcta, pero se basa en un razonamiento erróneo. El trasfondo cultural, las particulares raíces culturales que siempre sostienen la posición universal multiculturalista no son su "verdad", supuestamente oculta debajo de la máscara de universalidad ("el universalismo culturalista es en realidad eurocentrista..."), sino más bien lo opuesto: la mancha de las raíces particulares es la pantalla fantasmática que oculta el hecho de que el sujeto está ya totalmente desarraigado y su verdadera posición es el vacío de la universalidad. Permítaseme recordar un ejemplo que da Darian Leader: un hombre, en un restaurante, acompañado por una mujer, en lugar de pedir "una mesa para dos", dice "Una cama para dos, por favor". En este caso habría que invertir la explicación freudiana convencional ("desde luego, ya estaba pensando en la noche de sexo que preveía para después de la cena"): esa intervención de la fantasía sexual subterránea es en realidad la pantalla que sirve como defensa contra la pulsión oral, que a ese hombre le importa más que el sexo.<sup>45</sup>

45. Véase Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*. Londres,

En su análisis de la revolución que se produjo en Francia en 1848 (análisis realizado en *La lucha de clases en Francia*), Marx proporciona un ejemplo similar de ese doble engaño: el Partido del Orden, que tomó el poder después de la revolución, públicamente defendía la república, pero en secreto creía en la Restauración: sus miembros aprovechaban todas las oportunidades para burlarse de los rituales republicanos y señalar de todos los modos posibles "dónde estaba su corazón". Pero la paradoja residía en el hecho de que la verdad de su actividad estaba en la forma externa que en privado despreciaban y de la que se burlaban: esa forma republicana no era una mera apariencia por debajo de la cual acechaba el desecho monárquico, sino que el secreto apego monárquico les permitió llevar a cabo su función histórica real: instrumentar la ley y el orden burgueses republicanos. El propio Marx menciona que los miembros del Partido del Orden obtenían un inmenso placer de sus ocasionales "lapsus verbales" monárquicos contra la república (por ejemplo, cuando se referían a Francia como "un reino" en sus debates parlamentarios, etcétera): esos lapsus articulaban sus ilusiones fantasmáticas, las cuales servían como pantallas que les permitían no ver la realidad social de lo que estaba sucediendo en la superficie.

Y, *mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con el actual capitalismo, que aún se aferra a alguna herencia cultural particular, identificándola como la fuente secreta de su éxito (los ejecutivos japoneses que conservan la ceremonia del té o se inspiran en el código del Bushido, etcétera, o el caso inverso del periodista occidental que busca el secreto particular del éxito japonés): esta referencia a una fórmula cultural particular es en sí una pantalla que oculta el anonimato universal del capital. El verdadero horror no reside en el contenido particular oculto debajo de la universalidad del capitalismo global, sino en el hecho de que el ca-

Faber & Faber, 1996, págs. 67-68. La inversión que opera en esta anécdota narrada por Leder ha sido maravillosamente ejemplificada por un comercial publicitario de la empresa alemana Magnum, productora de helados gigantes. Primero vemos a una pareja pobre, de clase obrera, abrazándose apasionadamente; cuando acuerdan hacer el amor, la chica manda al muchacho al negocio vecino, para que compre un preservativo. Frente a la máquina expendedora de preservativos, el muchacho advierte junto a ella la máquina de los helados Magnum; busca en el bolsillo, y solo encuentra una moneda de 5 marcos, que alcanza para comprar el preservativo o un helado, pero no las dos cosas. Al cabo de algunos momentos de vacilación desesperada, lo vemos sorbiendo apasionadamente el helado, mientras se lee en la pantalla: "A veces tienes que decidir bien tus prioridades". En este caso tiene un especial interés la obvia connotación fálica del helado Magnum, un gran pene: cuando, en la última toma, el muchacho sorbe el helado, sus gestos rápidos y espasmódicos imitan una *fellatio* intensa; el mensaje de decidir bien las prioridades puede entonces leerse de un modo sexual directo: la experiencia casi homoerótica del sexo oral es preferible a la experiencia heterosexual directa...

pital es una máquina global anónima que sigue ciegamente su curso; el verdadero horror consiste en que no hay ningún agente secreto particular que la anima. El horror no es el particular espectro viviente que habita en la máquina universal muerta, sino la máquina universal muerta que ocupa el corazón mismo de cada espectro vivo particular. La conclusión es que la problemática del multiculturalismo (la coexistencia híbrida de diversos mundos vitales culturales), que hoy en día se impone, es la forma de aparición de su opuesto, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial *global*: atestigua la homogeneización sin precedentes del mundo actual.

De hecho, puesto que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite mantener la idea de una eventual desaparición del capitalismo —puesto que, como podríamos decirlo, todos aceptamos tácitamente que *el capitalismo está aquí para quedarse*—, todo ocurre como si la energía crítica hubiera encontrado una salida substitutiva en la lucha por las diferencias culturales, que no afecta en absoluto la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista. Estamos entonces librando nuestras batallas de computadora por los derechos de las minorías étnicas, de los varones homosexuales y las lesbianas, de los diferentes estilos de vida, y así sucesivamente, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal. Y la actual teoría crítica, en la forma de los "estudios culturales", le está brindando el servicio fundamental al desarrollo irrestricto del capitalismo, al participar activamente en el esfuerzo ideológico tendiente a hacer invisible su presencia masiva: en la forma predominante de la "crítica cultural" posmoderna, la sola referencia al capitalismo como sistema mundial tiende a suscitar acusaciones de "esencialismo", "fundamentalismo", etcétera. El precio de esta despolitización de la economía es que en cierto sentido ha quedado despolitizado el ámbito mismo de la política: la lucha política propiamente dicha se ha transformado en la lucha cultural por el reconocimiento de las identidades marginales y por la tolerancia de las diferencias.<sup>46</sup>

La falsedad del liberalismo multiculturalista elitista reside en la tensión entre el contenido y la forma, una tensión que ya había caracterizado al primer gran proyecto ideológico del universalismo tolerante, el de la masonería: la doc-

46. Por supuesto, se puede sostener que el movimiento circular del propio capital es ya un fenómeno simbólico, y no algo opuesto externamente a la cultura (¿no ha subrayado Lacan que el primer capítulo del *Capital I* es un ejercicio magistral de lógica del significante?); por otro lado, los fenómenos culturales en sí son también lugares de producción material, atrapados en la red de las relaciones socioeconómicas de poder. Si bien suscribimos plenamente estos dos puntos, es preciso no obstante insistir en que la lógica socioeconómica del capital proporciona el marco global que (sobre)determina la totalidad de los procesos culturales.

trina de la masonería (la hermandad universal de todos los hombres basada en la luz de la razón) colisiona claramente con su forma de expresión y organización (una sociedad secreta con rituales iniciáticos); la forma misma de expresión y articulación de la masonería contradice su doctrina positiva. De un modo estrictamente homólogo, la actitud liberal “políticamente correcta” contemporánea, que se percibe a sí misma como superadora de las limitaciones de su identidad étnica (una “ciudadanía del mundo” sin ancla en ninguna comunidad étnica en particular) funciona, *dentro de su propia sociedad*, como un círculo estrecho y elitista de clase media alta, que se opone claramente a la mayoría de las personas comunes, desdeñadas por estar cautivas en sus estrechos límites étnicos o comunitarios. No sorprende que la tolerancia multiculturalista liberal esté a su vez atrapada en el círculo vicioso de conceder *demasiado* y *no lo suficiente* a la particularidad de la cultura del Otro:

- Por un lado, tolera al Otro en la medida en que no es el Otro *real*, sino el Otro aséptico de la sabiduría ecológica premoderna, de los ritos fascinantes, y así sucesivamente; en cuanto aparece el Otro *real* (por ejemplo, la clitoridectomía, el velo obligatorio de las mujeres, la tortura de los enemigos hasta matarlos...), el modo en que el Otro regula la especificidad de su goce, la tolerancia se detiene. Es significativo que los mismos culturalistas que se oponen al eurocentrismo también, como regla, reprobaban la pena de muerte, considerándola un resto de la costumbre bárbara y primitiva de la venganza: su verdadero eurocentrismo oculto se vuelve entonces visible, pues la totalidad de su argumentación contra la pena de muerte es estrictamente “eurocentrista”, implica las concepciones liberales de la dignidad humana y el castigo, y se basa en un esquema de la evolución que parte de las sociedades primitivas violentas y desemboca en las sociedades tolerantes modernas, capaces de superar el principio de la venganza.
- Por otro lado, el liberal multiculturalista tolerante acepta a veces las violaciones más brutales a los derechos humanos, o por lo menos es renuente a condenarlas, por temor a ser acusado de imponerle sus propios valores al Otro. De mi propia juventud recuerdo que los estudiantes maoístas predicaban y practicaban la “revolución sexual”; cuando se les señalaba que en la China de la Revolución Cultural maoísta había una actitud extremadamente represiva respecto de la sexualidad, ellos respondían rápidamente que la sexualidad desempeñaba un papel por completo distinto en el mundo vital de los chinos, de modo que no debíamos imponerles nuestras propias ideas de la represión: la actitud hacia la sexualidad de los chinos solo nos parecía “represiva” en virtud de nuestras convenciones

occidentales... ¿No encontramos la misma posición hoy en día, cuando los multiculturalistas nos advierten que no debemos imponerle al Otro nuestra concepción eurocentrista de los derechos humanos universales? Además, los propios voceros del capital multinacional, ¿no aducen a menudo este tipo de falsa tolerancia para legitimar el hecho de que “lo primero son los negocios”?

El punto clave que hay que afirmar es la complementariedad de estos dos excesos, el *demasiado* y el *no lo bastante*: si la primera actitud es incapaz de percibir el goce cultural específico que incluso “una víctima” puede encontrar en una práctica de otra cultura que a nosotros nos parece cruel y bárbara (las víctimas de la clitoridectomía a menudo la perciben como un modo de alcanzar la dignidad propiamente femenina), la segunda actitud no percibe el hecho de que el Otro está a su vez escindido, de que los miembros de otra cultura, lejos de estar sencillamente identificados con sus costumbres, pueden tomar distancia respecto de ellas y rebelarse; en tales casos, la referencia a la concepción “occidental” de los derechos humanos universales bien puede servir como catalizador que ponga en marcha una protesta auténtica contra las coacciones de la propia cultura. En otras palabras, no hay ningún punto medio feliz entre el “demasiado” y el “no lo bastante”. Un multiculturalista podría replicar a nuestra crítica diciéndonos “Todo lo que hago está mal: o soy demasiado tolerante con la injusticia que sufre el Otro, o le impongo mis propios valores; entonces, ¿qué quieren ustedes que haga?”. Nuestra respuesta a esa queja desesperada debe ser: “¡Nada! Mientras sigas atado a tus presupuestos falsos, no puedes hacer nada”. Lo que el liberal multiculturalista no advierte es que cada una de las dos culturas que participan en la “comunicación” está atrapada en su propio antagonismo, interior, que le ha impedido “llegar a ser plenamente ella misma”, y la única comunicación auténtica es la comunicación de “la solidaridad en una lucha común”, cuando descubro que el atolladero en el que estoy atascado es el mismo atolladero que impide el avance del Otro.

¿Significa esto que la solución reside en reconocer el carácter híbrido de toda identidad? Resulta fácil elogiar la hibridez del sujeto migratorio posmoderno, ya no ligado a raíces étnicas específicas, en flotación libre entre diferentes círculos culturales. Lamentablemente, en este sentido encontramos condensados dos niveles sociopolíticos totalmente distintos: por un lado, el académico cosmopolita de clase alta o media alta, que cuenta siempre con las visas adecuadas para cruzar las fronteras sin ningún problema y realizar sus negocios (financieros, académicos...), y que por lo tanto puede “disfrutar con la diferencia”; por otro lado, está el trabajador (in)migrante pobre, expulsado de su hogar por la pobreza o la violencia (étnica, religiosa), para quien la celebrada “hibridez”



designa la experiencia traumática muy tangible de no poder asentarse nunca ni legalizar su *status*: el sujeto para el que tareas tan simples como cruzar una frontera o reunirse con su familia pueden ser episodios llenos de angustia y exigir un gran esfuerzo. Para este segundo sujeto, el desarraigo respecto de su modo de vida tradicional es un choque traumático que desestabiliza toda su existencia: decirle que debe disfrutar de la hibridez y de la falta de identidad fija en su vida cotidiana, del hecho de que su existencia sea migratoria, nunca "idéntica consigo misma", y así sucesivamente, supone el mismo cinismo de la celebración por Deleuze y Guattari (en su versión popularizada) del esquizo-sujeto cuya existencia pulverizada rizomática hace estallar el escudo protector paranoico "protofascista" de la identidad fija: desde el punto de vista de un teórico posmoderno "normal", bien y plenamente adaptado, se celebra como afirmación fundamental de la máquina deseante subversiva lo que, para el sujeto del que se trata, es una experiencia de sufrimiento y desesperación extremos, el estigma de la exclusión, de no poder participar en los asuntos de su comunidad...

#### POR UNA SUSPENSIÓN IZQUIERDISTA DE LA LEY

¿De qué modo, entonces, reaccionan a la falsedad del posmodernismo multiculturalista los izquierdistas que tienen conciencia de ella? Su reacción asume la forma del *juicio infinito* hegeliano, que postula la identidad especulativa de dos términos totalmente incompatibles: "Adorno (el teórico crítico "elitista" más refinado) es Buchanan (la expresión más baja del populismo derechista estadounidense)".<sup>47</sup> Es decir que estos críticos del elitismo multiculturalista posmoderno (desde Christopher Lasch hasta Paul Piccone) asumen el riesgo de adherir al populismo neoconservador, con sus ideas de reafirmación de comunidad, democracia local y ciudadanía activa como la única respuesta políticamente pertinente al predominio generalizado de "la razón instrumental", de la burocratización e instrumentalización del mundo de la vida.<sup>48</sup> Desde luego, resulta fácil desde-

47. Otro ejemplo de juicio infinito en nuestra *New Age* "techo" es: "El espíritu (la iluminación trascendental, la toma de conciencia) es una cápsula (la denominada píldora de la 'intensificación cognitiva')".

48. Véase Paul Piccone, "Postmodern Populism", *Telos*, n° 103 (primavera de 1995). También debemos observar aquí el intento de Elizabeth Fox-Genovese tendiente a oponer el feminismo de clase media alta (interesado en los problemas de la teoría literaria y cinematográfica, los derechos lesbianos, etcétera), al "feminismo de la familia", que se centra en las preocupaciones reales de las trabajadoras comunes, y articula interrogantes concretos acerca

ñar el actual populismo considerándolo una formación reactiva nostálgica que se opone al proceso de la modernización, y que como tal es intrínsecamente *paranoico*, orientado a la búsqueda de una causa maligna, de un agente secreto que manejaría los hilos y sería responsable de las calamidades de la modernización (los judíos, el capital internacional, los gerentes multiculturalistas no patrióticos, la burocracia estatal...); sin embargo, el problema consiste más bien en concebir este nuevo populismo como una nueva forma de "falsa transparencia" que, lejos de representar un obstáculo serio para la modernización capitalista, en realidad le pavimenta el camino. Lo que no advierten estos izquierdistas defensores del populismo es que el populismo actual, lejos de constituir una amenaza para el capitalismo global, sigue siendo su producto intrínseco.

Paradójicamente, los verdaderos conservadores de hoy son más bien los "teóricos críticos" izquierdistas que rechazan tanto el multiculturalismo liberal como el populismo fundamentalista, y perciben claramente la complicidad entre el capitalismo global y el fundamentalismo étnico. Ellos apuntan a un tercer dominio, que no pertenece a la sociedad de mercado global ni a las nuevas formas de fundamentalismo étnico: el dominio de *lo político*, el espacio público de la sociedad civil, de la ciudadanía responsable activa (la lucha por los derechos humanos, la ecología, etcétera). Pero el problema consiste en que esta forma del espacio político está cada vez más amenazada por el asalto de la globalización; en consecuencia, es imposible volver simplemente a ese espacio o revitalizarlo: la lógica del capital ulterior al Estado-nación sigue siendo lo Real que acecha en el trasfondo, y las tres principales respuestas izquierdistas al proceso de globalización (el multiculturalismo liberal, el intento de abrazar el populismo por discernir, debajo de su apariencia fundamentalista, una resistencia a la "razón instrumental", y el esfuerzo por mantener abierto el espacio de lo político) parecen inapropiadas. Aunque el último enfoque se basa en una comprensión precisa de la complicidad entre el multiculturalismo y el fundamentalismo, elude el interrogante crucial: *¿cómo vamos a reinventar el espacio político en las actuales condiciones de la globalización?* La politización de la serie de luchas particulares que dejan intacto el proceso global del capital es claramente insuficiente. Esto significa que hay que rechazar la oposición que se impone como el eje principal de la lucha ideológica dentro del marco de la democracia liberal del capitalismo tardío: la tensión entre la tolerancia liberal universalista, posideológica, "abierta", y los "nuevos fundamentalismos" particularistas. Contra el centro liberal, que se presenta como neutral, posideológico, basado en la vigencia de la ley, hay que rea-

de cómo sobrevivir en la familia, con hijos y una carrera. Véase Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism is Not the Story of My Life*, Nueva York, Doubleday, 1996.

firmar el antiguo tema izquierdista de la necesidad de suspender el espacio neutral de la ley.

Desde luego, tanto la izquierda como la derecha tienen su propio modo de suspender la ley en nombre de algún interés más alto o fundamental. La suspensión derechista, desde los antidreyfussianos hasta Oliver North, reconoce su violación de la letra de la ley, pero la justifica con referencia a algún interés nacional superior: presenta esa violación como un penoso autosacrificio por el bien de la nación.<sup>49</sup> En cuanto a la suspensión izquierdista, basta con mencionar dos películas, *Bajo fuego (Under Fire)* y *Alerta en el Rin (Watch on the Rhine)*. La primera se desarrolla durante la revolución nicaragüense, cuando un fotógrafo estadounidense enfrenta un perturbador dilema: inmediatamente antes de la victoria de la revolución, los somocistas han asesinado a un carismático líder sandinista, y los sandinistas le piden al estadounidense que tome una foto de su líder muerto, presentándolo como si aún estuviera vivo; de este modo desmentirían la afirmación somocista de que lo han matado, y el fotógrafo contribuiría a una victoria rápida de la revolución, acortando la agonía de un prolongado derramamiento de sangre. Por supuesto, la ética profesional veda estrictamente un acto semejante, que violaría la objetividad imparcial del periodista, convirtiéndolo en un instrumento de la lucha política; el periodista, sin embargo, escoge la opción "izquierdista" y toma la foto... En *Alerta en el Rin*, basada en una obra de teatro de Lillian Hellman, el dilema es aún más agudo: a fines de la década de 1930, una familia fugitiva de emigrantes políticos alemanes involucrados en la lucha antinazi se instala en la casa de parientes distantes, una idílica familia de clase media y ciudad pequeña totalmente estadounidense. Sin embargo, pronto los alemanes perciben una amenaza inesperada en la forma de un conocido de la familia estadounidense, un derechista que los chantajea y, a través de sus contactos con la embajada alemana, pone en peligro a los miembros de la resistencia en la propia Alemania. El padre de la familia emigrante decide matarlo, y de tal modo le plantea a los anfitriones estadounidenses un difícil dilema moral: ha terminado su solidaridad moralizadora y vacía con las víctimas del nazismo; en adelante tienen que tomar realmente partido y ensuciarse las manos encubriendo el asesinato... También en este caso la familia elige la opción "izquierdista". La "izquierda" es definida por su disposición a suspender el marco moral abstracto o, para parafrasear a Kierkegaard, a realizar una especie de *suspensión política de lo ético*.<sup>50</sup>

49. La formulación más concisa de la suspensión derechista de las normas públicas (legales) fue realizada por Eamon de Valera: "El pueblo no tiene ningún derecho a hacer lo indebido".

50. Esta aceptación de la violencia, esta "suspensión política de lo ético", es el límite que no puede superar ni siquiera la posición liberal más tolerante: lo atestigua la incomodidad per-

La lección de todo esto (que ganó actualidad a propósito de la reacción occidental a la guerra de Bosnia) es que no hay modo de ser imparcial, puesto que la posición neutral involucra en sí misma que se ha tomado partido (en el caso de la guerra de Bosnia, el palabrerío "equilibrado" sobre la "guerra tribal" étnica en los Balcanes validaba en sí mismo el punto de vista serbio); la equidistancia liberal humanitaria puede deslizarse fácilmente hacia su opuesto, o coincidir con él, y tolerar la más violenta "limpieza étnica". En síntesis, el izquierdista no se limita a violar la neutralidad imparcial del liberal; sostiene que *no existe esa neutralidad*, que la imparcialidad del liberal está desde siempre sesgada. El cliché del centro liberal, por supuesto, es que ambas suspensiones (la derechista y la izquierdista) en última instancia equivalen a lo mismo: una amenaza totalitaria a la vigencia de la ley. Toda la coherencia de la izquierda reposa en la demostración de que, por el contrario, estas dos suspensiones responden a lógicas diferentes. La derecha legitima su suspensión de lo ético con una posición antiuniversalista, es decir, con referencia a su identidad particular (religiosa, patriótica) que hace prevalecer por sobre cualquier moral universal o norma legal; la izquierda legitima su suspensión de lo ético con una referencia a la verdadera universalidad futura. O, para decirlo de otro modo, la izquierda acepta el antagonismo intrínseco de la sociedad (no hay ninguna posición neutral, la lucha es constitutiva) y al mismo tiempo sigue siendo universalista (habla en nombre de la emancipación universal): en la perspectiva izquierdista, aceptar el carácter radicalmente antagonico (es decir, *político*) de la vida social, aceptar la necesidad de "tomar partido", es el único modo de ser efectivamente *universal*.

¿Cómo hemos de comprender esta paradoja? Solo cabe concebirla si *el antagonismo es intrínseco de la propia universalidad*, es decir, si la universalidad en sí misma está escindida en la universalidad concreta "falsa" que legitima la división existente del todo en partes funcionales, por un lado, y por el otro la demanda imposible/real de una universalidad "abstracta" (una vez más, la *égalité* de Babilonia). El gesto político izquierdista por excelencia (en contraste con el lema derechista de "cada uno en su lugar") consiste entonces en cuestionar el orden universal concreto existente, en nombre de su síntoma, de la parte que, aunque inherente al orden universal existente, no tiene ningún "lugar propio" en él (por ejemplo, los inmigrantes ilegales o los sin-techo de nuestra sociedad). El procedimiento de *identificarse con el síntoma* es el reverso exacto y necesario de la crítica convencional de la ideología, que reconoce un contenido particular detrás

ceptible en los estudios afroamericanos poscolonialistas "radicales" con respecto a la idea fundamental de Frantz Fanon: el carácter inevitable de la violencia en el proceso de la descolonización real.

de alguna noción universal abstracta, es decir, denuncia como falsa la universalidad neutral (el "hombre" de los derechos humanos es en realidad el varón blanco propietario...): uno afirma patéticamente (y se identifica con) *el punto de excepción/exclusión intrínseco, lo "abyecto" del orden positivo concreto, como el único punto de verdadera universalidad.*

Digamos que resulta fácil demostrar que la subdivisión de las personas que viven en un país en "ciudadanos plenos" y trabajadores inmigrantes temporarios, privilegia a los primeros y excluye a los segundos del espacio público propiamente dicho (así como el hombre y la mujer no son dos especies de un género universal neutral de la humanidad, puesto que el contenido del género como tal involucra algún modo de represión de lo femenino); mucho más productivo, tanto desde el punto de vista teórico como en el plano político (puesto que abre el camino a la subversión progresista de la hegemonía), es la operación opuesta de *identificar la universalidad con el punto de exclusión*: en nuestro caso, decir "todos somos trabajadores inmigrantes". En una sociedad estructurada jerárquicamente, la medida de la verdadera universalidad está en el modo en que las partes se relacionan con quienes se encuentran "en el fondo", excluidos por y respecto de todos los otros (en la ex Yugoslavia, por ejemplo, quienes representaban la universalidad eran los musulmanes albaneses y bosnios, despreciados por los otros pueblos). La reciente y patética afirmación de solidaridad expresada en la fórmula "Sarajevo es la capital de Europa" fue también un caso ejemplar de esa concepción de la excepción como universalidad encarnada: el modo en que la Europa liberal ilustrada se relacionaba con Sarajevo ponía de manifiesto el modo en que se relacionaba consigo misma, con su concepto universal.

Los ejemplos que he planteado dejan en claro que el universalismo izquierdista propiamente dicho no supone ningún tipo de retorno a algún contenido universal neutral (una concepción común de la humanidad, etcétera); se refieren a un universal que solo entra en la existencia (en términos hegelianos, que deviene "para sí") en un elemento particular estructuralmente desplazado, dislocado: dentro de un todo social dado, es precisamente el elemento al que se le impide realizar la plena identidad particular que representa su dimensión universal. El *demos* griego no representaba la universalidad por incluir a la mayoría de la población, ni porque ocupara el lugar más bajo en la jerarquía social, sino porque *no tenía ningún lugar propio en esa jerarquía*: era un sitio de determinaciones conflictivas que se anulaban entre sí, o, para decirlo en términos contemporáneos, era sede de contradicciones performativas (a los miembros del *demos* se les hablaba como a iguales que participaban en la comunidad del *logos*, para informarles que estaban excluidos de esa comunidad...). Para tomar el ejemplo clásico de Marx, el "proletariado" representa la humanidad universal, no porque sea la clase inferior, más explotada, sino porque su existencia es "una contradic-

ción viva": encarna el desequilibrio y la inconsistencia fundamentales del todo social capitalista. Podemos ver ahora en qué sentido preciso la dimensión de lo universal se opone al globalismo: la dimensión universal resplandece a través del elemento desplazado sintomático que pertenece al todo sin ser una de sus partes. Por esta razón, la crítica del funcionamiento ideológico posible del concepto de hibridez no debe abogar en modo alguno por un retorno a las identidades sustanciales. Se trata precisamente de afirmar *la hibridez como la sede de lo universal*.<sup>51</sup>

En cuanto la heterosexualidad normativa representa el orden global en cuyo seno cada sexo tiene asignado un lugar propio, las demandas de los homosexuales no solo apuntan a lograr el reconocimiento de su práctica sexual y su estilo de vida específicos junto a las otras prácticas, sino que también aspiran a algo que perturba al orden social en sí y su lógica jerárquica excluyente; precisamente como tales, como dislocados respecto del orden existente, los homosexuales representan la dimensión de la universalidad (o, más bien, *pueden* representarla, puesto que la politización nunca está inscrita directamente en la propia posición social objetiva, sino que involucra un gesto de subjetivización). Judith Butler<sup>52</sup> ha desarrollado una argumentación poderosa contra la oposición abstracta y políticamente regresiva entre la lucha económica y la lucha "meramente cultural" de los homosexuales por su reconocimiento: lejos de ser "meramente cultural", la forma social de la reproducción sexual está en el núcleo mismo de las relaciones sociales de producción; la familia nuclear heterosexual forma parte de una condición clave de las relaciones capitalistas de propiedad, intercambio, etcétera. Por esa razón, el modo en que la práctica política homosexual cuestiona y socava la heterosexualidad normativa supone una amenaza potencial al modo capitalista de producción en sí... Mi reacción ante esta tesis es doble: suscribo plenamente la política homosexual en cuanto metaforiza su lucha específica como algo que, si se alcanzaran sus objetivos, socavaría los potenciales del capitalismo. Sin embargo, tiendo a pensar que, en el curso de la transformación actual

51. La universalidad de la que estamos hablando no es entonces una universalidad positiva con un contenido determinado, sino una universalidad vacía, sin un concepto positivo que especifique sus contornos, una universalidad que solo existe como la experiencia de la injusticia infligida al sujeto particular que politiza su situación difícil. Por supuesto, la respuesta humanitaria sería que el hecho mismo de que los sujetos experimenten su situación como "injusta" apunta a alguna estructura normativa implícita que debe operar en su protesta; no obstante, Rancière dice que precisamente hay que evitar el señuelo filosófico: toda evasión de esta "universalidad vacía" a un contenido positivo determinado ya traiciona su carácter radical.

52. Véase Judith Butler, "Merely Cultural", *New Left Review*, n.º 227, enero/febrero de 1998, págs. 33-44.

en un régimen multiculturalista tolerante "pospolítico", el sistema capitalista de hoy en día puede neutralizar las demandas homosexuales, absorberlas como un "modo de vida" específico. La historia del capitalismo, ¿no es una larga historia del modo en que el marco ideológico-político predominante pudo acomodar (embotándoles el filo subversivo) a los movimientos y demandas que parecían amenazar su supervivencia? Durante mucho tiempo, los libertarios sexuales pensaron que la represión sexual monógama era necesaria para la supervivencia del capitalismo; ahora sabemos que el capitalismo no solo está en condiciones de tolerar, sino incluso de incitar y explotar activamente las formas "perversas" de la sexualidad, y por supuesto la complacencia promiscua en placeres sexuales. ¿Y si el mismo destino les aguardara a las demandas de los homosexuales?<sup>53</sup> La reciente proliferación de distintas prácticas e identidades sexuales (desde el sadomasoquismo hasta la bisexualidad y el travestismo), lejos de amenazar al régimen presente del biopoder (para emplear los términos de Foucault), es precisamente la forma de sexualidad generada por las actuales condiciones del capitalismo global, que favorecen claramente el modo de subjetividad caracterizado por identificaciones múltiples y cambiantes.

El componente clave de la posición izquierdista es entonces la equiparación de la afirmación del *universalismo* con la posición militante *divisionista* de quien se compromete en una lucha: los verdaderos universalistas no son quienes predicán la tolerancia global de las diferencias y una unidad omnimoda, sino quienes participan en una lucha apasionada por la afirmación de la verdad. Los ejemplos teóricos, religiosos y políticos abundan: desde San Pablo, cuyo universalismo cristiano incondicional (todos podían alcanzar la redención, puesto que a los ojos de Cristo no había judíos y griegos, ni hombres ni mujeres...) hizo de él un militante protoleninista que luchaba contra diferentes "desviaciones", Marx (cuya concepción de la lucha de clases era la contrafaz necesaria del universalismo de su teoría, que apuntaba a "la redención" de toda la humanidad) y Freud, hasta grandes figuras políticas (por ejemplo, cuando De Gaulle, casi so-

53. Butler subraya que la diferencia que caracteriza a un movimiento social particular no es lo que lo distingue externamente de otros movimientos, sino su autodiferencia interna. Siguiendo a Laclau, yo me siento tentado de sostener que esta diferencia es la sede de la inscripción del universal, y que la universalidad, en su existencia en acto, es la autodiferencia violenta, divisionista, que impide que un momento particular alcance su autoidentidad (por ejemplo, la autodiferencia del movimiento homosexual entre sus demandas particulares y su impulso universal anticapitalista). Butler dice que la universalidad es el sitio de la borradura y la exclusión violentas, y subraya que, por esa razón, debe ser resistida. A diferencia de esta autora, me siento tentado de sostener que, *por la misma razón, la universalidad debe ser apoyada.*

lo en Inglaterra en 1940, lanzó su llamado a resistir a la ocupación alemana, hablaba en nombre de la universalidad de Francia y, al mismo tiempo, *por esa misma razón*, estaba introduciendo una escisión radical, una fisura, entre sus seguidores y quienes preferían los burdeles del colaboracionismo).

Para decirlo con las palabras de Badiou, lo crucial en este caso no es traducir los términos de esta lucha (puesta en marcha por la afirmación violenta y contingente de la nueva verdad universal) al lenguaje del orden del ser, con sus grupos y subgrupos, concibiéndola como la batalla entre dos entidades sociales definidas por una serie de características positivas. Este fue "el error" del estalinismo, que redujo la lucha de clases al enfrentamiento de grupos sociales caracterizados por un conjunto de rasgos positivos (sus lugares en el modo de producción, etcétera). Desde una perspectiva marxista verdaderamente radical, aunque existe un vínculo entre "la clase obrera" como grupo social y el "proletariado" como la posición del militante que lucha por la verdad universal, ese vínculo no tiene las características de una conexión causal determinante, y es preciso distinguir estrictamente los dos niveles: ser un "proletario" supone asumir una cierta *posición subjetiva* (de lucha de clases destinada a alcanzar la redención a través de la revolución) que en principio puede adoptar *cualquier* individuo. Para decirlo en términos religiosos, sean cuales fueren sus (buenas) obras, cualquier individuo puede ser "tocado por la gracia" e interpelado como sujeto proletario. La línea que separa los dos lados opuestos en la lucha de clases no es por lo tanto objetiva, no es la línea divisoria entre dos grupos sociales positivos, sino en última instancia *radicalmente subjetiva*: involucra la posición que los individuos asumen respecto del acontecimiento-verdad. La subjetividad y el universalismo no solo no se excluyen, sino que son las dos caras de la misma moneda: precisamente porque la "lucha de clases" interpela a los individuos para que adopten la posición subjetiva de "proletarios", su llamado es universal, apunta a todos sin excepción. La división movilizadora no es la división entre dos grupos sociales bien definidos, sino la división que atraviesa las fronteras sociales en el orden del ser, y distingue entre quienes se reconocen en el llamado del acontecimiento-verdad, convirtiéndose en sus seguidores, y quienes niegan o ignoran ese llamado. En términos hegelianos, la existencia del verdadero universal (en tanto opuesto a la falsa universalidad "concreta" del orden del ser global omnimodo) es una lucha interminable y sin cesar divisionista; en última instancia, es la división entre los dos conceptos (y prácticas materiales) de la universalidad: entre quienes abogan por la positividad del orden del ser como horizonte último del saber y la acción, y quienes aceptan la eficacia de la dimensión del acontecimiento-verdad irreductible al orden del ser, e imposible de explicar en los términos de ese orden.

Esta es la brecha fundamental que separa al nazismo del comunismo; en el

nazismo, un judío es en última instancia culpable por el solo hecho de ser judío, en razón de sus propiedades naturales directas, por ser lo que es, mientras que, incluso en los días más oscuros del estalinismo, un miembro de la burguesía o la aristocracia no era culpable *per se*, es decir, como consecuencia directa de su *status* social: siempre había involucrado un mínimo de subjetivación; la participación en la lucha de clases se consideraba basada en un acto subjetivo de decisión. De un modo perverso, la función de las confesiones en el espectáculo de los juicios estalinistas ponía de manifiesto esa diferencia: para que la culpa del traidor fuera real, el acusado debía confesar, es decir, asumir subjetivamente su culpa, en claro contraste con el nazismo, en cuyo contexto no tenía ningún sentido que un judío confesara su participación en un complot contra Alemania. En este punto yerra la argumentación de los historiadores revisionistas según la cual el Holocausto nazi había sido prefigurado por la liquidación leninista de las clases gobernantes en Rusia antes de la Revolución (los revisionistas dicen que en ambos casos se mató a personas por lo que eran, y no por sus hechos).

Por esa razón, la tesis de los historiadores revisionistas anticomunistas según la cual el Holocausto nazi no solo siguió en el tiempo a las purgas comunistas de los enemigos de la revolución en la Unión Soviética, sino que fue también causalmente condicionado por esas purgas (como una reacción o, más bien, un golpe preventivo contra ellas) es indudablemente errónea. Los revisionistas tienen toda la razón al subrayar que la lucha nazi contra el complot judío era una repetición o copia de la lucha de clases comunista; sin embargo, lejos de exculpar a los nazis, este hecho revela aún más la diferencia entre el nazismo y el comunismo: lo que para los comunistas era el antagonismo que está en el núcleo del edificio social, en la ideología nazi aparecía naturalizado como propiedad biológica de una raza específica (los judíos). De modo que, en lugar de una concepción de la sociedad como dividida/atravesada por la lucha de clases, en la cual todos se ven obligados a tomar partido, tenemos la idea de una sociedad como corporación amenazada por un enemigo externo: el judío como intruso extranjero. En consecuencia, es totalmente erróneo concebir el terror revolucionario comunista y el Holocausto nazi como los dos modos de la misma violencia totalitaria. En el primer caso, la brecha entre “nosotros” y “ellos”, el enemigo, y también la aniquilación del enemigo, encontraba su justificación en la diferencia de clase (era legítimo destruir a los miembros de la clase opositora); en el segundo caso, la justificación se planteaba en términos de diferencia racial (era legítimo matar a los judíos). El horror del nazismo reside en su modo de desplazar/naturalizar el antagonismo social hacia una diferencia racial, convirtiendo a los judíos en culpables por el simple hecho de ser judíos, con independencia de lo que hicieran o del modo en que subjetivizaran su condición.

## LA AMBIGÜEDAD DE LA IDENTIFICACIÓN EXCREMENTICIA

Para Rancière, la subjetivación involucra la afirmación de un *singulier universel*, la parte singular/excesiva del edificio social que encarna directamente la dimensión de la universalidad. Quizá esta lógica del singular universal esté profundamente relacionada con Cristo (igual que el pensamiento de Badiou): el “singular universal” fundamental, el individuo singular que representa a la humanidad, ¿no es el propio Jesús? ¿No reside la revolución del cristianismo en el hecho de que, de acuerdo con la lógica de la “identificación con el síntoma”, ofrece como punto singular que representa al verdadero universal, no “lo más alto del hombre” sino el resto excrementicio inferior? Solo por la identificación con este resto, mediante la *imitatio Christi*, puede una persona “alcanzar la eternidad” y volverse efectivamente universal. Y quizás esta referencia a Cristo permita también palpar una posible limitación de la eficacia política del gesto de “la identificación con el síntoma”.

La totalidad del edificio teológico cristiano se basa en esa identificación excrementicia, en la identificación con la pobre figura del Cristo sufriente que agoniza entre los dos ladrones. El artificio mediante el cual el cristianismo llegó a ser la ideología gobernante consistió en combinar esta identificación excrementicia radical con el apoyo total al orden social jerárquico existente: “los ricos y los pobres, los honrados y los pecadores, los amos y los esclavos, los hombres y las mujeres, los vecinos y los extranjeros, estamos todos unidos en Cristo”. Aunque esta identificación excrementicia imponía la compasión y el cuidado misericordioso de los pobres (“no olvidar que también ellos son criaturas de Dios”), recordándoles a los ricos y poderosos que su posición era precaria y contingente, por otro lado los confirmaba en esa posición, e incluso caracterizaba como pecado mortal cualquier rebelión abierta contra las relaciones de poder establecidas. La patética afirmación “Todos somos (judíos, negros, homosexuales, habitantes de Sarajevo...)” puede entonces funcionar de un modo sumamente ambiguo, y también inducir la afirmación precipitada de que nuestros propios problemas son iguales a las dificultades de las verdaderas víctimas: puede inducir una falsa universalización metafórica del destino de los excluidos.

Poco después de la publicación en Occidente de la trilogía de Solzhenitsyn titulada *Gulag*, en algunos círculos izquierdistas “radicales” se puso de moda subrayar que “toda nuestra sociedad occidental consumista es también un gigantesco *Gulag*, en el cual nos encadena la ideología gobernante, y nuestra situación es incluso peor, puesto que no tenemos conciencia de ella”. En una discusión reciente sobre la clitoridectomía, una feminista “radical” sostuvo patéticamente que las mujeres occidentales están en cierto sentido totalmente circuncidadas, ya que deben someterse a dietas estresantes, ejercicios físicos rigu-

rosos y penosas operaciones plásticas en los senos y el rostro a fin de seguir siendo atractivas para los hombres... Por supuesto, aunque en ambos casos hay un cierto elemento de verdad en lo que se dice, encontramos algo fundamentalmente falaz en la afirmación patética de una estudiante radical de clase media alta según la cual "el *campus* de Berkeley es también un gigantesco *Gulag*". ¿No es profundamente significativo que el ejemplo más difundido de esa identificación con el desterrado/víctima sea la frase de J. F. Kennedy, "*Ich bin ein Berliner*" [Soy un berlinés], pronunciada en 1963? Un enunciado que sin duda no era lo que Rancière tenía en mente.

La salida de esta situación parece bastante sencilla: el grado de autenticidad de la identificación patética está en su eficacia sociopolítica. ¿A qué medidas efectivas equivale? En síntesis, ¿de qué modo esta posición política de universal singular afecta lo que Rancière llama estructura de *police*? ¿Se puede trazar una distinción legítima entre dos "policías" ("órdenes del ser"), una de las cuales es (o tiende a ser) autocontenida, y la otra está más abierta a la incorporación de las demandas propiamente políticas? ¿Existe una "policía de la política"? Por supuesto, la respuesta kantiana (compartida incluso por Badiou) sería que cualquier identificación directa de la policía (el orden del ser) con la política (el acontecimiento-verdad), cualquier procedimiento por medio del cual la verdad se afirme directamente como principio estructurador constitutivo del orden sociopolítico del ser, conduce a su opuesto, a la "política de la policía", al terror revolucionario, cuyo caso ejemplar fue el desastre estalinista. El problema reside en que, en cuanto tratamos de proveerle a la identificación patética con el síntoma, a la afirmación del universal singular, un contenido determinado (¿qué quieren realmente quienes protestan proclamando patéticamente "todos somos trabajadores inmigrantes", cuál es su *demanda* al poder de la policía?), reaparece acentuado el antiguo contraste entre el universalismo radical de la *égalité* y la afirmación "posmoderna" de las identidades particulares, como surge con claridad del atolladero de la política homosexual, que teme perder su especificidad cuando los homosexuales sean reconocidos por el discurso público: ¿quieren ustedes *iguales derechos* o *derechos específicos* que salvaguarden su modo de vida particular? Desde luego, la respuesta es que el gesto patético del singular universal funciona en realidad como un gesto histérico destinado a evitar la decisión, *posponiendo* su satisfacción indefinidamente. Es decir que el gesto del singular universal bombardea el edificio de "la policía" o "el poder" con demandas *imposibles*, destinadas a ser rechazadas; su lógica es: "Al demandarte que hagas esto, en realidad te demando que no lo hagas, porque *no se trata de ello*". La situación es en este caso indecible en sentido propio: el proyecto político radical no solo es a menudo "traicionado" por una transacción con el orden policial (la eterna queja de los radicales revolucionarios: en cuanto los reformistas toman el poder,

cambian solo las formas y se acomodan a los antiguos usos), sino que incluso puede producirse lo contrario, una seudorradicalización que se adapte a las relaciones de poder existentes mucho mejor que una modesta propuesta reformista.<sup>54</sup>

En este punto hay que trazar una distinción adicional entre los dos sujetos opuestos de la enunciación del juicio que afirma el universal singular: ¿es este juicio el enunciado directo de *la propia víctima excluida* (el *demos* en la antigua Atenas, el *troisième état* en la Revolución Francesa, los judíos, los palestinos, los blancos, las mujeres, los homosexuales... hoy en día), que propone su particular situación como representativa del universal de la "humanidad", o es el enunciado solidario emitido por *otros*, el "público ilustrado" e interesado en la cuestión? ¿Cómo se relacionan entre sí estos dos modos de funcionamiento? La diferencia de la que se trata es la diferencia entre el público universal que sostiene "Todos nosotros somos *ellos*" (la no-parte excluida), y la no-parte excluida que afirma "Nosotros somos el verdadero universal" (el pueblo, la sociedad, la nación); esta inversión, aunque en apariencia puramente simétrica, nunca tiene efectos simétricos directos. Lo que encontramos en ella es un rasgo clave del mecanismo que genera el semblante (ideológico): la inversión simétrica que produce un resultado asimétrico. En Marx, por ejemplo, la simple inversión de la forma "desarrollada" en la forma "general" de la equivalencia (el pasaje desde los estados en los cuales la mercancía A expresa su valor en la serie de mercancías B, C, D, E, F..., al estado en el cual la mercancía A expresa —encarna— el valor de las mercancías B, C, D, E, F...) genera el efecto del fetichismo, es decir, le confiere a A el aura de una mercancía con algún ingrediente misterioso que le permite funcionar como equivalente de todas las otras.

A menudo Hegel produce también el más profundo cambio especulativo, un cambio en todo el terreno del pensamiento, por medio de una simple inversión simétrica. El enunciado "El Yo es la sustancia" no es en modo alguno equivalente a "La sustancia es el Yo": el primero afirma la simple subordinación del

54. En esto reside el grano de verdad de la reciente polémica de Richard Rorty con los elitistas "radicales" de los estudios culturales (véase Richard Rorty, *Achieving Our America*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998): con el pretexto de cuestionar radicalmente al espectro mítico del poder, se adecuan perfectamente a la reproducción de las relaciones de poder existentes, sin amenazarlas de ningún modo. O bien, para parafrasear la tesis de Walter Benjamin, su actitud declarada de oposición radical a las relaciones sociales existentes coexiste con su funcionamiento perfecto dentro de tales relaciones, a semejanza del histérico proverbial que se adapta perfectamente a la red de explotación de la cual se queja, y cuya reproducción respalda efectivamente.

Yo a la sustancia ("Me reconozco como pertenencia a mi sustancia social"), mientras que el segundo involucra la subjetivización de la sustancia en sí. Luis XIV no dijo "Yo soy el Estado", sino "*L'État c'est moi*": solo en esta segunda versión el yo finito es postulado como la verdad de la sustancia, de modo que cuando Luis XIV promulgaba un decreto, no era solo él (ese individuo finito) quien estaba hablando, sino que a través de él se expresaba la sustancia misma, en el preciso sentido de la fórmula lacaniana "*moi, la vérité, parle*". El hecho de que esta inversión es necesaria constituye una de las percepciones cruciales de Hegel: el gesto aparentemente modesto de afirmar la subordinación (la pertenencia) del sujeto a la sustancia se revela un poco antes o después como expresión de lo contrario, de la subjetivización de la sustancia. Allí está el núcleo del cristianismo: no solo el hombre es divino, sino que *el propio Dios tuvo que convertirse en hombre* (con todos los atributos finitos del ser humano). Por esa misma razón, "la vida es una ilusión" no es lo mismo que "la ilusión es la vida": "la vida es una ilusión" representa la actitud barroca de una conciencia melancólica del carácter ilusorio de la vida terrenal (a la manera de Calderón), mientras que "la ilusión es la vida" involucra una actitud nietzscheana positiva, que abraza plenamente y afirma el juego de las apariencias contra la búsqueda "nihilista" de una realidad "verdadera" trascendente. (O bien, para volver a nuestro ejemplo, "Nosotros [la nación] somos todos trabajadores inmigrantes" no es lo mismo que "Nosotros [los trabajadores inmigrantes] somos la verdadera nación".)

#### ABRAZAR EL ACTO

Quizá sea ahora oportuno regresar a nuestro primer planteo: ¿cuán equipados están estos autores que hemos abordado para dar este paso de la universalización política? En este punto es crucial la referencia a Althusser como su punto de partida. Ya he subrayado que sus edificios teóricos deben concebirse como cuatro modos distintos de negar ese punto de partida común, de mantener (o más bien de tomar) cierta distancia respecto de Althusser; quizá sería incluso posible conceptualizar sus diferencias relacionándolas con los diferentes modos en que podemos negar/reprimir un núcleo traumático según el psicoanálisis: la denegación, la renegación, la represión en sentido estricto (coincidente con el retorno de lo reprimido), la forclusión... ¿Por qué?

Aunque estos autores han realizado importantes progresos con respecto al punto de partida althusseriano (su mérito perdurable es que han avanzado sin quedar inmersos en la ciénaga posmoderna y/o desconstruccionista), parecen haber caído en la trampa de la política "marginalista", aceptando la lógica de los estallidos momentáneos de una politización radical "imposible" que contiene las

semillas de su propio fracaso y debe retroceder ante el orden existente (aceptan las parejas del acontecimiento-verdad *versus* el orden del ser, de la política *versus* la policía, de la *égalité* *versus* la universalidad imaginaria). Este rasgo común está estrechamente vinculado con la reducción del sujeto al proceso de la subjetivización. Rancière apunta al proceso por medio del cual una "parte de ninguna parte" entra en litigio por su lugar dentro de la visibilidad social; Badiou apunta al compromiso basado en la fidelidad al acontecimiento-verdad; Balibar apunta a un agente político que insiste en su demanda "imposible" de *égalité* contra cualquier orden positivo que le dé satisfacción. Por supuesto, en ninguno de estos casos la subjetivización debe confundirse con lo que Althusser tenía en mente al elaborar el concepto del (mal) reconocimiento y la interpelación ideológicos: en este caso, la subjetividad no es descartada como una forma de reconocimiento erróneo, sino, por el contrario, afirmada como el momento en el cual la brecha/vacío ontológico se vuelve palpable, como un gesto que socava el orden positivo del ser, de la estructura diferencial de la sociedad, de la política como policía.

Es esencial que se perciba el vínculo entre esta reducción del sujeto a la subjetivización y el modo en que el edificio teórico de estos autores reposa sobre la oposición básica de dos lógicas: *la politique/police* y *le politique* en Rancière, el ser y el acontecimiento-verdad en Badiou, e incluso, quizás, el orden universal imaginario *versus* la *égalité* en Balibar. En todos estos casos, el segundo elemento es político en sentido propio, introduce la brecha en el orden positivo del ser: una situación se "politiza" cuando una demanda particular comienza a funcionar como sustituto del universal imposible. Tenemos entonces diversas formas de la oposición entre la sustancia y el sujeto, entre un orden ontológico positivo (policía, ser, estructura) y una grieta de imposibilidad que impide el cierre final de este orden o perturba su equilibrio, o ambas cosas. Estas tres formas de dualidad parecen remitirse fundamentalmente a la oposición kantiana entre el orden constituido de la realidad objetiva y la idea de la libertad que solo puede funcionar como un punto de referencia regulador, puesto que nunca se actualiza plenamente desde el punto de vista ontológico. La "justicia", la rectificación de la injusticia ontológica fundamental y constitutiva del universo, aparece como una demanda incondicional imposible, solo posible contra el fondo de su propia imposibilidad: en cuanto un movimiento político pretende realizar plenamente la justicia, traducirla en un estado de cosas real, pasar desde la espectral *démocratie à venir* a la "democracia real", nos encontramos en una catástrofe totalitaria. En términos kantianos, lo sublime se convierte en lo monstruoso... Desde luego, estos dos niveles no son sencillamente externos: el espacio para el acontecimiento-verdad político es abierto por el vacío sintomático en el orden del ser, por la inconsistencia necesaria de su orden estructural, por la presencia constitutiva de

un *surnuméraire*, de un elemento incluido en la totalidad del orden, aunque en esta totalidad no tiene ningún lugar propio, y que, por esta misma razón (puesto que es un elemento sin ninguna especificación particular adicional) se considera la encarnación inmediata del todo. Por otro lado, la intervención propiamente política intenta provocar un cambio en el orden de la policía, su reestructuración (de modo que entonces se vuelve visible lo que hasta ese momento era "invisible" y/o "inexistente" en su espacio).

De todo esto deben extraerse dos conclusiones hegelianas: (1) el concepto mismo de política involucra un conflicto entre lo político y lo apolítico/policial, es decir que lo político es el antagonismo entre la política propiamente dicha y la actitud apolítica (entre el "desorden" y el orden); (2) por esta razón, la "política" es un género que es su propia especie, un género que, en última instancia, tiene dos especies: él mismo y su negación corporativista/policial. Sin embargo, a pesar de este giro hegeliano, estamos ante una lógica que incluye de antemano su propio fracaso, que considera su éxito total como su derrota fundamental, que se apega a su carácter marginal como signo definitivo de su autenticidad, y que por lo tanto mantiene una actitud ambigua respecto de su opuesto político-ontológico, el orden policial del ser: tiene que referirse a él, *lo necesita* como el gran enemigo (el "poder") que debe estar allí para que podamos emprender nuestra actividad marginal/subversiva, pero la idea de realizar una total subversión de este orden (una "revolución global") se descarta como protototalitaria.

No debe interpretarse que esta crítica se basa en la oposición hegeliana tradicional de la universalidad abstracta y la universalidad concreta: contra la afirmación de la negatividad radical como contrafaz de la universalidad (la lógica de lo "debido" que pospone indefinidamente su actualización), no sostengo que sea necesario abrazar el orden positivo "concreto" como Bien Supremo realizado. Lo que propone Hegel en este caso no es una aceptación resignada y heroica del orden positivo como la única actualización posible de la razón, sino que pone en foco (o revela) que el orden policial/político en sí siempre se basa en una serie de actos *políticos* no reconocidos/renegados, que su gesto fundante es político (en el sentido radical del término, como opuesto a policial); en términos hegelianos, se revela que el orden positivo no es más que la positivización de la negatividad radical.

Tomemos el concepto central en Rancière de la *mésentente* ("el desacuerdo"), que se produce cuando "la parte de ninguna parte" excluida/invisible politiza su situación y perturba la estructura policial/política establecida del espacio social, su subdivisión en partes, afirmándose como representante del todo y exigiendo la rearticulación de su posición particular, es decir, reclamando para sí una nueva visibilidad (por ejemplo, una mujer "politiza" su situación cuando presenta su confinamiento en el espacio familiar *privado* como un caso de injus-

ticia *política*). La relación ambigua entre el discurso explícito del poder o la policía y su doble obsceno, ¿no involucra también una especie de *mésentente*? Este doble obsceno (el mensaje "entre líneas" renegado públicamente) ¿no es la condición de posibilidad "invisible", no pública, de funcionamiento del aparato policial? El poder no es entonces un dominio único y llano de visibilidad, una máquina transparente para sí misma a la que "el pueblo" opone la demanda de que revele, de que acepte sus demandas en el espacio discursivo público: (es decir, la demanda que rechaza/subvierte el *status* (no) idéntico que tiene en el discurso del poder/policía); el opuesto (casi) simétrico es *la negativa del discurso del poder/policía público a "escuchar/entender" su propio mensaje entre líneas*, el soporte obsceno de su funcionamiento; confrontado con ese mensaje, lo rechaza peyorativamente como algo que no está a la altura de su dignidad...

Lo que el poder "se niega a ver" no es tanto la (no) parte del "pueblo" excluida del espacio policial, sino el soporte invisible de su propio aparato policial público. (En los términos de un análisis clasista vulgar, no hay gobierno aristocrático sin el sostén oculto, no reconocido públicamente, del lumpen-proletariado.) Lo que nosotros decimos es entonces que la negativa radical *marginalista* a asumir la responsabilidad del poder (en términos lacanianos: su demanda oculta de un amo, demanda que toma la forma de provocación pública; véase el diagnóstico de Lacan acerca del carácter histérico de la rebelión estudiantil de Mayo del '68) es estrictamente correlativa (o la contrafaz) del vínculo oculto del poder con su propio suplemento obsceno renegado. Lo que una intervención política verdaderamente "subversiva" tiene que tratar de incluir en el espacio público es sobre todo ese suplemento obsceno en el cual se basa el poder/policía. El orden de la policía no es nunca sencillamente un orden positivo: para poder funcionar, tiene que hacer trampas, no llamar a las cosas por su nombre, etcétera; *en síntesis, tiene que hacer política*, hacer lo que se supone que hacen sus oponentes subversivos.

En el pensamiento político de Kant, el principio básico (equivalente al imperativo categórico moral) es el "principio trascendental de la publicidad": "Todos los actos concernientes a los derechos de otras personas y cuya máxima no coincide con su meta anunciada públicamente, son incorrectos [...] Todos los principios orientadores que necesitan publicidad (para que puedan alcanzar su meta) están de acuerdo con la justicia y con la política".<sup>55</sup> En el dominio político, lo indebido o el mal es un acto cuya meta real contradice la meta anunciada públicamente: como Kant lo subraya una y otra vez, incluso el peor de los tiranos pre-

55. Immanuel Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", en *Kant's Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 129.



tende públicamente que trabaja por el bien del pueblo mientras persigue su propio poder y riqueza. Podemos enunciar esta misma máxima de un modo negativo: una política "agravia" (es injusta) cuando sostiene que el descubrimiento público de sus motivos reales (o, más bien, de sus máximas) sería contraproducente: ni siquiera un tirano puede decir públicamente "Estoy imponiendo esta ley para aplastar a mis enemigos y aumentar mis riquezas". Contra este fondo hay que situar la tesis sobre el suplemento superyoico del discurso ideológico público: el suplemento obsceno superyoico es precisamente el sostén del texto ideológico público, un suplemento que, para ser eficaz, *tiene que ser públicamente renegado*: su confesión pública es contraproducente. Y lo que nosotros decimos es que esa renegación es constitutiva de lo que Rancière denomina el orden de la "policía".

El concepto del ideal de *égalité* como una demanda incondicional real/imposible que se traiciona en toda positivación, una demanda que solo puede actualizarse en esos breves momentos intermedios de vacío del poder/policía en los que "el pueblo" se organiza "espontáneamente", al margen de la maquinaria política representativa oficial (piénsese en la fascinación que ejerció sobre muchos izquierdistas la "democracia espontánea de los sóviets" en las primeras y "auténticas" etapas de la revolución), lleva a los puristas revolucionarios radicales a una proximidad peligrosa con los conservadores que intentan demostrar la traición necesaria e inevitable, o la "regresión al terror" de toda revolución, como si la única actualización posible de la *égalité* sea el Khmer Rouge o Sendero Luminoso. Uno se siente tentado de sostener que la política leninista es el verdadero contrapunto de esta actitud izquierdista marginalista kantiana, que insiste en su propia imposibilidad intrínseca. Es decir que lo que tienen en común un verdadero leninista y un conservador político es el hecho de que ambos rechazan lo que podríamos denominar "la irresponsabilidad" izquierdista (abogar por grandes proyectos de solidaridad, libertad, etcétera, pero evadirse cuando hay que pagar el precio por ellos en la forma de medidas políticas concretas y a menudo "cruelles"): lo mismo que un auténtico conservador, un verdadero leninista no teme el "pasaje al acto", no teme las consecuencias, por desagradables que sean, de la realización de su proyecto político. Kipling (a quien Brecht admiraba mucho) menospreciaba a los liberales ingleses que defendían la libertad y la justicia, pero contaban tácitamente con que los conservadores harían el trabajo sucio necesario; lo mismo puede decirse de las relaciones de los izquierdistas liberales (o "socialistas democráticos") con los comunistas leninistas: los izquierdistas liberales rechazan la "transacción" socialdemócrata, quieren una verdadera revolución, pero rehúyen el precio real que hay que pagar por ella, y prefieren entonces adoptar la actitud de un "alma bella" y conservar las manos limpias. En contraste con esta falsa posición izquierdista liberal (querer una verdadera democracia para el pueblo, pero sin policía secreta que luche con la con-

trarrevolución, sin ver afectados sus privilegios académicos...), el leninista, al igual que el conservador, es *auténtico*, en el sentido de que *asume plenamente las consecuencias de su elección*, es plenamente consciente de lo que significa en realidad tomar el poder y ejercerlo.

Estoy ahora en condiciones de especificar lo que me parece la debilidad fatal de la oposición protokantiana entre el orden positivo del ser (o el *service des biens*, o la política como policía) y la demanda radical, incondicional, de *égalité*, que indica la presencia del acontecimiento-verdad (o de lo político), es decir, la oposición entre el orden social *global* y la dimensión de la universalidad propiamente dicha, que traza una línea de separación en este orden global: lo que deja fuera de consideración es el "exceso" del gesto fundante del amo, sin el cual el orden positivo del *service des biens* no puede mantenerse. Estamos apuntando al exceso "no económico" del amo por sobre el funcionamiento aceitado del orden político positivo del ser. En una sociedad pluralista, los partidos o agentes políticos "radicales" marginales pueden jugar a hacer demandas incondicionales —"nosotros queremos esto (salarios más altos para los médicos y los maestros, mejores jubilaciones y condiciones de seguridad social...), *percat mundus*"—, dejando librado al amo que encuentre el modo de satisfacerlas. Esta demanda incondicional no se dirige sencillamente al amo en su condición de administrador del *service des biens*, sino como garante de la supervivencia del orden. Este es el otro aspecto crucial de la posición del amo: él no elude la responsabilidad de romper los huevos cuando la gente pide una tortilla, de imponer las medidas necesarias aunque sean impopulares. En síntesis, el amo ha renunciado para siempre al derecho de exclamar "¡Yo no quería esto!" cuando las cosas no marchan.

Desde luego, esta posición es en última instancia una impostura. Su dominio es ilusorio. Sin embargo, el hecho mismo de que alguien esté dispuesto a ocupar ese lugar insostenible tiene un efecto *apaciguador* sobre sus súbditos: podemos permitirnos nuestras pequeñas demandas narcisistas, con plena conciencia de que el amo está allí para asegurar que no se derrumbe la estructura. El heroísmo de un amo auténtico consiste precisamente en su disposición a asumir esa posición imposible de la responsabilidad final, y emprender la instrumentación de las medidas impopulares que impidan la desintegración del sistema. Esa fue la grandeza de Lenin después de que los bolcheviques tomaran el poder: en contraste con el fervor revolucionario histérico atrapado en un círculo vicioso —el fervor de quienes prefieren estar en la oposición y evitar (pública o secretamente) la carga de tomar el poder, de realizar el pasaje desde la actividad subversiva a la responsabilidad por el aceitado funcionamiento del edificio social—, él abrazó con heroísmo la gravosa tarea de *conducir realmente el Estado*, de realizar todas las transacciones necesarias, pero tomando también las medidas duras indispensables para que no se derrumbara el poder bolchevique.

De modo que cuando Rancière o Badiou menosprecian la política como una policía que se limita a cuidar el aceitado *service des biens*, omiten considerar el hecho de que el orden social no puede reproducirse si se limita a los términos del *service des biens*: debe haber Uno que asuma la responsabilidad final, incluso la responsabilidad de realizar implacablemente las transacciones necesarias o violar la letra de la ley para asegurar la supervivencia del sistema, y es totalmente erróneo interpretar esta función como la de un pragmático sin principios que se aferra al poder sea cual fuere el costo. Los abogados de lo político en tanto opuesto a lo policial no toman en cuenta el exceso inherente al amo que sostiene el *service des biens*: no tienen conciencia del hecho de que lo que ellos combaten, aquello a lo que provocan con su demanda incondicional, *no es* el “servicio de los bienes”, sino la responsabilidad incondicional de amo. En síntesis, no son conscientes de que su demanda incondicional de *égalité* no va más allá de una provocación histérica dirigida al amo, que pone a prueba los límites de su actitud: “¿Puede él rechazar –o satisfacer– nuestras demandas, y conservar al mismo tiempo la apariencia de omnipotencia?”.

La actitud del verdadero revolucionario, opuesta a este juego de provocación histérica, es la disposición heroica a sostener la transformación del socavamiento subversivo del sistema existente en el principio de un nuevo orden positivo que encarna esa negatividad. O, para decirlo en los términos de Badiou, la transformación de la verdad en ser.<sup>56</sup> En términos filosóficos más abstractos, el miedo a la ontologización amenazante del acto político propiamente dicho, el miedo a su transposición catastrófica al orden positivo del ser, es un falso temor que resulta de una especie de ilusión óptica: confía demasiado en el poder sustancial del orden positivo del ser, pasando por alto el hecho de que el orden del ser nunca es simplemente dado, sino que se basa en un acto precedente. *No hay ningún orden del ser como todo positivo ontológicamente consistente*: la falsa apariencia de semejante orden se basa en la autoobliteración del acto. En otras palabras, la brecha del acto no se introduce posteriormente en el orden del ser: está allí todo el tiempo, como la condición que realmente *sustenta* todo orden del ser.

Quizá la formulación filosófica definitiva de la oposición política entre policía y política es la que ha trazado Derrida entre la ontología y la lógica imposible de la espectralidad que impide/pospone/desplaza por siempre el cierre del

edificio ontológico: el gesto propiamente desconstruccionista consiste en mantener la apertura espectral, en resistir a la tentación de su cierre ontológico. Una vez más, resulta fácil traducir esto a términos lacanianos: la espectralidad es otro nombre de la apariencia fantasmática que llena la brecha ontológica irreductible. El gesto verdaderamente hegeliano consistiría en este caso en invertir este concepto de la espectralidad como suplemento irreductible que es condición de (im)posibilidad de cualquier ontología: ¿y si la dimensión misma de la espectralidad necesitara un mínimo soporte ontológico, algún *peu de réel* inerte que sostenga la apertura espectral? En cierto sentido, Hegel concuerda con Kant en que el intento directo de actualizar la negatividad abstracta de la *égalité* (lo que Kant habría caracterizado como el equivalente político del error epistemológico de considerar constitutivas las ideas reguladoras) inevitablemente termina en el terror. La diferencia entre ambos pensadores reside en que extraen conclusiones opuestas. Para Kant, la *égalité* debe seguir siendo un ideal futuro inaccesible, una *démocratie à venir*, a la cual es posible acercarse lentamente pero manteniéndola siempre a distancia para evitar la monstruosidad de la negatividad absoluta abstracta, mientras que para Hegel ese momento monstruoso de la negatividad absoluta absoluta, ese furor autodestructivo que barre con cualquier orden positivo, *siempre-ya ha sucedido*, puesto que es el fundamento mismo del orden racional positivo de la sociedad humana. En síntesis, mientras que para Kant la actividad absoluta es un momento imposible del futuro, un futuro que nunca se convertirá en presente, para Hegel es un momento imposible del pasado, un pasado que nunca fue plenamente experimentado como presente, puesto que su retroceso abre el espacio para la organización (social) mínima del presente. Hay muchos nombres para esta irrupción de la negatividad abstracta, desde la Caída de Adán hasta la Revolución Francesa, pasando por Sócrates y la crucifixión de Cristo; en todos estos casos, un gesto negativo corrosivo del orden sustancial (social) dado fundó un orden superior, más racional.

56. Uno de los méritos de Carl Schmitt es que identificó claramente esa voluntad incondicional de asumir la responsabilidad como núcleo de la autoridad política, más allá (o más bien, por debajo) de la legitimación liberal típica de quienes ejercen el poder teniendo en cuenta el servicio aceitado de los bienes.

III

*De la sujeción a la destitución  
subjetiva*

## 5. (Des)apegos apasionados, o Judith Butler como lectora de Freud

### POR QUÉ LA PERVERSIÓN NO ES SUBVERSIÓN

Una de las conclusiones clave que hay que extraer del tema de "Kant con Sade" es la de que quienes, como Michel Foucault, afirman que las perversiones tienen un potencial subversivo, se ven llevados, un poco antes o después, a negar el inconsciente freudiano. Esta negación se basa teóricamente en el hecho, subrayado por el propio Freud, de que para el psicoanálisis la histeria y la psicosis (*pero no la perversión*) son modos de acceso al inconsciente: el inconsciente *no es* accesible a través de las perversiones. Siguiendo a Freud, Lacan ha insistido reiteradamente en que la perversión es siempre una actitud socialmente constructiva, mientras que la histeria es mucho más subversiva y amenazante para la hegemonía que predomina. Podría parecer que ocurre exactamente lo contrario: ¿acaso los perversos no realizan y practican abiertamente aquello con lo cual la histérica solo sueña en secreto? O, con respecto al amo: ¿la histérica no se limita a provocar al amo de un modo ambiguo, que en realidad es un llamado para que el amo afirme su autoridad de nuevo y con más fuerza, mientras que el perverso socava realmente la posición del amo? (Así es como se entiende habitualmente la tesis freudiana de que la perversión es el negativo de la neurosis.) Sin embargo, este mismo hecho nos confronta con la paradoja del inconsciente freudiano: el inconsciente *no consiste* en los guiones perversos secretos con los que fantaseamos y que, en la medida en que somos histéricos, evitamos realizar, mientras que los perversos tienen el heroísmo de "hacerlo". Cuando realizamos (hacemos el "acting out" de) nuestras fantasías perversas secretas, todo queda al descubierto, pero de algún modo se ha perdido el inconsciente. ¿Por qué?

Porque el inconsciente freudiano *no es* el contenido fantasmático secreto, sino algo *intermedio* que interviene en el proceso de la traducción/transposición

del contenido fantasmático secreto al texto del sueño (o del síntoma histérico). El inconsciente es precisamente lo que en el *acting out* perverso queda *oculto por los guiones fantasmáticos*: el perverso, con su certidumbre acerca de lo que procura goce, esconde la brecha, la "cuestión quemante", la piedra en el camino, que es el núcleo del inconsciente. El perverso es entonces el "transgresor intrínseco" por excelencia: saca a la luz, escenifica, practica las fantasías secretas que sostienen el discurso público predominante, mientras que la posición de la histérica despliega la duda acerca de si esas fantasías perversas secretas son "realmente eso". La histeria no es sencillamente el campo de batalla entre los deseos secretos y las prohibiciones simbólicas; también, y sobre todo, articula la duda torturante acerca de si los deseos secretos contienen realmente lo que prometen: la duda acerca de si nuestra incapacidad para gozar se debe solo a las prohibiciones simbólicas. En otras palabras, el perverso evita al inconsciente precisamente porque *conoce* la respuesta (acerca de lo que genera el goce, acerca del Otro); él no tiene dudas acerca de ella; su posición es inmovible, mientras que la histérica duda; su posición es la de una (auto)interrogación eterna y constitutiva: ¿qué quiere el Otro de mí?, ¿qué soy yo para el Otro?...

La oposición entre la perversión y la histeria es especialmente pertinente hoy en día, en nuestra era de "declinación del Edipo", en la que la subjetividad paradigmática no es ya la del sujeto integrado en la ley paterna mediante la castración simbólica, sino la del sujeto "perverso polimorfo" que obedece el mandato superyoico de gozar. La cuestión de cómo hemos de histerizar al sujeto atrapado en el círculo cerrado de la perversión (de cómo vamos a inculcarle la dimensión de la falta y la interrogación) se ha vuelto más urgente, en vista de la actual escena política: el sujeto de las relaciones de mercado en el capitalismo tardío es perverso, mientras que el "sujeto democrático" (un modo de subjetividad que implica la democracia moderna) es intrínsecamente histérico (el ciudadano abstracto correlativo del lugar vacío del poder). En otras palabras, la relación entre el *bourgeois* atrapado en los mecanismos del mercado y el *citoyen* que participa en la esfera política universal equivale, en su economía subjetiva, a la relación entre la perversión y la histeria. De modo que Rancière, cuando llama "pospolítica" a nuestra época, apunta precisamente a este cambio del discurso político (del vínculo social), que pasa de la histeria a la perversión: la "pospolítica" es el modo perverso de administrar los asuntos sociales, el modo que ha sido privado de la dimensión "histerizada" universal/dislocada.

A menudo se oye la afirmación de que en la actualidad la histeria ya no está sexualizada, sino que más bien debe ubicarse en el dominio de la victimización no sexualizada, de la herida de alguna violencia traumática que se abre en el alma de nuestro ser. Sin embargo, solo tenemos histeria cuando el sujeto victimizado mantiene una actitud ambigua de fascinación respecto de la herida, cuan-

do secretamente deriva de ella un placer "perverso", cuando la fuente del dolor ejerce un cierto magnetismo. La histeria es precisamente el nombre de esta fascinación ambivalente frente al objeto que nos aterroriza y nos repugna. Y este excelente de placer en el dolor es otro nombre de *la sexualización*: en cuanto está allí, la situación se sexualiza, el sujeto queda atrapado en el círculo perverso. En otras palabras, hay que adherir a la antigua tesis freudiana sobre el carácter fundamentalmente sexual de la histeria: la Dora de Freud, el caso paradigmático de histeria, ¿no se quejaba continuamente de haber sido victimizada por las manipulaciones de su padre y el señor K.?

Lo que complica adicionalmente la cuestión es que, sin ninguna duda, *no se debe* calificar directamente como "perversión" la homosexualidad (o cualquier otra práctica sexual que viole la norma heterosexual). Lo que hay que preguntarse es más bien de qué modo está inscrito el becho de la homosexualidad en el universo simbólico del sujeto, cuál es la actitud subjetiva que lo sostiene. Hay sin ninguna duda una homosexualidad perversa (la del masoquista o sádico que pretende que posee el saber sobre lo que le proporciona goce al Otro), pero hay también una homosexualidad histérica (elegida para enfrentar el enigma de "¿qué soy yo para el Otro, qué quiere el Otro [de mí]?", y así sucesivamente). De modo que, para Lacan, no hay ninguna correlación directa entre las formas de la práctica sexual (la homosexualidad masculina, el lesbianismo, la práctica convencional) y la economía simbólica "patológica" subjetiva (perversa, histérica, psicótica). Tomemos el caso extremo de la coprofagia (la ingestión de excrementos): ni siquiera esa práctica es necesariamente perversa, pues bien puede estar inscrita en una economía histérica, es decir que bien puede funcionar como un elemento de la provocación histérica y la interpelación al deseo del Otro: "¿Y si coniera mierda para averiguar cuál es mi posición respecto del deseo del Otro? ¿Me seguirá amando cuando me vea hacerlo? ¿Me abandonará finalmente como su objeto? Esta práctica puede funcionar también como psicótica si, por ejemplo, el sujeto cree que los excrementos de su compañera son una sustancia divina milagrosa, de modo que al tragarlos entra en contacto con Dios, recibe su energía. O bien, por supuesto, puede funcionar como una perversión, si el sujeto, al realizarla, asume la posición del objeto-instrumento del deseo del Otro (si lo hace para generar goce en su compañera).

En un nivel más general, resulta interesante observar que, cuando uno describe un fenómeno nuevo, como regla pasa por alto su funcionamiento histérico predominante, privilegiando el funcionamiento perverso o psicótico, supuestamente más "radicales". En el caso del ciberespacio, somos bombardeados con interpretaciones que subrayan la posibilidad que abre de un juego perverso polimorfo con la propia identidad simbólica, y de su permanente refundición, o bien esas interpretaciones señalan la regresión implícita a la inmersión psicótica

incestuosa en “la pantalla” como la Cosa materna que nos traga, privándonos de la capacidad para la distancia y la reflexión simbólicas. No obstante, puede sostenerse que la reacción más común de todos nosotros frente al ciberespacio es aún una perplejidad histórica, una interrogación permanente: “¿cuál es mi posición con respecto a este Otro anónimo, qué quiere él de mí, a qué juega conmigo?”...

Con respecto a esta oposición crucial entre la histeria y la perversión, es importante observar que *La filosofía de la nueva música*, de Adorno, esa obra maestra del análisis dialéctico de “la lucha de clases en la música”, recurre precisamente a las categorías de la histeria y la perversión para elaborar la oposición de las dos tendencias fundamentales de la música moderna, designadas con los nombres de Schoenberg y Stravinsky: la música “progresiva” de Schoenberg presenta los rasgos claros de una extrema tensión histérica (reacciones cargadas de angustia ante encuentros traumáticos), mientras que Stravinsky, con su recorrido imitativo de todos los estilos musicales posibles, exhibe rasgos no menos claros de perversión, es decir, de renuncia a la dimensión de la subjetividad propia, de adopción de una actitud de explotación de la multiplicidad polimorfa, sin ningún verdadero compromiso subjetivo con algún elemento o modo específicos.

Y (para darle a esta oposición un giro filosófico) uno se siente tentado de sostener que esta fidelidad de la histeria a la verdad, contra la falsa transgresión del perverso, es lo que llevó a Lacan, en los últimos años de su enseñanza, a sostener dramáticamente: “Me sublevo contra la filosofía” (“*Je m’insurge contre la philosophie*”). A propósito de esta afirmación general, habría que plantear de inmediato el interrogante leninista: ¿qué filosofía (singular) tenía Lacan en mente, qué filosofía representaba para él a la filosofía “como tal”? Siguiendo una sugerencia de François Regnault (quien llama la atención sobre el hecho de que Lacan emitió esta opinión en 1975, inmediatamente después de la publicación de *El Anti-Edipo*),<sup>1</sup> se podría sostener que la filosofía realmente atacada, lejos de representar alguna metafísica hegeliana tradicional, no era otra que la de Gilles Deleuze, filósofo si los hay de la perversión globalizada. La crítica realizada por Deleuze al psicoanálisis “edípico”, ¿no es un caso ejemplar del rechazo perverso de la histeria? Contra el sujeto histérico que mantiene una actitud ambigua respecto de la autoridad simbólica (como el psicoanalista que reconoce las consecuencias patológicas de “la represión”, pero al mismo tiempo afirma que ella es la condición del progreso cultural, puesto que fuera de la autoridad simbólica no hay más que vacío psicótico), el perverso no teme ir hasta el límite en el so-

lamiento de los fundamentos de la autoridad simbólica, y suscribe plenamente la productividad múltiple del flujo libidinal presimbólico... Para Lacan, por supuesto, esta radicalización “antiedípica” del psicoanálisis es el modelo de la trampa que hay que evitar a cualquier precio: el modelo de la falsa radicalización subversiva que se adecua perfectamente a la constelación existente del poder. En otras palabras, para Lacan, el “radicalismo” del filósofo, su cuestionamiento intrépido de todos los presupuestos, es el modelo del radicalismo transgresor falso.

A juicio de Foucault (un filósofo perverso si los hay), la relación entre la prohibición y el deseo es circular y absolutamente immanente. El poder y la resistencia (el contrapoder) se presuponen y generan recíprocamente: las mismas medidas prohibitivas que clasifican y regulan los deseos ilícitos, en realidad los generan. Basta con recordar la figura proverbial del asceta cristiano primitivo que, con su detallada descripción de las situaciones que debían evitarse porque representaban tentaciones sexuales, exhibía un saber extraordinario acerca del modo de operar de la seducción (de cómo una simple sonrisa, una mirada, un gesto defensivo de las manos, un pedido de ayuda, pueden tener un matiz sexual...). Foucault insiste en que los mecanismos disciplinarios del poder producen el objeto mismo sobre el cual ejercen su fuerza (el sujeto no es solo lo oprimido por el poder, sino que emerge como producto de esa opresión):

El hombre descrito para nosotros, el hombre del cual se nos invita a liberarnos, es ya en sí mismo el efecto de una sujeción (*assujettissement*) mucho más profunda que el mismo. Un “alma” lo habita y lo lleva a la existencia, un alma que es en sí un factor del dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma es el efecto y el instrumento de una autonomía política; el alma es la prisión del cuerpo.<sup>2</sup>

El problema consiste en que, a continuación de este planteo, parecería que el propio Foucault reconoce tácitamente que esa continuidad absoluta entre la resistencia y el poder no basta como base de una resistencia efectiva, de una resistencia que “no forme parte del juego” sino que le permita al sujeto asumir

2. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Nueva York, Vintage, 1979, pág. 30. [Ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1998.] Aquí Foucault nos permite especificar la definición que da Althusser de la interpelación como el proceso que transforma a los individuos en sujeto: esos misteriosos individuos cuyo *status* queda sin especificar en Althusser son los objetos y el producto de microprácticas disciplinarias; son “el material” corporal sobre el cual operan esas prácticas. En otras palabras, la interpelación es al sujeto lo que los individuos son a las microprácticas disciplinarias.

1. François Regnault, *Conférences d'esthétique lacanienne*, Paris, Agalma, 1997.

una posición exterior al modo disciplinario/confesional del poder practicado desde el cristianismo primitivo hasta el psicoanálisis. Foucault pensaba haber ubicado esa excepción en la Antigüedad: las ideas antiguas del “uso de los placeres” y el “cuidado del yo” no incluían aún ninguna referencia a una ley universal. Sin embargo, la imagen de la Antigüedad expuesta en los dos últimos libros de este autor es en sentido estricto fantasmática, es la fantasía de una disciplina que, incluso en su versión más ascética, no necesita ninguna referencia a la ley/prohibición simbólica de los placeres sin sexualidad. En su intento de romper el círculo vicioso del poder y la resistencia, Foucault recurre al mito de un Estado “anterior a la Caída” en el cual uno mismo forjaba su propia disciplina, que no era un procedimiento impuesto por un orden moral universal culpabilizador. En ese Más Allá fantasmático encontramos los mismos mecanismos disciplinarios que aparecieron más tarde, solo que en una modalidad diferente, como una especie de correlato a la descripción mítica realizada por Malinowski y Mead de la sexualidad no reprimida del Pacífico Sur. No sorprende que Foucault interprete los textos precristianos de un modo totalmente distinto de su práctica usual de la lectura: sus dos últimos libros están mucho más cerca de la “historia de las ideas” académica convencional. En otras palabras, la descripción que da Foucault del yo en la Antigüedad precristiana es el necesario suplemento romántico-ingenuo a su descripción cínica de las relaciones de poder después de la Caída, cuando el poder y la resistencia se superponen.<sup>3</sup>

De modo que, cuando en *Vigilar y castigar* y en el volumen I de la *Historia de la sexualidad*, Foucault presenta interminables variaciones sobre el tema de la capacidad generadora o productiva del poder (el poder político y educacional, y también al poder sobre la sexualidad); cuando subraya una y otra vez que, en el curso del siglo XIX, los intentos “represivos” de categorizar, disciplinar, etcétera, la sexualidad, lejos de restringir y limitar su objeto, la sexualidad “natural”, en realidad lo produjeron y llevaron a su proliferación (el sexo fue afirmado como el “secreto” fundamental, el punto de referencia de la actividad humana),

3. Desde luego, en esta crítica nos hemos concentrado en la concepción específica del poder y la resistencia que Foucault expone en *Vigilar y castigar* y en el volumen I de la *Historia de la sexualidad*: en estos dos libros, el concepto de poder sigue limitado al procedimiento de la disciplina-confesión-control que tomó forma en el cristianismo primitivo. Cuando, en sus entrevistas posteriores, Foucault habló del poder y el contrapoder, lo hizo cambiando imperceptiblemente de terreno, y pasando a una especie de ontología general nietzscheana del poder: el poder está en todas partes y es todo; es el aire mismo que respiramos, la materia prima de nuestras vidas. Esta ontología general del poder involucra asimismo una concepción diferente del sujeto como “pliegue” del poder; este sujeto ya no es el sí-mismo que, mientras aguarda su liberación del poder represivo, está constituido efectivamente por él.

no está en cierto sentido sosteniendo la tesis hegeliana de que el sondeo reflexivo en un “en sí” trascendente genera la misma X inaccesible que parece eludir por siempre su aprehensión final? (Esto se advierte muy claramente a propósito del misterioso “continente negro” de la sexualidad femenina, que supuestamente elude su captación por el discurso patriarcal: ese misterioso Más Allá, ¿no es un producto del discurso masculino? El misterio femenino, ¿no es la fantasía masculina fundamental?)

En cuanto a la disciplina y el control, Foucault no dice solo que el objeto que esas medidas quieren controlar y someter es ya su efecto (las disposiciones legales y criminales engendran sus propias formas de transgresión delictiva, etcétera): el sujeto mismo que se resiste a esas medidas disciplinarias e intenta eludirlas, en su núcleo más profundo está marcado por ellas, está formado por ellas. El ejemplo fundamental de Foucault sería el movimiento obrero del siglo XIX que apuntaba a la “liberación del trabajo”: como ya lo habían señalado algunas tempranas críticas libertarias (por ejemplo, *El derecho a la holganza* de Paul Lafargue) el trabajador que quería liberarse era un producto de la ética disciplinaria: en su intento de sustraerse a la dominación del capital, quería ser un trabajador disciplinado que trabajaba para sí mismo, que era su propio patrón (y de este modo perdía el derecho a resistir, puesto que no podía resistirse a sí mismo...). En este nivel, el poder y la resistencia están efectivamente atrapados en un abrazo mortal recíproco: no hay poder sin resistencia (para funcionar, el poder necesita una X que eluda su aprehensión); no hay ninguna resistencia sin poder (el poder ha sido ya el formador del núcleo en cuyo nombre el sujeto oprimido se le resiste).

No hay nada más erróneo que atribuirle a Foucault, en el volumen I de su *Historia de la sexualidad*, la apertura del camino para que los individuos rearticulen-reescenifiquen-desplacen los mecanismos de poder en los que están atrapados: lo esencial y más fuerte de su vigorosa argumentación está en la afirmación de que las resistencias al poder son generadas por la misma matriz a la que parecen oponerse. En otras palabras, su concepto del “biopoder” se propone precisamente explicar el modo en que los mecanismos disciplinarios del poder pueden constituir directamente a los individuos, penetrando en los cuerpos individuales y estudiando el nivel de la “subjetivización” (es decir, toda la problemática del modo en que los individuos subjetivizan ideológicamente su situación de conflicto y se relacionan con sus condiciones de existencia). En cierto sentido, es entonces absurdo criticarlo por no tematizar esta subjetivización: lo que él dice es que, para explicar la disciplina y la subordinación sociales, precisamente hay que eludirla. Más adelante, sin embargo (a partir del volumen II de la *Historia de la sexualidad*), Foucault se ve obligado a volver a ese tema expulsado de la subjetivización: el modo como los individuos subjetivizan su condición, se

relacionan con ella. O, para decirlo en términos althusserianos, el hecho de que no son solo individuos atrapados en aparatos disciplinarios del Estado, sino también sujetos interpelados.

¿Cuál es entonces la relación entre Foucault y Hegel? Según Judith Butler,<sup>4</sup> la diferencia consiste en que Hegel no toma en cuenta el efecto *proliferante* de la actividad disciplinaria: para él, la disciplina formativa simplemente opera sobre el cuerpo presupuesto como un “en sí”, dado como una parte de la naturaleza humana inerte, y gradualmente “supera”/media su inmediatez. Foucault, por su parte, subraya que los mismos mecanismos disciplinarios ponen en marcha una proliferación salvaje de lo que intentan suprimir y regular: la represión misma de la sexualidad suscita nuevas formas de placer sexual...<sup>5</sup> Sin embargo, lo que parece faltar en Foucault, el antidialéctico por excelencia, es precisamente el giro autorreferencial propiamente hegeliano de la relación entre la sexualidad y su control disciplinario: el autosoñado confesional no solo desentierra nuevas formas de sexualidad, sino que *la actividad confesional en sí se sexualiza, da origen a una satisfacción propia*. “La ley represiva no es externa a la libido que esa ley reprime, sino que la ley represiva reprime en la medida en que esa represión se convierte en una actividad libidinal.”<sup>6</sup>

Consideremos el examen políticamente correcto del discurso discriminatorio y el acoso sexual: la trampa en la que cae ese esfuerzo no consiste solo en que nos hace tomar conciencia de (y de tal modo genera) nuevas formas y estratos de humillación y acoso (se nos enseña que las palabras “gordo”, “retardado”, “miope”... deben reemplazarse por “persona con problemas de peso”, etcétera); la cuestión es que esa misma actividad censora, en virtud de una especie de inversión dialéctica demoníaca, comienza a participar de lo que se propone censurar y combatir. ¿No es inmediatamente evidente que, al decir que alguien “tiene capacidades mentales diferentes”, en lugar de llamarlo “retardado”, puede insinuarse una distancia irónica y suscitar un exceso de agresividad humillante? Por así decirlo, con esa dimensión suplementaria de protección cortés, añadimos el insulto al daño (sabemos que la agresividad recubierta de cortesía puede ser mucho más dolorosa que las palabras directamente abusivas, pues el contras-

te adicional entre el contenido agresivo y la forma superficial diplomática subraya la violencia...). En síntesis, la explicación que da Foucault de los discursos que disciplinan y regulan la sexualidad deja al margen el proceso que erotiza el propio mecanismo del poder, es decir que lo contamina con lo que intenta reprimir. No basta sostener que el sujeto ascético cristiano, cuando enumera y categoriza las diversas formas de la tentación con el fin de combatirla, en realidad multiplica el objeto contra el que intenta luchar; se trata más bien de concebir el modo como el asceta que se flagela para resistir la tentación encuentra placer sexual en el acto de infligirse heridas.

La paradoja que opera en este caso es que lo que hace posible la resistencia efectiva es el hecho de que no hay ningún cuerpo positivo preexistente que podamos tomar como fundamento ontológico de nuestra resistencia a los mecanismos disciplinarios del poder. El argumento habermasiano habitual contra Foucault y los postestructuralistas en general es que, puesto que ellos niegan la existencia de cualquier norma independiente del contexto histórico contingente, no pueden fundamentar la resistencia al edificio existente del poder. La réplica foucaultiana es que los mecanismos disciplinarios represivos en sí abren el espacio para la resistencia, en cuanto generan un excedente en su objeto. Por ejemplo, la referencia a una cierta “presencia femenina” (desde el “eterno femenino” hasta la más contemporánea “escritura femenina”) parece fundamentar la resistencia de las mujeres al orden simbólico masculino; esta referencia confirma la femineidad como el fundamento dado de antemano sobre el cual opera la máquina discursiva masculina: la resistencia sería sencillamente la resistencia del fundamento presimbólico a su reelaboración simbólica. Pero si afirmamos que el esfuerzo patriarcal por contener y categorizar la femineidad genera formas de resistencia, estamos creando espacio para una resistencia femenina que ya no actuará en nombre del fundamento subyacente, y que será un principio activo en exceso sobre la fuerza opresora.

Para evitar el ejemplo convencional de la sexualidad, pensemos en la formación de la identidad nacional a través de la resistencia a la dominación colonialista. Antes de la dominación colonialista, la conciencia étnica está encerrada en sí misma, no tiene una voluntad fuerte de resistir y afirmar con energía su identidad contra el Otro; solo como reacción a la dominación colonialista esta conciencia se transforma en la voluntad política activa de afirmar la propia identidad nacional contra el opresor. Los movimientos de liberación nacional anticolonialista son en sentido estricto generados por la opresión colonialista; es esta opresión la que lleva desde la autoconciencia étnica pasiva, basada en una tradición mítica, a la voluntad eminentemente moderna de afirmar la propia identidad étnica en la forma de un Estado-nación. Nos sentimos tentados de decir que la voluntad de obtener la independencia política, con la forma de un

4. Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997, pág. 43.

5. Este exceso corporal, ¿no es generado por los mecanismos disciplinarios, no es el *plus-de-jour* lacaniano? Hegel no toma en cuenta este exceso; ¿no es esto, entonces, correlativo del hecho, subrayado por Lacan, de que también pasa por alto el goce excedente que mantiene al siervo en su posición de servidumbre?

6. Butler, *The Psychic Life of Power*, pág. 9.



nuevo Estado-nación independiente, es la prueba final de que el grupo étnico colonizado está totalmente integrado en el universo ideológico del colonizador. Esta es la contradicción entre el contenido enunciado y la posición de enunciación: en cuanto al contenido enunciado, el movimiento anticolonialista, por supuesto, se concibe a sí mismo como un retorno a las raíces precoloniales, como una afirmación de la propia independencia cultural, etcétera, pero la forma de esta afirmación está ya colonizada por el colonizador: es la forma de la autonomía política occidental del Estado-nación. No sorprende que el Partido del Congreso en la India, que condujo la lucha por la independencia, haya sido impulsado por liberales ingleses y organizado por intelectuales indios que estudiaron en Oxford. ¿No puede decirse lo mismo sobre las múltiples búsquedas de soberanía nacional entre los grupos étnicos de la ex Unión Soviética? Aunque los chechenos evocan sus cien años de luchas contra la dominación rusa, la forma que esa lucha toma hoy en día es un resultado claro del efecto modernizador de la colonización por Rusia de la sociedad chechena tradicional.

Contra Butler, nos sentimos tentados entonces de subrayar que Hegel tenía plena conciencia del proceso retroactivo por medio del cual el propio poder opresor genera la forma de la resistencia. ¿No está contenida esta misma paradoja en la concepción hegeliana de la postulación de los presupuestos? Para Hegel, la actividad de postular-mediar no se limita a elaborar un fundamento inmediato-natural presupuesto, sino que transforma totalmente el núcleo de su identidad. El "en sí" al que los chechenos intentan retornar es ya un origen mediado-postulado por el proceso de la modernización, que los privó de sus raíces étnicas.

Esta argumentación puede parecer eurocentrista, y se puede pensar que condena a los colonizados a repetir el patrón imperialista europeo en el gesto mismo de resistir a él. No obstante, también es posible interpretarla de una manera exactamente opuesta. Si basamos nuestra resistencia al eurocentrismo imperialista en la referencia a algún núcleo de identidad étnica anterior, automáticamente adoptamos la posición de una víctima que se resiste a la modernización, de un objeto pasivo sobre el que operan los procedimientos imperialistas. Pero si concebimos nuestra resistencia como un excedente que resulta del modo brutal en que la intervención imperialista perturbó nuestra anterior identidad encerrada en sí misma, nuestra posición se vuelve mucho más fuerte, puesto que podemos sostener que nuestra resistencia se basa en la dinámica intrínseca del sistema imperialista: el propio sistema imperialista, a través de su antagonismo intrínseco, detona las fuerzas que llevarán a su extinción. (Lo mismo ocurre con la fundamentación de la resistencia femenina: si decimos que la mujer es "un síntoma del hombre", el lugar en el que emergen los antagonismos intrínsecos del orden simbólico patriarcal, esto no restringe en modo alguno el

alcance de la resistencia feminista, sino que le proporciona una fuerza detonadora incluso mayor.) O, para decirlo de otro modo, la premisa de que resistencia al poder es intrínseca e immanente al edificio del poder (en el sentido de que la genera la dinámica inherente al edificio del poder) no nos impone la conclusión de que toda resistencia está cooptada de antemano, incluida en el juego eterno del poder consigo mismo. El punto clave es que, como efecto del crecimiento, de la producción de un excedente de resistencia, el propio antagonismo intrínseco de un sistema puede muy bien poner en marcha un proceso que lleve a su derrumbe final.<sup>7</sup>

Parecería que es este concepto de antagonismo lo que falta en Foucault: a partir del hecho de que toda resistencia es generada ("puesta") por el edificio del poder, a partir de esta inherencia absoluta de la resistencia al poder Foucault parece extraer la conclusión de que la resistencia está cooptada de antemano, de que no puede socavar seriamente el sistema. Es decir que él excluye la posibilidad de que el sistema en sí, en razón de su inconsistencia intrínseca, genere una fuerza cuyo exceso ya no sea capaz de dominar, y que por ello haga estallar su unidad, su capacidad para reproducirse. En síntesis, Foucault no considera la posibilidad de escapar, de exceder a la causa, de modo tal que, aunque la fuerza surja como resistencia al poder, y sea en tal sentido absolutamente inherente a él, pueda ir más allá y hacerlo estallar. (Aquí corresponde señalar que este es el rasgo fundamental del concepto materialista dialéctico de "efecto": el efecto puede "superar" a su causa; puede ser ontológicamente "superior" a su causa.) Nos sentimos tentados de invertir la concepción foucaultiana de un edificio omnimodo del poder que desde siempre contiene su transgresión, eso que supuestamente lo elude: ¿y si el precio fuera que el mecanismo del poder no puede siquiera controlarse a sí mismo, sino que debe basarse en una oscura excrecencia que está en su corazón? En otras palabras: lo que efectivamente elude el control del poder no es tanto el "en sí" externo que ese poder intenta dominar, sino el suplemento obscuro que sostiene la propia operación del poder.<sup>8</sup>

Y esta es la razón por la que falta en Foucault el concepto apropiado del sujeto: el sujeto es por definición un excedente sobre su causa, y como tal surge

7. Marx dijo lo mismo acerca del capitalismo: llegará a su fin no a causa de la resistencia que le opongan las fuerzas externas de la tradición precapitalista, sino por su incapacidad fundamental para dominar y limitar sus propias contradicciones intrínsecas. En los términos de Marx, el límite del capitalismo es el propio capital, y no las islas de resistencia que aún eluden su control (la sexualidad, la naturaleza, las antiguas tradiciones culturales).

8. Sobre este suplemento obscuro del poder, véanse los capítulos 1 y 2 de Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997.

con la inversión de la represión de la sexualidad en sexualización de las propias medidas represivas. Esta insuficiencia del edificio teórico de Foucault se puede discernir en el modo en que, en su temprana *Historia de la locura*, ya oscilaba entre dos enfoques radicalmente opuestos. Por un lado decía que la locura no es un fenómeno que exista de por sí y solo secundariamente se convierta en objeto de discursos, sino que resulta de una multitud de discursos (el médico, el legal, el biológico...) acerca de ella; por otro lado pensaba que se debía "liberar" la locura de la influencia de esos discursos, y "permitirle hablar por sí misma".<sup>9</sup>

#### LA INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA

En este punto presenta un especial interés la obra de Judith Butler: si bien ella toma como punto de partida la explicación que da Foucault de la subjetivación como sujeción a través de las prácticas disciplinarias performativas, advierte las grietas que hemos mencionado del edificio foucaultiano, y trata de suplementarlo remitiéndose a una serie de otros conceptos y construcciones teóricas, que van desde Hegel por la vía del psicoanálisis hasta la "interpelación ideológica" constitutiva de la subjetividad según Althusser; su manera de combinar todas estas referencias está lejos de la monstruosidad ecléctica habitualmente denominada "síntesis creativa".

En su lectura de la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo, Butler se centra en el contrato oculto que los liga. "Para el Esclavo, el imperativo es la formulación siguiente: sé mi cuerpo para mí, pero no me hagas saber que el cuerpo que tú eres es el mío".<sup>10</sup> La renegación del Amo es entonces doble: en primer lugar, reniega su propio cuerpo, adopta la pose de un deseo desencarnado y obliga al Esclavo a actuar como ese cuerpo; en segundo lugar, el Esclavo tiene que renegar el hecho de que sólo actúa como cuerpo del señor, y proceder como un agente autónomo, como si su trabajo corporal para el Amo no le hubiera sido impuesto, sino que fuera su propia actividad autónoma...<sup>11</sup> Esta estructura de renegación doble (que por lo tanto se borra a sí misma) expresa

9. ¿No es también discernible esta oscilación en el pasaje de Foucault desde un extremo político al opuesto, desde la fascinación por la revolución iraní a la inmersión en el estilo de vida radical de la comunidad *gay* de San Francisco?

10. Butler, *The Psychic Life of Power*, pág. 47.

11. ¿No encontramos aquí la misma renegación doble que en el fetichismo de la mercancía identificado por Marx? Primero, una mercancía es privada de su autonomía física y reducida a la condición de vehículo que encarna las relaciones sociales; después, esa red de relacio-

también la matriz patriarcal de la relación entre el hombre y la mujer: en un primer movimiento, la mujer es puesta como un mero reflejo/proyección del hombre, como su sombra insustancial, que imita históricamente pero nunca puede adquirir la estatura moral de una subjetividad constituida idéntica a sí misma; sin embargo, este *status* de mero reflejo debe ser renegado, y la mujer tiene que recibir una falsa autonomía, como si actuara del modo que lo hace dentro de la lógica del patriarcado en razón de su propia lógica autónoma (las mujeres son "por naturaleza" sumisas, compasivas, abnegadas...). La paradoja que no hay que pasar por alto es que el esclavo (el siervo), cuanto más siervo es, más percibe (mal) su posición como la de un agente autónomo. Y lo mismo vale para la mujer: la forma fundamental de su servidumbre consiste en percibirse (mal) a sí misma, cuando actúa de un modo "femenino", sumiso y compasivo, como un agente autónomo. Por esta razón, la denigración ontológica de la mujer (en la obra de Weininger) como un mero "síntoma" del hombre (como encarnación de la fantasía masculina, como imitación histórica de la verdadera subjetividad masculina), cuando se la admite abiertamente y se la acepta plenamente, es mucho más subversiva que la falsa afirmación directa de la autonomía femenina. Quizás el juicio feminista fundamental consista en proclamar abiertamente: "Yo no existo por mí misma, soy solo la fantasía encarnada del Otro".

Lo mismo vale respecto de la relación entre el sujeto y la institución: la institución burocrática/simbólica no solo reduce al sujeto al identificarlo con su teléfono, sino que quiere también que el propio sujeto reniegue el hecho de que no es más que un teléfono, y que finja actuar como un agente autónomo: una persona con sensibilidad y personalidad humana, no solo un burócrata sin rostro. Desde luego, no se trata solo de que esa autonomización sea doblemente falsa (puesto que involucra una renegación doble), sino también de que no hay ningún sujeto anterior a la institución (anterior al lenguaje como institución fundamental): la subjetividad se produce como un vacío en la sumisión a la institución por parte de la sustancia vital de lo Real. Entonces, si (como ha dicho Althusser) la percepción de que el sujeto estuvo allí desde siempre, desde antes de la interpelación, es precisamente el efecto y la prueba de que la interpelación fue exitosa, la afirmación lacaniana de un sujeto anterior a la interpelación/subjetivación ¿no repite la misma ilusión ideológica que Althusser intenta denunciar? O (para tomar otro aspecto del mismo argumento crítico), en cuanto la identificación ideológica tiene precisamente éxito si yo me percibo como una "persona

nes sociales se proyecta sobre una mercancía como una propiedad material directa, como si una mercancía tuviera un cierto valor en sí misma, o como si el dinero fuera en sí mismo un equivalente universal.

humana plena” que “no puede ser reducida a la condición de marioneta, de instrumento de algún gran Otro ideológico”, la tesis sobre el fracaso necesario de la interpelación, ¿no es el signo mismo de su éxito final? Una interpelación tiene éxito precisamente cuando yo me percibo “no solo como *eso*”, sino como “una persona compleja que, entre otras cosas, es también *eso*”. En síntesis, el signo de su éxito es la distancia imaginaria con respecto a la identificación simbólica.

Sin embargo, para Lacan, la dimensión de la subjetividad que elude la identificación simbólica *no es* la riqueza/trama imaginaria de experiencias que me permite asumir una distancia ilusoria con respecto a mi identidad simbólica: el “sujeto barrado” ( $\$$ ) lacaniano no está “vacío” en el sentido de alguna “experiencia de vacío” psicológico-existencial, sino en el sentido de una dimensión de negatividad autorreferencial que elude a priori el dominio de lo *vécti*, de la experiencia vivida. El antiguo cuento del príncipe que se disfraza de caballero para seducir a la princesa, su prometida, a fin de estar seguro de que ella lo ama por lo que realmente *es*, y no por su título, no resulta entonces apropiado para marcar la distinción que *estamos* abordando: el sujeto lacaniano, en cuanto  $\$$ , no es el título que constituye mi identidad simbólica, ni tampoco el objeto fantasmático, ese “algo en mí” que está más allá de mis identidades simbólicas que me hacen digno del deseo del Otro.

Algo divertido sucedió recientemente en un teatro esloveno: un nuevo rico buscaba su butaca después de haber llegado con una hora y media de retraso; por azar, en ese mismo momento, un actor pronunciaba patéticamente la frase siguiente: “¿Quién está perturbando mi silencio?” El pobre nuevo rico, que en el teatro no se sentía precisamente como un pez en el agua, lleno de culpa por haber llegado tarde, se reconoció como destinatario de la frase: la interpretó como un estallido de rabia del actor ante la súbita conmoción en una de las primeras filas de la platea. Entonces respondió en voz muy alta, para que todos oyeran: “Mi nombre es X. Lamento haber llegado tarde, pero mi auto se descompuso camino al teatro”. El lado teórico de este acontecimiento lamentable y ridículo es que “una desinteligencia” análoga define la interpelación *como tal*: siempre que nos reconocemos en el llamado del Otro, está operando un mínimo de esa desinteligencia; nuestro reconocimiento en el llamado es siempre erróneo, un acto con el que caemos en ridículo al asumir jactanciosamente el lugar del destinatario, que no es realmente nuestro lugar...

Esta brecha, sin embargo, ¿no indica que en el “gran Otro” de la institución simbólica hay algo en exceso sobre los individuos? ¿No es un hecho que hoy en día, más que nunca, nosotros, como individuos, somos interpelados sin siquiera tener conciencia de ello? Nuestra identidad está constituida para el Otro por una serie de archivos de información digitalizada (médica, policial, educacional...) que en su mayor parte ignoramos, de modo que la interpelación funcio-

na (determina nuestro lugar y actividad en el espacio social) sin ningún gesto de reconocimiento por parte del sujeto del que se trata. Pero este no es el problema que Althusser aborda con el concepto de interpelación; su problema es el de la *subjetivización*: ¿de qué modo los propios individuos subjetivizan su condición y se experimentan como sujetos? Si solo se trata de que estoy inscrito sin saberlo en un archivo estatal secreto, esto no concierne a mi subjetividad. Mucho más interesante es el caso opuesto, cuando el sujeto se reconoce en el llamado de un Otro que “no existe”: por ejemplo, en el llamado de Dios. Althusser dice que mi reconocimiento en el llamado interpelativo del Otro es performativo, en el sentido de que el gesto mismo de reconocimiento *constituye* (o “pone”) a ese gran Otro: Dios “existe” en la medida en que los creyentes se reconocen como oyendo y (des)obedeciendo su llamado; el político estalinista ejerce su poder en cuanto se reconoce como interpelado por el Otro de la Historia, como servidor de su progreso; un político democrático que “sirve al pueblo” constituye a la agencia (el pueblo) con referencia a la cual legitima su actividad.

Hoy en día, entonces, en el ciberespacio empresarial circulan detalladas bases de datos que determinan lo que somos efectivamente para el Otro de la estructura del poder<sup>12</sup> (es decir, el modo en que está construida nuestra identidad simbólica). En este sentido somos “interpelados” por las instituciones, incluso sin que lo sepamos, pero es preciso insistir en que esta “interpelación objetiva” solo afecta realmente mi subjetividad por el hecho de que *yo mismo tengo plena conciencia de que, al margen de lo que conozco, circulan bases de datos que determinan mi identidad simbólica a los ojos del Otro social*. La conciencia que tengo del hecho de que la “verdad está allí afuera” (circulan informaciones archivadas sobre mí que, aunque sean fácticamente “inexactas”, determinan performativamente mi *status* sociosimbólico) es lo que origina el modo específico de subjetivización protoparanoica característica del sujeto actual: ella me constituye como un sujeto intrínsecamente relacionado y acosado por un trozo elusivo de una base de datos en la cual, más allá de mi alcance, “está escrito detalladamente mi destino”.

#### DE LA RESISTENCIA AL ACTO

El foco político del intento teórico de Butler es el antiguo foco izquierdista: ¿cómo es posible no solo resistir realmente, sino también socavar y/o desplazar

12. Este punto ya ha sido señalado por Mark Poster en *The Second Media Age*, Cambridge, Polity Press, 1995.

la red sociosimbólica existente (el Otro lacaniano) que predetermina el único espacio dentro del cual puede existir el sujeto?<sup>13</sup> Por supuesto, la autora tiene plena conciencia de que el sitio de esta resistencia no puede ser simple y directamente identificado como el inconsciente: el orden del poder existente es también sostenido por “apegos apasionados” inconscientes, los cuales no deben ser reconocidos públicamente para que puedan cumplir su función:

Si el inconsciente se sustrae a un mandato normativo dado, ¿a qué otro mandato se apega? ¿Qué nos lleva a pensar que el inconsciente está menos estructurado que el lenguaje del sujeto por las relaciones de poder que impregnan los significantes culturales? Si encontramos un apego a la sujeción en el nivel del inconsciente ¿qué tipo de resistencia hay que fraguar a partir de ellos?<sup>14</sup>

El caso sobresaliente de esos apegos apasionados inconscientes que sostienen el poder es precisamente la erotización reflexiva intrínseca de los mecanismos y procedimientos regulatorios del poder: en un ritual obsesivo, el desempeño de la compulsión destinada a mantener a raya la tentación ilícita pasa a ser una fuente de satisfacción libidinal. Entonces, lo que no queda explicado en la concepción habitual de la “internalización” de las normas sociales como prohibiciones psíquicas es la reflexividad involucrada en la relación entre el poder regulatorio y la sexualidad, el modo en que los procedimientos regulatorios represivos son investidos libidinalmente y funcionan como fuentes de satisfacción libidinal; queda sin explicar este giro reflexivo “masoquista”. El segundo problema que plantea la identificación precipitada del inconsciente como sede de la resistencia consiste en que, incluso si concedemos que es en efecto el sitio de la resistencia que impide para siempre el funcionamiento aceitado de los mecanismos del poder (es decir que la interpelación, el reconocimiento por el sujeto de su lugar simbólico asignado, es siempre en última instancia incompleta, frustrada), “esa resistencia, ¿hace algo para modificar o ampliar los mandatos o interpelaciones dominantes en la formación del sujeto?”<sup>15</sup> En síntesis: “esta resistencia establece el carácter incompleto de cualquier esfuerzo tendiente a producir un sujeto por medios disciplinarios, pero sigue siendo incapaz de rearticular los términos dominantes del poder productivo”.<sup>16</sup>

13. Significativamente, para Butler el “sujeto” es la posición simbólica ocupada dentro de este espacio, mientras que la “psique” es una unidad global que también abarca lo que, en el individuo, se resiste a ser incluido en el espacio simbólico.

14. Butler, *The Psychic Life of Power*, pág. 88.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, pág. 89.

Este es el núcleo de la crítica a Lacan que realiza Butler. Según ella, para Lacan la resistencia es solo el mal reconocimiento imaginario de la estructura simbólica; esa resistencia, aunque obstruye la plena realización simbólica, depende sin embargo de ella, y la afirma al oponerse, sin poder rearticular sus términos: “Para los lacanianos, entonces, lo imaginario significa la imposibilidad de la construcción discursiva (es decir, simbólica) de la identidad”.<sup>17</sup> En esta línea de pensamiento, Butler incluso considera imaginario el inconsciente lacaniano, es decir “lo que obstaculiza cualquier esfuerzo de lo simbólico por constituir la identidad sexuada de modo coherente y pleno, un inconsciente indicado por los lapsus y las brechas que caracterizan el funcionamiento de lo imaginario en el lenguaje”.<sup>18</sup> Contra este fondo, es entonces posible sostener que, en Lacan, “la resistencia psíquica presupone la continuación de la ley en su forma anterior, simbólica, y en tal sentido contribuye a su statu quo. En este enfoque, la resistencia aparece condenada a una derrota perpetua”.<sup>19</sup>

Lo primero que hay que observar es que Butler parece fusionar dos empleos radicalmente opuestos del término “resistencia”: uno es el vinculado a la crítica social (resistencia al poder, etcétera); el otro es el uso clínico propio del psicoanálisis (la resistencia del paciente a reconocer la verdad inconsciente de sus síntomas, el significado de sus sueños, etcétera). En efecto, cuando Lacan determina la resistencia como “imaginaria”, tiene en mente el mal reconocimiento de la red simbólica que nos determina. Por otro lado, para Lacan, la rearticulación radical del orden simbólico predominante es totalmente posible. A ella se refiere su concepto de *point de capiton* (“punto de almohadillado” o “significante amo”): cuando surge un nuevo punto de almohadillado, el campo sociosimbólico no solo se ve desplazado, sino que cambia su principio estructurante. Nos sentimos tentados de invertir la oposición entre Lacan y Foucault tal como la ha elaborado Butler (Lacan reduciría la resistencia a un obstáculo imaginario, mientras que Foucault, que tiene una concepción más pluralista del discurso como campo heterogéneo de prácticas múltiples, permite una subversión y rearti-

17. *Ibid.*, págs. 96-97.

18. *Ibid.*, pág. 97. Aquí Butler contradice de manera evidente a Lacan, para quien el inconsciente es “el discurso del Otro”: el inconsciente es simbólico, y no imaginario. (La fórmula “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, ¿no es la más difundida entre las de Lacan?) Para Lacan, “los lapsus y brechas” son totalmente simbólicos; tienen que ver con el (mal) funcionamiento de la red significante. Por lo tanto, la situación es exactamente contraria a lo que dice Butler: no es el inconsciente el que ofrece una resistencia imaginaria a la ley simbólica, sino que, por el contrario, lo que se resiste es la conciencia, el yo consciente, agencia del mal reconocimiento imaginario de la ley simbólica inconsciente y de la resistencia a ella.

19. *Ibid.*, pág. 98.

culación simbólicas más completas): es Foucault quien insiste en que la resistencia es inmanente al poder, mientras que Lacan deja abierta la posibilidad de una rearticulación radical de todo el campo simbólico por medio de un *acto* propiamente dicho, un pasaje a través de la “muerte simbólica”. En síntesis, es Lacan quien nos permite conceptualizar la distinción entre la resistencia imaginaria (la falsa transgresión que reafirma el statu quo simbólico y sirve incluso como condición positiva de su funcionamiento) y la rearticulación simbólica real a través de la intervención de lo Real de un *acto*.

Solo en este nivel (si tomamos en cuenta los conceptos lacanianos del punto de almohadillado y del acto como real) resulta posible un diálogo significativo con Butler. La matriz de la existencia social según Butler (y también según Lacan) es una elección forzada: para poder existir (en el espacio sociosimbólico) hay que aceptar la alienación fundamental, la definición de la propia existencia en los términos del Otro, la estructura predominante del espacio sociosimbólico. Sin embargo, tal como Butler se apresura a añadir, esto no debe imponernos (lo que ella percibe como) la idea lacaniana de que el orden simbólico es algo dado que solo puede ser transgredido efectivamente si el sujeto paga el precio de la exclusión psicótica, de modo que por un lado tenemos la falsa resistencia imaginaria a la norma simbólica, y por el otro, el derrumbe psicótico, con la plena aceptación de la alienación en el orden simbólico (la meta del tratamiento psicoanalítico) como la única opción “realista”.

A esta fijeza lacaniana de lo simbólico, Butler opone la dialéctica hegeliana del presuponer y el poner. El orden simbólico está siempre-ya presupuesto como único ámbito de la existencia social del sujeto, pero este orden solo existe, solo es reproducido, en cuanto nos reconocemos en él como sujetos y, a través de gestos performativos reiterados, una y otra vez asumimos nuestros lugares en él. Desde luego, esto abre la posibilidad de modificar los contornos simbólicos de nuestra existencia sociosimbólica por medio de actuaciones performativas desplazadas paródicamente. Este es el impulso antikantiano de Butler: ella rechaza lo simbólico a priori lacaniano como una nueva versión del marco trascendental que fija de antemano las coordenadas de nuestra existencia, sin dejar espacio para el desplazamiento retroactivo de esas condiciones presupuestas. En un pasaje clave, Butler pregunta:

¿Qué significaría para el sujeto desear otra cosa que su “existencia social” continuada? Si esa existencia no puede ser anulada sin caer en algún tipo de muerte, ¿es posible sin embargo poner en riesgo la existencia, cortejar o perseguir la muerte, para exponer y abrir a la transformación el imperio del poder social sobre las condiciones de la persistencia de la vida? El sujeto se ve compelido a repetir las normas por las cuales es producido, pero la repetición establece un dominio de riesgo, pues si

uno no logra restablecer la norma “del modo correcto” queda sujeto a una sanción, siendo amenazadas las condiciones prevalecientes de existencia. Y, sin embargo, sin una repetición que arriesgue la vida (en su organización corriente), ¿cómo podría comenzar a imaginar la contingencia de esa organización, y reconfigurar performativamente los contornos de las condiciones de vida?<sup>20</sup>

En este sentido, la respuesta lacaniana es clara: “desear algo que no sea su continuada «existencia social»”, y de tal modo caer “en algún tipo de muerte”, arriesgar un gesto con el que se “corteja o persigue” la muerte, indica precisamente el modo en que Lacan reconceptualizó la pulsión de muerte freudiana como la forma elemental del *acto ético*, el acto como irreductible a un “acto de habla” cuyo poder performativo se basa en el conjunto preestablecido de reglas y/o normas simbólicas.

¿No es esta la tesis de la lectura lacaniana de *Antígona*? Antígona arriesga toda su existencia social al desafiar el poder sociosimbólico de la ciudad encarnado en el gobernante (Creonte), con lo cual “cae en algún tipo de muerte” (es decir, soporta una muerte simbólica, su exclusión del espacio sociosimbólico). Para Lacan no hay ningún acto ético propiamente dicho si no se asume el riesgo de esa momentánea “suspensión del Otro”, de la red sociosimbólica que garantiza la identidad del sujeto: un *acto* auténtico solo se produce cuando el sujeto arriesga un gesto que ya no es recubierto por el Otro. Lacan examina todas las versiones posibles de esa entrada en el ámbito del “entre dos muertes”: no solo Antígona después de su expulsión, sino también Edipo en Colona, el rey Lear, el señor Valdemar de Poe, y así sucesivamente, hasta Sygne de Coufontaine, de la trilogía de Claudel. En todos estos casos, los personajes se encuentran en ese dominio de lo “muerto sin muerte”, “más allá de la muerte y de la vida”, en el cual está suspendida la causalidad del destino simbólico.

Habría que criticar a Butler por fusionar este acto, en su dimensión radical, con la reconfiguración performativa de la propia condición simbólica a través de su desplazamiento repetitivo: no se trata de lo mismo. Es decir que hay que mantener la distinción crucial entre una mera “reconfiguración performativa”, un desplazamiento subversivo que permanece *dentro* del campo hegemónico y, por así decirlo, lleva a cabo una guerrilla interna para volver los términos del campo hegemónico contra ese mismo campo, y, *por otro lado*, el *acto* mucho más radical de la reconfiguración social de todo el campo, un acto que redefine las condiciones mismas de la performatividad sostenida socialmente. Es la propia Butler quien precisamente termina consintiendo las “reconfiguraciones” margi-

20. *Ibid.*, págs. 28-29.

nales del discurso predominante: se ve empujada a una posición de “transgresión intrínseca” que necesita como punto de referencia al Otro, en la forma de un discurso predominante que solo puede ser marginalmente desplazado o transgredido.<sup>21</sup>

Desde el punto de vista lacaniano, Butler es simultáneamente demasiado optimista y demasiado pesimista. Por un lado sobrestima el potencial subversivo de la perturbación del funcionamiento del Otro mediante prácticas de desplazamiento/reconfiguración performativos; tales prácticas sostienen en última instancia lo mismo que pretenden subvertir, puesto que el campo de tales “transgresiones” es ya tomado en cuenta, incluso engendrado, por la forma hegemónica del Otro: lo que Lacan llama “el Otro” son las normas simbólicas y sus transgresiones codificadas. El orden edípico, esa matriz simbólica pantagmética encarnada en un vasto conjunto de instituciones ideológicas, rituales y prácticas, es una entidad “sustancial” muy profundamente arraigada, y no puede ser realmente socavada por los gestos marginales del desplazamiento performativo. Por otro lado, Butler no hace lugar al gesto radical de la reestructuración total del orden simbólico hegemónico.

#### EL “ATRAVESAMIENTO DEL FANTASMA”

¿Es asimismo posible socavar el nivel fundamental de la sujeción, lo que Butler denomina “apegos apasionados”? El nombre lacaniano de los apegos apasionados primordiales, de los cuales depende la consistencia misma del ser o del sujeto, es, por supuesto, *fantasmas (o fantasías) fundamentales*. El “apego a la subjetivización” constitutivo del sujeto no es entonces más que la escena primordial “masoquista” en la cual el sujeto “se hace sufrir/se ve a sí mismo sufriendo, es decir, asume *la douleur d'exister*, y de tal modo logra el mínimo de sostén que necesita su ser (como el “Papá está pegándose” de Freud, término medio reprimido

21. ¿No es este también el problema de la posición homosexual “marginal”, que solo funciona como transgresión de la norma predominante heterosexual, y por lo tanto *necesita*, se basa en esta norma como presupuesto intrínseco? Lo atestigua la insistencia obviamente exagerada de Butler en que la homosexualidad involucra en la mayoría de los individuos la pérdida de la identidad, como si imaginarse participando en un acto homosexual fuera todavía hoy una experiencia traumática insólita; lo atestigua también el desasosiego de los homosexuales cuando son amenazados, no por la censura, sino por la actitud permisiva que los acepta con indiferencia, sin considerar ya la homosexualidad como una subversión traumática; ante esto, los homosexuales se sienten de algún modo privados de su aguijón subversivo...

mido primordialmente en la tríada de “Un niño es pegado”). Este fantasma fundamental es totalmente *interpasivo*.<sup>22</sup> En él se monta una escena de sufrimiento (sujeción, sometimiento) pasivo que simultáneamente sostiene y amenaza al ser del sujeto (lo sostiene solo en cuanto permanece forcluido, reprimido primordialmente). Desde esta perspectiva se abre a nosotros un nuevo enfoque sobre las prácticas artísticas recientes de *performance* sadomasoquista: ¿no es un hecho que, en ellas, en última instancia se anula esta forclusión? En otras palabras, ¿no es posible que la asunción/escenificación abiertas de las escenas fantasmáticas de los apegos apasionados primordiales sea mucho más subversiva que la rearticulación y/o el desplazamiento dialécticos de tales escenas?

La diferencia entre Butler y Lacan consiste en que, para Butler, la represión primordial (la forclusión) equivale a la forclusión del apego apasionado primordial, mientras que, para Lacan, el fantasma fundamental (la materia de la que están hechos los apegos primordiales) es ya un relleno, una formación que recubre una cierta brecha/vacío. Es allí, en este punto en el cual la diferencia entre Butler y Lacan es casi imperceptible, donde encontramos la brecha fundamental que los separa. Una vez más, Butler interpreta esos apegos primordiales como los presupuestos del sujeto, en un sentido protohegeliano del término, y por lo tanto cuenta con la capacidad del sujeto para rearticular dialécticamente esos presupuestos de su ser, para reconfigurarlos/desplazarlos: la identidad del sujeto “seguirá arraigando en su herida mientras siga siendo una identidad, pero esto implica que las posibilidades de resignificación reelaborarán y perturbarán el apego apasionado a la sujeción sin el cual la formación del sujeto –y su re-formación– no pueden tener éxito”.<sup>23</sup> Cuando los sujetos enfrentan una elección forzada en la cual rechazar una interpelación injuriosa equivale a no existir en absoluto (cuando, bajo la amenaza de no existencia, son objeto de un chantaje emocional, por así decirlo, para que se identifiquen con la identidad simbólica impuesta de “negro”, “ramera”, etcétera) les resulta sin embargo posible desplazar esta identidad, recontextualizarla, hacer que funcione con otros propósitos, volverla contra su modo hegemónico de funcionamiento, puesto que la identidad simbólica solo conserva su poder en virtud de su actualización incesante y repetitiva.

Lo que hace Lacan es introducir una distinción entre dos términos que en Butler aparecen identificados: el *fantasma fundamental* que sirve como sostén último del ser del sujeto, y la *identificación simbólica* que es ya una respuesta simbó-

22. Véase una explicación de este término en el capítulo 3 de Žižek, *The Plague of Fantasy*.

23. Butler, *The Psychic Life of Power*, pág. 105.

lica al trauma del apego apasionado fantasmático. La identidad simbólica que asumimos en una elección forzada, cuando nos reconocemos en una interpelación ideológica, se basa en la renegación del apego apasionado fantasmático que sirve como su sostén fundamental. (En la vida militar, por ejemplo, ese apego apasionado deriva del vínculo homosexual que debe ser renegado para que siga actuando.)<sup>24</sup> Esto nos conduce a una distinción adicional entre las rearticulaciones simbólicas, o variaciones sobre el fantasma fundamental que no socavan realmente su influencia (como las variaciones sobre "Papá está pegándose", en la fantasía de "Un niño es pegado" en Freud), y el posible "atravesamiento" de ese mismo fantasma fundamental, su puesta en perspectiva: la meta última del tratamiento psicoanalítico es que el sujeto deshaga el apego apasionado final que garantiza la consistencia de su ser, y sufra entonces lo que Lacan denomina "la destitución subjetiva". En su esencia, el apego apasionado primordial a la escena del fantasma fundamental no es "dialectizable": solo es posible atravesarlo.

En la serie de películas de "Harry el Sucio", Clint Eastwood proporciona un caso ejemplar de la reconfiguración/variación dialéctica de la fantasía. En el primer filme, la fantasía masoquista es casi directamente reconocida en toda su ambigüedad, mientras que en las entregas subsiguientes parecería que Eastwood acepta con plena conciencia la crítica políticamente correcta, y desplaza la fantasía para darle a la historia un sabor "progresista" más aceptable. Sin embargo, en todas estas reconfiguraciones *sigue actuando el mismo fantasma fundamental*. Con el debido respeto a la eficacia política de tales reconfiguraciones, ellas no perturban en realidad el núcleo duro fantasmático, sino que incluso lo sostienen. Y, en contraste con Butler, Lacan apuesta a que también en la política es posible realizar un gesto más radical de "atravesamiento" del fantasma fundamental. Solo estos gestos que perturban ese núcleo fantasmático son auténticos *actos*.<sup>25</sup>

Esto nos obliga a redefinir el concepto fundamental de identificación (so-

24. Véase el capítulo 2 de Žižek, *The Plague of Fantasies*.

25. La concepción lacaniana convencional del acto se centra en el gesto de modificar retroactivamente sus propias (pre)condiciones discursivas, el "gran Otro" en el que se basa, el trasfondo contra el cual se produce: un acto propiamente dicho modifica "milagrosamente" la norma con la que medimos y valoramos nuestra actividad; un acto es sinónimo de lo que Nietzsche denominó "transvaloración de los valores". En este preciso sentido, el acto involucra la elección de "lo peor" (*le pire*): se produce cuando la elección de lo peor (de lo que, dentro de la situación, aparece como lo peor) modifica las normas relacionadas con lo bueno y lo malo. Por ejemplo, en política, la forma habitual de la queja de los centristas liberales pragmáticos es que no se debe ser demasiado radical ni ir muy lejos en la defensa de los derechos de

cial): puesto que el apego apasionado solo opera mientras no es admitido abiertamente, mientras lo mantenemos a distancia, lo que conserva unida a una comunidad no es el modo directamente compartido de identificación con un mismo objeto, sino exactamente lo contrario: el modo compartido de *desidentificación*, de delegación del odio o el amor de los miembros en otro agente *a través del cual* ellos aman u odian. Por ejemplo, la comunidad cristiana se mantiene unida gracias a la delegación compartida de sus creencias en algunos individuos elegidos (santos, sacerdotes, tal vez solo Jesús) de quienes "se supone que realmente creen". La función de la identificación *simbólica* es entonces lo contrario de la inmersión directa en (o la fusión con) el objeto de la identificación: consiste en conservar la *distancia adecuada* respecto del objeto (por esta razón, la Iglesia como institución siempre ha percibido a los fanáticos como su enemigo fundamental: a causa de su identificación y creencia directas, amenazan la distancia gracias a la cual se mantiene la institución religiosa). Tomemos otro ejemplo: si, en un melodrama acerca de una pareja enamorada, vemos de pronto que los protagonistas tienen una relación sexual real (o si, en una película sadomasoquista, nos damos cuenta de que la víctima está siendo realmente torturada hasta morir), esto *malogra* completamente la identificación adecuada con la realidad narrativa. En mi juventud, en 1960, tuve la oportunidad de presenciar el espectáculo polaco titulado *Faraón*, en una de cuyas escenas se sacrificaba un caballo: cuando yo, como espectador, advertí que el animal era realmente acibillado a lanzazos hasta morir, de inmediato sentí que se obstruía mi identificación con la historia... La cuestión es que lo mismo sucede en la "vida real": nuestro sentido de la realidad se sostiene siempre en un mínimo de *desidentificación* (por ejemplo, cuando nos estamos comunicando con otras personas, reprimimos nuestro conocimiento de que ellas sudan, defecan y orinan).

Butler tiene razón al subrayar que la subjetividad involucra una operación en dos niveles: un apego apasionado primordial, una sumisión/sujeción a un Otro, y, por otro lado, su negación, es decir, un mínimo de distanciamiento que abre el espacio de la libertad y la autonomía. Para decirlo en términos derrideanos, el apego apasionado primordial es entonces la condición de (im)posibilidad de la

los homosexuales, de las minorías, etcétera; ellos aducen que hay que tomar en cuenta los límites de lo que la opinión mayoritaria puede asimilar, y otros argumentos análogos; en ese contexto, realizamos un acto en sentido propio al hacer precisamente lo que los centristas pragmáticos consideran la elección catastrófica de "lo imposible", y cuando ese gesto afecta milagrosamente el marco de lo considerado "aceptable". No obstante, el último Lacan da un paso más y sitúa el acto en un nivel incluso más radical, el de la perturbación del fantasma fundamental como marco esencial de nuestra experiencia del mundo.

libertad y la resistencia: fuera de él, no hay ninguna subjetividad; la subjetividad solo puede afirmarse como el distanciamiento respecto de su fundamento, que nunca puede ser plenamente "superado". Sin embargo, resulta teórica y políticamente crucial distinguir entre el apego apasionado primordial *fantasmático* que el sujeto se ve obligado a reprimir/renegar para ganar su existencia socio-simbólica, y la sujeción a ese mismo orden simbólico, que le proporciona al sujeto un "mandato" simbólico determinado (un lugar de reconocimiento/identificación interpelatorio). Si bien estos dos aspectos no pueden oponerse sencillamente como "lo bueno" y "lo malo" (la identificación sociosimbólica solo puede sostenerse si conserva un *sostén fantasmático no reconocido*), ellos funcionan siguiendo diferentes lógicas.

La confusión entre los *apegos apasionados fantasmáticos* y la identificación sociosimbólica explica también el hecho de que (sorprendentemente) Butler utilice la pareja del superyó y el ideal del yo de un modo ingenuo, prelaciano, definiendo el superyó como la agencia que mide la brecha entre el yo actual del sujeto y el ideal del yo que se supone que el sujeto emula; el superyó lo encuentra culpable de fracasar en ese empeño. ¿No sería mucho más productivo seguir a Lacan e insistir en la oposición entre los dos términos, en el hecho de que la culpa materializada en la presión ejercida sobre el sujeto por el superyó no es tan directa como lo parece? No es la culpa causada por la emulación frustrada con el ideal del yo, sino la culpa más central de aceptar el ideal del yo (el rol simbólico determinado socialmente) como el ideal que hay que seguir; es por lo tanto la culpa de traicionar el propio deseo fundamental (el apego apasionado primordial, como diría Butler). Si seguimos a Lacan, podemos entonces explicar la paradoja básica del superyó, que reside en el hecho de que, cuanto más obedezco las órdenes del ideal del yo, más culpable soy; lo que dice Lacan es que, al obedecer las demandas del ideal del yo, soy en efecto culpable: culpable de traicionar mi apego apasionado fantasmático fundamental. En otras palabras, lejos de nutrir alguna culpa "irracional", el superyó manipula la traición real por el sujeto de su apego apasionado fundamental, como precio que tuvo que pagar para ingresar en el espacio sociosimbólico y asumir en él un lugar predeterminado.

Entonces, ¿qué es el superyó en su oposición a la ley simbólica? La figura parental sencillamente "represiva" a la manera de la autoridad simbólica, le dice al niño: "Debes ir al cumpleaños de la abuela, y comportarte muy bien, aunque te aburras; no me importa lo que sientes; ¡solo hazlo!". La figura superyoica le dice otra cosa: "Aunque sabes cuánto le gustaría verte a la abuela, solo debes visitarla si realmente quieres hacerlo; si no es así, quédate en casa". El truco del superyó consiste en esta falsa apariencia de libre elección que, como todo niño sabe, es en realidad una elección forzada e involucra una orden incluso más

enérgica: no solo "debes visitar a la abuela, no importa lo que sientas", sino que "debes visitar a la abuela y, además, *tiene que gustarte hacerlo*". El superyó nos ordena que *gocemos* haciendo lo que debemos hacer. Lo mismo se aplica a una relación tensa entre amantes o esposos: cuando uno de los dos le dice al otro "Solo debes visitar a mi hermana si realmente quieres hacerlo", la orden implícita es: "No solo debes estar de acuerdo en visitar a mi hermana, sino que debes estar contento, hacerlo por propia voluntad, para tu propio placer, y no como un favor a mí". La prueba está en lo que sucede si el infortunado cónyuge cree al pie de la letra lo que le han dicho, y contesta "No". La reacción predecible del otro es entonces: "¿Cómo puedes decir eso? ¿Cómo puedes ser tan cruel? ¿Qué te ha hecho mi pobre hermana para que no te guste?".

#### EL DOBLE VÍNCULO MELANCÓLICO

En los últimos años, Butler ha intentado suplementar su anterior crítica "construccionista" del psicoanálisis con una descripción "positiva" de la formación de la identidad sexual (masculina o femenina), sobre la base del mecanismo freudiano del duelo o la melancolía. Butler parte de la antigua distinción freudiana entre forclusión y represión: la represión es un acto realizado por el sujeto, un acto por medio del cual el sujeto (que ya está allí como agente) reprime algunos contenidos psíquicos; la forclusión es un gesto negativo de exclusión que funda al sujeto, un gesto del que depende la consistencia misma de su identidad: este gesto no puede ser asumido por él, puesto que esa asunción lo desintegraría.

Butler vincula *esta* forclusión primordial y constitutiva con la homosexualidad: es la forclusión del apego apasionado a lo idéntico (al progenitor del mismo sexo), un apego que hay que sacrificar para que el sujeto ingrese y adquiera una identidad en el espacio del orden sociosimbólico. Esto genera la melancolía constitutiva del sujeto, que incluye el giro reflexivo definitorio de la subjetividad: uno reprime el apego primordial (es decir, comienza a odiar el amor al progenitor del mismo sexo); después, en un gesto de inversión reflexiva propiamente dicha, ese "odio al amor" se convierte en "amor al odio", y uno "ama odiar" a quienes le recuerdan al objeto de amor perdido primordialmente (los homosexuales)... La lógica de Butler es impecable en su simplicidad: Freud había insistido en que el resultado de la pérdida de un objeto libidinal (el modo de superar la melancolía relacionada con esa pérdida) es la identificación con ese objeto: ¿no vale esto también con respecto a nuestras identidades sexuales? La identidad heterosexual "normal", ¿no es el resultado de la superación total de la melancolía por medio de la identificación con el objeto perdido del mismo sexo,



mientras que el homosexual se niega a aceptar plenamente con esa pérdida, y continúa aferrándose al objeto perdido? El primer resultado de Butler consiste entonces en que la forclusión primordial no es la prohibición del incesto: la prohibición del incesto ya presupone la vigencia de la norma heterosexual (el deseo incestuoso reprimido se dirige al progenitor del sexo opuesto), y esta norma ocupa su lugar en virtud de la forclusión previa del apego homosexual:

El conflicto edípico presupone que el deseo heterosexual ya se ha *alcanzado*, que la distinción entre lo heterosexual y lo homosexual ya ha entrado en vigencia...; en este sentido, la prohibición del incesto presupone la prohibición de la homosexualidad, pues implica la heterosexualización del deseo.<sup>26</sup>

El apego apasionado primordial al mismo sexo es postulado, entonces, no solo como reprimido, sino forcluido, en el sentido radical de algo que no existió nunca positivamente, excluido desde el principio: "En cuanto los apegos homosexuales no son reconocidos en la heterosexualidad normativa, no se trata de que se constituyan como deseos que emergen y a continuación son prohibidos, sino que están proscritos desde el principio". De modo que, paradójicamente, la misma excesiva y compulsiva identificación "correcta" demuestra que el apego primordial era homosexual, si tenemos presente que, para Freud, la identificación se basa en la incorporación melancólica del objeto perdido.

En este sentido, la melancólica lesbiana "más verdadera" es la mujer estrictamente "normal", y el melancólico homosexual masculino "más verdadero" es el hombre estrictamente "normal" [...]. El hombre "normal" *se vuelve* (imita, cita, se apropia, asume el *status* de) el hombre al que "nunca" amó y del que "nunca" hizo el duelo; la mujer "normal" *se vuelve* la mujer a la que ella "nunca" amó y por la que "nunca" hizo el duelo.<sup>27</sup>

En este punto, Butler parece enredarse en una especie de junguismo *al revés*: el objeto del deseo de un hombre no es su complemento femenino (el ánima, etcétera), sino lo idéntico a él: no se trata de que (con el deseo de) lo idéntico se reprima la diferencia, sino de que (el deseo de) la diferencia forcluye (el deseo de) lo idéntico... Pero, ¿qué decir del hecho, mencionado por la propia Butler, de que el hombre, apegado a la identificación compulsiva de varón, teme ser puesto en la posición "pasiva" femenina de un hombre que desea a otro hombre? Esto es lo contrario de la incorporación melancólica, en la cual uno *se con-*

vierte en aquello a lo que se ha visto obligado a renunciar, se convierte en lo que *descubra como objeto* (un hombre); en cambio, en la identificación masculina se *descubre como objeto* aquello en lo que uno teme *convertirse* (una mujer): un hombre "quiere a la mujer que él nunca sería. De ningún modo lo atraparán siendo ella: por lo tanto, la quiere [...]. Por cierto, no se identificará con ella, y no deseará a otro hombre. Esta negativa a desear, este sacrificio del deseo bajo la fuerza de la prohibición, incorporará la homosexualidad como identificación con la masculinidad".<sup>28</sup> Aquí encontramos la ambigüedad clave del argumento de Butler, una ambigüedad que también afecta el carácter inconcluso de su importante discusión sobre el transvestismo: su definición del apego apasionado primordial forcluido oscila entre dos posiciones subjetivas *desde las cuales* se desea a otro hombre: ¿ese otro hombre es objeto de un deseo *de hombre*, o bien se desea ser *una mujer* deseada por otro hombre, al que a su vez ella desea? En otras palabras, la identificación masculina "normal" ¿es la incorporación melancólica del apego forcluido a otro hombre, o una *defensa* para no asumir la posición subjetiva de mujer (que desea a un hombre)? La propia Butler alude a esta ambigüedad más adelante, cuando pregunta:

¿Se sigue que si uno desea a una mujer lo hace desde una disposición masculina, o esa disposición es atribuida retroactivamente a la posición *deseante* para retener la heterosexualidad como modo de comprender la separatividad o alteridad que condiciona el deseo?<sup>29</sup>

Desde luego, la pregunta es retórica; Butler opta claramente por la segunda alternativa. Pero, en tal caso, ¿por qué, en el pasaje citado, dice que desear a otro hombre es asumir una disposición femenina, pues si un hombre fuera "atrapado siendo ella", esto significaría que desea a otro hombre? ¿No indica todo esto que la pérdida fundamental constitutiva de la subjetividad no puede definirse en los términos de la forclusión de un apego *homosexual*? En otras palabras, ¿por qué un hombre teme convertirse en mujer; por qué no quiere "ser atrapado siendo ella"? ¿Es solo porque, como tal, desearía (y sería deseado por) otro hombre? Recordemos *El juego de las lágrimas* (*The Crying Game*), una película de Neil Jordan en la que se muestra un amor apasionado entre dos hombres, estructurado como una relación heterosexual: el transexual negro Dil es un hombre que desea a otro hombre *como mujer*. Parece entonces más productivo postular como enigma central el de la diferencia sexual: *no* la diferencia sim-

26. Butler, *The Psychic Life of Power*, pág. 135.

27. *Ibid.*, págs. 146-147.

28. *Ibid.*, págs. 137-138.

29. *Ibid.*, pág. 165.

bólica ya establecida (la normatividad heterosexual), sino, precisamente, lo que elude por siempre la aprehensión de la simbolización normativa.

Butler tiene razón al oponerse a la idea platónica-junguiana de que lo que se pierde en la sexuación es el otro sexo (esa idea abre el camino a los diversos mitos andróginos oscurantistas de las dos mitades, la femenina y la masculina, unidas en el ser humano completo): es erróneo “suponer desde el principio que solo y siempre perdemos al otro sexo, pues con la misma frecuencia nos encontramos con el problema melancólico de *haber perdido nuestro propio sexo para, paradójicamente, convertirnos en él*”.<sup>30</sup> En síntesis, lo que el mito platónico-junguiano no toma en cuenta es que el obstáculo o la pérdida son estrictamente *intrínsecos*, no externos: la pérdida que una mujer tiene que asumir para convertirse en mujer no consiste en renunciar a la masculinidad, sino paradójicamente, en perder algo que impedirá por siempre que se convierta plenamente en una mujer: la “feminidad” es una mascarada, una máscara que suplementa el fracaso de convertirse en mujer. O (para decirlo en los términos de Laclau) la diferencia sexual es lo real de un antagonismo, y no lo simbólico de una oposición diferencial: la diferencia sexual no es la oposición que le asigna a cada uno de los dos sexos su identidad positiva, definida en relación con el otro (de modo que la mujer sea lo que no es el hombre, y viceversa), sino una pérdida común, en razón de la cual la mujer no es nunca plenamente una mujer, ni el hombre es nunca plenamente un hombre. Las posiciones “masculina” y “femenina” no son más que dos modos de manejar este obstáculo/pérdida intrínseco.

Por esa razón, la paradoja de “haber perdido nuestro sexo para convertirnos en él” se aplica aún más a la diferencia sexual: lo que tenemos que perder para asumir la diferencia sexual, en cuanto conjunto establecido de oposiciones simbólicas que definen los roles complementarios de “hombre” y “mujer”, es la diferencia sexual en sí, como imposible/real. La paradoja dialéctica de que una entidad solo pueda *convertirse* en X en la medida en que renuncie directamente a *ser X* es precisamente lo que Lacan llama “castración simbólica”: la brecha entre el lugar simbólico y el elemento que lo llena, la brecha en razón de la cual un elemento solo puede *llenar* su lugar en la estructura en cuanto *no sea* directamente ese lugar.

Aunque el título de un *bestseller* reciente, *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, podría parecer una versión del lema lacaniano según el cual “no hay relación sexual” (ninguna relación complementaria entre los dos sexos, puesto que están hechos de materiales diferentes, incompatibles), lo que Lacan tiene en mente es muy distinto: la incompatibilidad de hombres y mujeres no se debe

sencillamente a que sean “de diferentes planetas”, con diferentes economías psíquicas, y así sucesivamente, sino a que en el vínculo entre el hombre y la mujer hay un inexplicable antagonismo intrínseco. La incompatibilidad entre los hombres y las mujeres se debe a que son *del mismo planeta*, el cual, por así decirlo, está escindido desde dentro. En otras palabras, esta versión del lema “no hay relación sexual” comete el error de concebir a cada uno de los sexos como una entidad positiva plenamente constituida, independiente del otro sexo y, como tal, “fuera de sincronización” con él. Lacan, por el contrario, basa la imposibilidad de la relación sexual en el hecho de que la identidad de cada uno de los dos sexos está obstaculizada desde dentro por la relación antagónica con el otro sexo, que le impide su plena actualización. “No hay relación sexual”, no porque el otro sexo esté demasiado lejos y me resulte totalmente extraño, sino porque *está demasiado cerca*, es el intruso extranjero en el corazón mismo de mi identidad (imposible). En consecuencia, cada uno de los dos sexos funciona como el obstáculo intrínseco en virtud del cual el otro sexo no es nunca “plenamente él mismo”: el “hombre” es aquello por lo cual la mujer nunca puede realizarse plenamente como mujer, alcanzar su autoidentidad femenina, y viceversa, la “mujer” materializa el obstáculo que impide la autorrealización del hombre. Entonces, cuando sostenemos que, para convertirse en hombre, es preciso perderse primero como hombre, esto significa que la diferencia sexual está ya inscrita en la idea misma de “convertirse en hombre”.

#### LO REAL DE LA DIFERENCIA SEXUAL

Este es el problema clave: cuando Butler rechaza la diferencia sexual como “garante primario de la pérdida en nuestras vidas psíquicas”, cuando cuestiona la premisa de que “toda separación y pérdida [puede] rastrearse hasta la pérdida estructurante del otro sexo, en virtud de la cual emerjo como este ser sexuado en el mundo”,<sup>31</sup> tácitamente equipara la diferencia sexual con la norma simbólica heterosexual que determina lo que es “ser un hombre” o “una mujer”, mientras que, para Lacan, la diferencia sexual es real precisamente en el sentido de que nunca puede ser adecuadamente simbolizada, transpuesta/traducida a una norma simbólica que fije la identidad sexual del sujeto: “no hay nada que sea una relación sexual”. Cuando Lacan sostiene que la diferencia sexual es “real”, está en consecuencia lejos de elevar una forma histórica contingente de la sexuación a la condición de norma transhistórica (“si no ocupas tu lugar propio

30. *Ibid.*, pág. 166.

31. *Ibid.*, pág. 165.

predeterminado en el orden heterosexual, como hombre o mujer, estás excluido, exiliado en un abismo psicótico fuera del dominio simbólico): la afirmación de que la diferencia sexual es "real" equivale a decir que es "imposible", imposible de simbolizar, de formular como norma simbólica. En otras palabras, no es que haya homosexuales, fetichistas y otros perversos *a pesar* del hecho normativo de la diferencia sexual (es decir, como prueba del fracaso de la diferencia sexual en imponer su norma); no se trata de que la diferencia sexual sea el último punto de referencia en el que queda anclada la deriva contingente de la sexualidad; por el contrario, las múltiples formas "perversas" de la sexualidad se originan en la brecha insalvable entre lo real de la diferencia sexual y las formas determinadas de las normas simbólicas heterosexuales. Este es también el punto débil de la acusación de que la diferencia sexual involucra una "lógica binaria": en cuanto la diferencia sexual es real/imposible, es precisamente *no* binaria, sino, una vez más, aquello por lo cual fracasa todo intento binario de explicación (toda traducción de la diferencia sexual a una pareja de rasgos simbólicos opuestos: razón y emoción, lo activo y lo pasivo...).

De modo que, cuando Butler se queja de que "es infernal vivir en el mundo siendo llamado lo real imposible (lo traumático, lo impensable, lo psicótico)",<sup>32</sup> la respuesta lacaniana nos dice que, en cierto sentido, *todos estamos "afuera"*: quienes piensan que están realmente "adentro" son, precisamente, los psicóticos... En síntesis, la conocida máxima lacaniana según la cual no solo está loco el mendigo que piensa que es un rey, sino también el rey que cree ser un rey (es decir, que percibe su mandato simbólico de rey como basado directamente en lo real de su ser), se aplica asimismo a la afirmación de la imposibilidad de la relación sexual: un loco es alguien que, a partir del hecho de que "no hay relación sexual", extrae la conclusión de que el acto sexual (la cópula) es imposible en la realidad. De tal modo confunde el vacío simbólico (no hay ninguna "fórmula" simbólica de la relación sexual) con una brecha en la realidad: confunde el orden de las "palabras" y el orden de las "cosas", confusión esta que, precisamente, constituye la definición más elemental y sucinta de la psicosis.<sup>33</sup>

De modo que, cuando Lacan equipara lo Real con lo que Freud denomina "realidad psíquica", esta "realidad psíquica" no es sencillamente la vida psíquica interior de los sueños, los deseos, etcétera, en tanto opuesta a la realidad externa percibida, sino el núcleo duro de los apegos apasionados primordiales, que son

reales en el preciso sentido de que se resisten al movimiento de la simbolización y/o la mediación dialéctica:

[...] la expresión "realidad psíquica" en sí no es sencillamente sinónima de "mundo interno", "dominio psicológico", etcétera. En el sentido básico que tenía para Freud, esta expresión designa un núcleo heterogéneo y resistente en el interior de ese dominio, un núcleo que es lo único verdaderamente "real" en comparación con la mayoría de los fenómenos psíquicos.<sup>34</sup>

¿En qué sentido, entonces, el complejo de Edipo alude a lo Real? Permítase-nos responder con otra pregunta: ¿qué tienen en común Hegel y el psicoanálisis en cuanto al concepto del sujeto? Para ambos, el sujeto libre, integrado en la red simbólica del reconocimiento mutuo, es el resultado de un proceso en el cual intervienen cortes traumáticos, represiones y luchas de poder; no está dado primordialmente. Tanto Hegel como el psicoanálisis recurren a una especie de gesto "metatrascendental" como explicación de la génesis del marco trascendental a priori. Toda historización, toda simbolización, tienen que reactualizar el pasaje desde la X presimbólica a la historia. Por ejemplo, a propósito del Edipo es fácil jugar a la historización, y demostrar que la conspiración edípica está insertada en un contexto patriarcal específico; se necesita un esfuerzo mental mucho mayor para discernir, en la contingencia histórica misma del complejo de Edipo, una de las reactualizaciones de la brecha que abre el horizonte de la historicidad.

En sus escritos más recientes, la propia Butler parece conceder este punto, cuando acepta la distinción clave entre la diferencia sexual y la "construcción social del género": la diferencia sexual no tiene un *status* directo de formación sociosimbólica contingente, sino que apunta a un dominio enigmático intermedio, que ya no es biológico y todavía no es el espacio de la construcción sociosimbólica. Nosotros subrayamos que este dominio intermedio es el corte que sostiene la brecha entre lo Real y la multitud contingente de los modos de su simbolización. En síntesis: así es, por supuesto; el modo en que simbolizamos la sexualidad no está determinado por la naturaleza, es el resultado de una lucha de poder sociosimbólica, compleja y contingente; sin embargo, ese espacio de la simbolización contingente, esa misma brecha entre lo Real y su simbolización, debe ser sostenida por un corte, y el nombre lacaniano de ese corte es castración simbólica. De modo que la "castración simbólica" no es el punto final de

32. Véase la entrevista de Butler con Peter Osborne en *A Critical Sense*, Peter Osborne (comp.), Londres, Routledge, 1966, pág. 83.

33. Otro modo de decirlo es que, para el psicótico, igual que para los herejes católicos, todo acto sexual es incestuoso.

34. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, Londres, Karnac, 1988, pág. 315.

referencia simbólica que de algún modo limita el libre flujo de la multitud de las simbolizaciones: por el contrario, es el gesto mismo que sostiene, que mantiene abierto, el espacio de las simbolizaciones contingentes.<sup>35</sup>

Recapitemos: el atractivo de la explicación que da Butler de la diferencia sexual reside en que permite ver el estado de cosas aparentemente natural (la aceptación psíquica de la diferencia sexual “natural”) como resultado de un proceso “patológico” redoblado, de represión del apego apasionado al mismo sexo. Sin embargo, si aceptamos que el ingreso en la ley simbólica que regula la sexualidad humana se paga con una renuncia fundamental, ¿diremos que esta renuncia es de hecho la renuncia al apego al mismo sexo? Butler formula la pregunta crucial: “¿Hay alguna parte del cuerpo que no sea preservada en la sublimación, que siga no-sublimada?” (es decir, no incuida en la trama simbólica). Y su respuesta es: “Yo diría que este resto corporal sobrevive para tal sujeto como algo ya destruido, o incluso destruido desde siempre, en una especie de pérdida constitutiva. El cuerpo no es un sitio en el que tiene lugar una construcción; es una destrucción en cuyo transcurso se forma un sujeto”.<sup>36</sup> ¿No la acerca esto al concepto lacaniano de la *laminilla*, del órgano-sin-cuerpo inmortal?

Este órgano debe denominarse “irreal”, en el sentido de que lo irreal no es lo imaginario y precede a lo subjetivo que condiciona, estando en contacto directo con lo real [...]. Mi laminilla representa aquí la parte de un ser vivo que se pierde cuando ese ser es producido a través de los desfiladeros del sexo.<sup>37</sup>

El órgano-sin-cuerpo que *es* la libido no simbolizada tiene precisamente un carácter “asexual”: ni masculino ni femenino, sino lo que *ambos sexos* pierden cuando entran en la sexuación simbólica. El propio Lacan presenta esta concepción de la laminilla como un mito que va de la mano con el mito platónico (expuesto en el *Banquete*) sobre los orígenes de la diferencia sexual, pero hay que tener presente la diferencia clave: para Lacan, lo que los dos sexos pierden a fin de ser Uno no es la mitad perdida complementaria, sino un tercer objeto ase-

35. De algún modo, la castración simbólica es entonces lo exactamente opuesto al conocido fenómeno patológico de la persona que siente una extremidad que ya no posee (como el proverbial soldado al que le duele una pierna que ha perdido en la batalla): la castración *simbólica* designa más bien el estado en el cual uno no siente (o, más precisamente, uno no manipula libremente y domina) el órgano (pene) que en realidad aún posee...

36. Butler, *The Psychic Life of Power*, pág. 92.

37. Jacques Lacan, “Positions of the Unconscious”, en *Reading Seminar XI*, Richard Feldstein, Bruce Fink y Maire Jaanus (comps.), Albany, NY, SUNY Press, 1995, pág. 274.

xual. Se podría decir que este objeto está marcado por una identidad; sin embargo, esta identidad no es la identidad del “mismo sexo”, sino la identidad asexual mítica, la libido aún no marcada por el corte de la diferencia sexual.<sup>38</sup>

En términos socioeconómicos, nos sentimos tentados a sostener que el capital es en sí mismo lo Real de nuestra época. Es decir que, cuando Marx describe la loca circulación del capital, que se refuerza a sí misma, una ruta solipsista de autofecundación que alcanza su apogeo en las actuales especulaciones metarreflexivas sobre el futuro, está muy lejos de pretender de modo simplista que el espectro de este monstruo que se engendra a sí mismo y sigue su ruta sin ninguna preocupación humana o ambiental es una abstracción ideológica, y que es preciso no olvidar que detrás de esa presunta abstracción hay personas reales y objetos naturales, capacidades productivas y recursos sobre los que se basa la circulación del capital, y de los que se nutre como un parásito gigantesco. El hecho es que esta “abstracción” no aparece solo en nuestra mala percepción de la realidad social (como especuladores financieros): esa abstracción es “real” en el preciso sentido de que determina la estructura de los procesos sociales materiales. El destino de estratos poblaciones completos, y a veces de todo un país, puede ser decidido por la danza especulativa solipsista del capital, que persigue su meta de rentabilidad con una afable indiferencia al influjo de su movimiento

38. Incidentalmente, en el psicoanálisis el estatuto del cuerpo no es meramente “psicosomático”: el cuerpo no es tratado solo como el ámbito de la inscripción de algún atolladero simbólico, como en el caso de la histeria de conversión. Aunque el psicoanálisis rechaza una causalidad corporal directa de los trastornos psíquicos (ese enfoque lo confinaría en los límites del orden médico), insiste sin embargo en que un proceso psíquico patológico siempre remite a lo real de alguna perturbación orgánica, la cual actúa como el proverbial grano de sal que desencadena el proceso de cristalización del síntoma. Cuando tengo un violento dolor de muelas, la propia muela se convierte pronto en el objeto de la investidura libidinal narcisista: la succiono, la rodeo con mi lengua, la toco e inspecciono con los dedos, la miro con la ayuda del espejo, y así sucesivamente: en síntesis, el dolor en sí se convierte en fuente de goce. En este mismo sentido, Sándor Ferenczi relató el caso extremo de un hombre al que había que extirparle un testículo debido a una infección peligrosa: esa ablación (una castración “real”) desencadenó el ataque paranoico, al resucitar (actualizar, dar una segunda vida a) fantasías homosexuales que habían estado latentes durante mucho tiempo (lo mismo sucede a menudo con el cáncer de recto). En casos como estos, la causa de la paranoia no está en la incapacidad del sujeto para sostener su virilidad perdida, su postura masculina fálica; lo que no puede sostener es la confrontación con su fantasía pasiva fundamental, que constituye la “otra escena reprimida primordialmente” (forcluida) de su identidad subjetiva, y de pronto se ha actualizado en su realidad física. Véase Paul-Laurent Assoun, *Corps et Symptôme*, vol. 1: *Clinique du Corps*, París, Anthropos, 1997, págs. 34-43.

sobre la realidad social. Aquí encontramos la diferencia lacaniana entre la realidad y lo Real: la "realidad" es la realidad social de las personas reales involucradas en una interacción social y en los procesos productivos, mientras que lo Real es la inexorable lógica espectral "abstracta" del capital que determina lo que sucede en la realidad social.

Esta referencia a lo Real también nos permite responder a una de las críticas recurrentes a Lacan, según la cual él es un formalista que, de modo kantiano, afirma un vacío trascendental a priori en torno al cual estaría estructurado el universo simbólico, un vacío que a continuación puede ser llenado por un objeto positivo contingente.<sup>39</sup> ¿Es realmente Lacan una especie de estructuralista kantiano, que afirma la prioridad ontológica del orden simbólico sobre los elementos materiales contingentes que ocupan sus lugares (sosteniendo, por ejemplo, que el padre "real" no es más que un portador contingente de la función estructural puramente formal de la prohibición simbólica)? Lo que desdibuja esta distinción neta entre la forma simbólica vacía y su contenido positivo contingente es precisamente *lo Real*: una mancha que sutura el marco vacío con una parte de su contenido, el "resto indivisible" de alguna materialidad contingente "patológica" que, por así decirlo, colorea la universalidad supuestamente neutral del marco simbólico, y funciona como una especie de cordón umbilical con el que el marco vacío de la forma simbólica queda anclado en su contenido. De este cortocircuito entre la forma y el contenido surge el rechazo o la subversión de lo que habitualmente se percibe como "formalismo kantiano": el marco mismo trascendental-formal que constituye el horizonte, la condición de posibilidad del contenido que aparece dentro de él, está a su vez enmarcado por una parte de su contenido, en cuanto ligado a un cierto punto interior de su contenido. Estamos aquí ante la paradoja de una especie de "a priori patológico": un elemento patológico (en el sentido kantiano de contingencia del mundo interior) que sostiene la consistencia del marco formal dentro del cual aparece.

Esta es también una de las definiciones posibles del *sinthome* lacaniano como real: la formación contingente patológica que sostiene el marco universal a priori. En este preciso sentido, el *sinthome* lacaniano es "un nudo": un particular fenómeno del mundo interior cuya existencia se experimenta como contingente; sin embargo, en cuanto uno lo toca o se aproxima demasiado a él, este "nudo" se desata, y junto con él se desliga todo nuestro universo, se desintegra el lugar desde el cual hablamos y percibimos la realidad; bajo nuestros pies desapa-

39. La crítica al formalismo aparece habitualmente asociada con una crítica opuesta: se dice que Lacan está también marcado por un contenido histórico específico, el modo de socialización edípico patriarcal, elevado a la condición de *a priori* trascendental de la historia humana.

rece literalmente la tierra... Quizá la mejor ilustración del fenómeno sea el tema melodramático patriarcal de "abrir la puerta errónea" (la esposa que por casualidad mete la mano en el bolsillo del saco del marido y encuentra una carta de amor confidencial, con lo cual se derrumba la vida de toda la familia), tema que adquiere un poder mucho mayor en la ciencia ficción (un personaje abre accidentalmente la puerta errónea y descubre una reunión secreta de alienígenas). Sin embargo, no es necesario complicarse con tales excentricidades; pensemos sencillamente en el caso elemental del frágil equilibrio de una situación en la cual se nos permite hacer algo (formular una cierta pregunta, realizar un cierto acto), pero se espera que *no* lo hagamos, como si alguna regla no escrita lo prohibiera: si uno actúa realmente, toda la situación estalla.

A propósito de este punto, podemos elaborar la línea divisoria entre Marx y los sociólogos "burgueses" convencionales de la modernidad, que subrayan los rasgos universales de la vida postradicional: el individuo moderno ya no está directamente inmerso en una tradición particular, sino que se experimenta como un agente universal atrapado en un contexto particular contingente, y libre de escoger su modo de vida; mantiene entonces una relación reflexionada con su mundo vital, e incluso para sus actividades más "espontáneas" (la sexualidad, el ocio) se basa en manuales instructivos. En ninguna parte es más evidente esta paradoja de la reflexividad que en los intentos desesperados y violentos de salir de los modos reflexionados de la modernidad y volver a una vida "holística" más espontánea: resulta tragicómico que también estos intentos se apoyen en una multitud de *especialistas* que nos enseñan a descubrir nuestro verdadero yo espontáneo... Es probable que no haya nada más científico que el cultivo de "productos orgánicos": se necesita ciencia de alto nivel para *sustraer* los efectos dañinos de la agricultura industrial. La agricultura orgánica es entonces una especie de "negación de la negación" hegeliana, el tercer eslabón de la tríada cuyos primeros dos eslabones son la agricultura preindustrial "natural" y su negación/mediación, la agricultura industrializada. Es un retorno a la naturaleza, a un modo orgánico de hacer las cosas, pero este mismo retorno es mediado por la ciencia.

Los sociólogos convencionales de la modernidad conciben esta reflexividad como un rasgo universal cuasitrascendental que se expresa de un modo específico en los diferentes ámbitos de la vida social: en la política, como el reemplazo de la estructura autoritaria orgánica tradicional por la democracia formal moderna (con su contrapunto intrínseco, la insistencia formalista en el principio de autoridad por sí mismo); en la economía, como el predominio de la mercaderización (todos los productos se convierten en mercadería a granel) y las relaciones de mercado alienadas, por sobre las formas más orgánicas de los procesos comunales de producción; en el dominio ético, como la escisión de las *mores* tradicionales en una legalidad externa formal y una moral interior del individuo;

en el aprendizaje, como el reemplazo de la sabiduría iniciática tradicional por las formas reflexionadas del conocimiento científico transmitido a través del sistema escolar; en el arte, como la libertad del artista para elegir entre la multitud de estilos disponibles, y así sucesivamente. La reflexividad (o sus diversas encarnaciones, hasta la "razón instrumental" de la Escuela de Frankfurt) se concibe entonces como una especie de a priori histórico, una forma que constituye, moldea con la misma forma universal a los diferentes estratos de la vida social. Sin embargo, Marx añade una vuelta de tuerca crucial: para él, no todos los dominios particulares empíricos de la vida social mantienen la misma relación con este marco universal; no todos son casos de un material positivo pasivo que recibe su forma de ese marco: hay un contenido patológico particular del mundo interior que es la base misma de la forma universal de la reflexividad, un contenido al cual esa forma está ligada por una especie de cordón umbilical, un contenido que a su vez enmarca el marco de esa forma; desde luego, para Marx, este contenido particular es el universo social del intercambio de mercancías.<sup>40</sup>

¿No estamos ante la misma paradoja en el caso del concepto lacaniano de fantasía o fantasma (el objeto *a* en cuanto objeto fantasmático) como un suplemento a la no existencia de la relación sexual? Precisamente porque no hay ninguna forma o fórmula simbólica universal de la relación complementaria entre los dos sexos, cualquier relación entre ellos tiene que suplementarse con un guión patológico particular, una especie de muleta fantasmática que es lo único capaz de sostener nuestra "relación sexual real con otra persona"; si el nudo de la fantasía se desata, el sujeto pierde su capacidad universal para la actividad sexual. De modo que la crítica según la cual Lacan es un formalista protokantiano debe volverse contra quienes la formulan: los excesivamente "formalistas" son los "construccionistas sociales". De un modo impecablemente kantiano, ellos presuponen el espacio contingente de la simbolización como simplemente dado, y no hacen la pregunta clave, poskantiana y metatrascendental planteada por Hegel: ¿cómo se sostiene este espacio de la historicidad, de la multiplicidad de modos contingentes de simbolización?<sup>41</sup>

40. Fue Alfred Sohn-Rethel, un "compañero de ruta" de la Escuela de Frankfurt, quien describió detalladamente esta idea de la forma mercancía como generadora secreta de la forma universal de la subjetividad trascendental. Véase Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 1970.

41. En su crítica a Lacan, Henry Staten propone una versión específica de este punto (véa-

## EL ENGAÑO MASOQUISTA

La elaboración por Butler de la lógica de la identificación melancólica con el objeto perdido proporciona de hecho un modelo teórico que nos permite evitar el desafortunado concepto de "internalización" llana de las normas sociales impuestas desde afuera: lo que esta concepción simplista de la internalización pasa por alto es el giro reflexivo en virtud del cual, en la emergencia del sujeto, el poder externo (la presión que ese poder ejerce sobre el sujeto) no es sencillamente internalizada, sino que se desvanece, se pierde, y esta pérdida se internaliza como "voz de la conciencia", esa internalización que genera el espacio interno en sí:

En ausencia de una regulación explícita, el sujeto emerge como un sujeto para el cual el poder se ha convertido en voz, y la voz en el instrumento regulatorio de la psique [...] el sujeto es producido, paradójicamente, por este repliegue del poder, por su disimulación y la fabulación de la psique como un *topos* que habla.<sup>42</sup>

in *From Mourning*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1995). Según Staten, Lacan se inscribe en el linaje platónico-cristiano que desvaloriza todos los objetos empíricos positivos sometidos al ciclo de la generación y la corrupción: para Lacan, igual que para Platón, todo objeto positivo finito es un mero semblante/señuelo que traiciona la verdad del deseo. El mérito de Lacan consistiría en que toma este rechazo platónico de todos los objetos materiales finitos como indignos de amor, y saca a la luz la verdad de ese rechazo, oculta por Platón: los objetos empíricos finitos no son copias frágiles (o sustitutos) de sus modelos eternos, sino que debajo o más allá de ellos no hay nada, es decir que representan el vacío primordial, la nada. Para decirlo en los términos de Nietzsche, Lacan revela la esencia nihilista del anhelo metafísico de objetos eternos que estén más allá del ciclo terrenal de la generación y la corrupción: el deseo de esos objetos es un deseo de nada, esos objetos son metáforas de la muerte.

En este punto Staten reduce a Lacan a la condición de defensor posmoderno de la imposibilidad de un encuentro auténtico con una Cosa: ningún objeto positivo llenará nunca adecuadamente el vacío estructural que sostiene el deseo, ni se adecuará a él; todo lo que conseguimos son semblantes furtivos, de modo que estamos condenados a la experiencia reiterada de *ce n'est pas ça*... Lo que falta aquí es el reverso de esta lógica del vacío primordial que nunca puede ser llenado por un objeto adecuado: falta la noción correlativa de un objeto excedente, *sur-annuaire*, para el cual no hay lugar en la estructura simbólica. A juicio de Lacan, en efecto, el deseo es sostenido por un vacío que no puede llenarse, pero la libido, por el contrario, es lo real de un objeto excedente para siempre dislocado, que está en busca de su "lugar propio".

42. Butler, *The Psychic Life of Power*, págs. 197-198.

Esta inversión se encarna en Kant, el filósofo por excelencia de la autonomía moral, que identifica esta autonomía con un cierto modo de sujeción, a saber: la sujeción a (incluso la humillación ante) la ley moral universal. El punto clave consiste en este caso en tener presente la tensión entre las dos formas de esta ley. Lejos de ser una mera extensión o internalización de la ley externa, la ley interior (el llamado de la conciencia) surge cuando la ley externa no aparece, y lo hace para compensar su ausencia. Desde esta perspectiva, la liberación respecto de la presión externa de las normas encarnadas en nuestro condicionamiento social (en el espíritu de la Ilustración) equivale estrictamente a la sumisión al llamado de la conciencia, interior e incondicional. Es decir que la oposición entre las regulaciones sociales externas y la ley moral interna es la misma que existe entre la realidad y lo Real: las regulaciones sociales pueden justificarse (o se pueden fingir que están justificadas) por los requerimientos objetivos de la coexistencia social (pertenecen al ámbito del “principio de realidad”), mientras que la demanda de la ley moral es incondicional y no admite excepciones: “Puedes porque debes”, como dice Kant. Por esa razón, las regulaciones sociales hacen posible la coexistencia pacífica, mientras que la ley moral es un mandato traumático que la quiebra. Nos sentimos tentados de dar un paso más e invertir de nuevo la relación entre las normas sociales externas y la ley moral interior: ¿no es posible que el sujeto invente las normas sociales externas precisamente para sustraerse a la presión insostenible de la ley moral? Tener un amo externo al que es posible engañar, respecto del cual es posible mantener una distancia mínima y un espacio privado, ¿no es mucho más fácil que soportar a un amo éx-timo, un ajeno, un cuerpo extraño en el corazón mismo del propio ser? La definición mínima del poder (la agencia experimentada por el sujeto como una fuerza que presiona sobre él desde afuera, oponiéndose a sus inclinaciones, impidiéndole alcanzar sus metas), ¿no se basa precisamente en esta *externalización* de la compulsión intrínseca éx-tima de la ley, de lo que “es en ti más que tú mismo”? Esta tensión entre las normas externas y la ley interior, que también puede tener efectos subversivos (por ejemplo, cuando uno se opone a la autoridad pública en nombre de la propia posición moral interna), no es tenida en cuenta por Foucault.

Una vez más, el punto crucial es que esta sujeción a la ley interna no se limita a “extender” o “internalizar” la presión externa, sino que es correlativa a la suspensión de esa presión, al repliegue-en-sí-mismo que crea el denominado “espacio libre interior”. Esto nos retrotrae a la problemática del *fantasma fundamental*: el fantasma fundamental monta precisamente la escena de la sumisión/sujeción constitutiva que sostiene la “libertad interior” del sujeto. Este apego apasionado primordial (es decir, la escena de la sumisión pasiva montada en el fantasma fundamental) debe distinguirse del masoquismo en el sentido clíni-

co estricto y estrecho: tal como fue elaborado en detalle por Deleuze,<sup>43</sup> este masoquismo *stricto sensu* involucra ya una actitud intrincada de renegación del marco de la realidad simbólica edípica. El sufrimiento del masoquista no atestigua algún goce perverso en el dolor como tal, sino que está por completo al servicio del placer: su exquisito espectáculo (mascarada) de la tortura y el dolor, de la humillación a la cual se somete el sujeto masoquista, sirve para burlar la vigilancia atenta del superyó. En síntesis, el masoquismo clínico es un modo de obtener placer aceptando de antemano el castigo exigido a cambio por el superyó: el espectáculo fraudulento del castigo demuestra lo real subyacente de placer.

Basta con que describamos la escena típica del masoquismo moral: el sujeto masoquista cotidiano a menudo encuentra una satisfacción profunda en imaginar que una persona a la cual él está profundamente apegado lo acusará por error de haber cometido alguna fechoría; la satisfacción surge de imaginar la escena futura en la cual el otro amado, que lo ha agraviado sin causa, lamentará profundamente esa acusación injusta... Lo mismo ocurre en el teatro masoquista: la pasividad del masoquista oculta su actividad (él es el director que monta la escena y le dice al ama qué es lo que debe hacerle); este dolor moral encubre apenas el placer activo de la victoria moral que humillará al otro. Una escena tan intrincada solo puede tener lugar dentro de un espacio ya organizado por el orden simbólico: el teatro masoquista se basa en *el contrato* entre el masoquista y su ama.

El interrogante crucial que hay que formular en este punto tiene que ver con el papel del engaño en el masoquismo del fantasma fundamental: ¿a quién se engaña con *esta* escena de sufrimiento y sumisión? La respuesta lacaniana es que también hay un engaño en este nivel: el fantasma fundamental le proporciona al sujeto el mínimo de ser, sirve como sostén de su existencia: en síntesis, su gesto engañoso es “Mira, yo sufro, por lo tanto soy, existo, participo en el orden positivo del ser”. Lo que está en juego entonces en el fantasma fundamental no es la culpa y/o el placer, sino la existencia misma, y este engaño del fantasma fundamental es precisamente lo que se propone dispersar el acto de “atravesar el fantasma”: al atravesar el fantasma, el sujeto acepta el vacío de su inexistencia.

Un excelente ejemplo lacaniano del engaño masoquista es el del ciudadano de un país en el cual se decapita a quienes digan públicamente que el rey es estúpido; si ese sujeto sueña que le cortan la cabeza, ello no tiene nada que ver con ningún deseo de muerte, etcétera; significa sencillamente que el rey es estúpido: el sufrimiento enmascara el placer de atacar la dignidad del rey...<sup>44</sup> En es-

43. Véase Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, Nueva York, Zone, 1991.

44. En una reseña en otros sentidos crítica de mi primer libro, Jean-Jacques Lecrécé sos-

te caso, el placer y el sufrimiento constituyen claramente una mascarada al servicio del placer, destinada a engañar la censura del superyó. Sin embargo, esta estrategia de engaño, en la cual una escena de dolor y sufrimiento se pone al servicio del placer de engañar al superyó, solo puede funcionar sobre la base de una posición sadomasoquista más central, en la cual el sujeto fantasea estar expuesto a experiencias dolorosas pasivas, de modo que, al margen de cualquier estrategia de engaño, está dispuesto a aceptar *el dolor en sí como fuente de satisfacción libidinal*.<sup>45</sup>

Siguiendo estos lineamientos hay que releer las antiguas ideas clásicas de Laplanche sobre el fantasma primordial de seducción, en el cual coinciden el giro reflexivo hacia adentro, la "fantasmización", la sexualización y el masoquismo: todos estos fenómenos se generan en un solo gesto de "inversión".<sup>46</sup> En su detallado comentario sobre las tres fases de la fantasía "un niño es pegado" descrita por Freud (1: "Mi padre le está pegando al niño que yo odio"; 2: "Yo soy pegado por mi padre"; 3: "Un niño es pegado"), Laplanche insiste en la diferencia crucial entre la primera fase y la segunda: ambas son inconscientes, es decir que representan la génesis secreta de la fase consciente final de la fantasía ("un niño es pegado"); sin embargo, mientras que la primera fase es simplemente el recuerdo reprimido de algún hecho real presenciado por el niño (el padre pegándole a otro hijo), y como tal puede ser recordado en el curso del tratamiento psicoanalítico, la segunda fase es propiamente fantasmática y, por esa misma razón, ha sido objeto de la represión primaria. Esta fase nunca fue imaginada conscientemente, sino forcluida desde el principio (tenemos aquí un caso per-

tivo lo siguiente: "Si él [Žižek] no conoce la filosofía contemporánea, yo [Lecerde] soy el obispo de Ulan Bator". Imaginemos ahora a un seguidor mío que, por su apego a mí, no puede admitir abiertamente, ni siquiera para sí mismo, que ha advertido algunas fallas serias en mi conocimiento de la filosofía contemporánea. Si este discípulo fantaseara con Lecerde vestido como el obispo Ulan Bator, ello significaría sencillamente que considera defectuoso mi conocimiento de la filosofía contemporánea...

45. En una elaboración más detallada se debe distinguir además entre los dos modos del masoquismo clínico: por un lado, el masoquismo "contractual" perverso en sentido propio (es decir, el masoquismo de un sujeto que puede externalizar su fantasía, pasar al acto y realizar su guión masoquista en la interacción real con otro sujeto), y por el otro, el fantaseo masoquista secreto (histórico), incapaz de soportar su actualización (cuando el contenido de ese fantaseo masoquista secreto le es impuesto al sujeto en la realidad, el resultado puede ser catastrófico: puede ir desde la humillación y la vergüenza totales hasta la desintegración de la propia identidad).

46. Véase Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1976. [Ed. cast.: *Vida y muerte en psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.]

fecto de apego apasionado primordial y forcluido al mismo sexo, tema central de Butler); por esta razón, nunca puede ser recordada (es decir, asumida subjetivamente por el sujeto), sino solo reconstruida retroactivamente como lo Real que hay que presuponer a fin de explicar la fase final, consciente, de la fantasía: "lo reprimido no es el recuerdo sino la fantasía derivada de él o que lo subtiende: en este caso, no la escena real en la cual el padre le habría pegado a otro niño, sino la fantasía de ser pegado por el padre".<sup>47</sup>

De modo que es crucial el pasaje desde la agresividad inicial dirigida hacia afuera (la satisfacción hallada en pegarle a otro niño u observar al padre pegándole) a la escena fantasmática forcluida en la cual el sujeto se imagina a sí mismo pegado por el padre. La primera fase desempeña el papel proverbial del "grano de arena", el pequeño trozo de realidad (una escena presenciada en la realidad por el niño) que desencadena la formación fantasmática de una escena de la que se desprenden las coordenadas del apego apasionado primordial. Una vez más, lo reprimido primordialmente y, como tal, inaccesible para siempre a la subjetivización (puesto que la subjetivización en sí se basa en esa represión) es la segunda fase. En el pasaje desde la primera a la segunda fase ocurren varias cosas simultáneamente.

- Como lo subraya el propio Freud, solo en la segunda fase la situación está verdaderamente *sexualizada*: en la fase dos se pasa de la agresividad presexual al "placer en el dolor" verdaderamente sexualizado.
- Esta sexualización es estrictamente consustancial con el gesto reflexivo de la "introyección": en lugar de atacar realmente a otro ser humano, fantaseo al respecto, imagino una escena de sumisión y dolor. En lugar de ser agente en una interacción real, me convierto en observador impasible de una escena "interior" que me fascina.
- Además, en lo que concierne al contenido, esta escena teatraliza una situación en la cual yo asumo la posición pasiva de ser sometido a la humillación y el dolor, o por lo menos la posición de un observador impasible, impotente.

Lo esencial es que estos tres rasgos son estrictamente consustanciales: en su forma más radical, la sexualización *equivale* a la fantasmización, la cual *equivale* a asumir la posición pasiva de la impotencia, la humillación y el dolor:

47. Cita tomada de Jean Laplanche, "Aggressiveness and Sadomasochism", en Margaret A. F. Hanly (comp.), *Essential Papers on Masochism*, Nueva York, New York University Press, 1995. pág. 122.



El proceso de la inversión no debe pensarse solo en el nivel del contenido de la fantasía, sino en el momento mismo de la fantasmaticización. El cambio reflexivo no consiste solo, ni siquiera necesariamente, en dar un contenido reflexivo a la "oración" de la fantasía; consiste también, y por sobre todo, en reflejar la acción, internalizarla, hacerla entrar en uno mismo como fantasía. Fantasear la agresión es volverla contra uno mismo, agredirse uno mismo: ese es el momento del autoerotismo, en el cual se confirma el vínculo indisoluble entre la fantasía como tal, la sexualidad y el inconsciente.<sup>48</sup>

El giro reflexivo no consiste simplemente en una inversión simétrica de la agresividad (destruir/atacar un objeto externo) que la convierta en la agresión de un objeto externo que ataca al sujeto: es el acto de internalizar la pasividad, de imaginar activamente la escena de la propia sumisión impasible. De modo que al fantasear se subvierte la oposición neta entre actividad y pasividad: al internalizar la escena de ser golpeado por otro, me inmovilizo en un doble sentido (en lugar de ser activo en la realidad, asumo la posición pasiva de un observador fascinado que se limita a imaginar/fantasear una escena en la cual participa; dentro del contenido mismo de esta escena, me imagino en una posición pasiva, inmóvil, de humillación y dolor padecidos). Sin embargo, precisamente esta doble pasividad presupone mi participación activa, es decir, la realización de un giro reflexivo mediante el cual, de un modo autoerótico, soy yo mismo, y no un agente externo, quien obstaculiza mi actividad externa, el flujo espontáneo de la energía, y "me domino", reemplazando la actividad real por el estallido del fantaseo. A propósito de su definición de la *pulsión* (en tanto opuesta al instinto), Lacan lo expresó perfectamente al subrayar que la pulsión, siempre y por definición, involucra una posición de "se faire...", de "hacerse...": la pulsión escópica no es una tendencia voyeurista a ver ni la tendencia exhibicionista a ser visto, sino la "voz media", la actitud de "hacerse visible", de obtener satisfacción libidinal sosteniendo activamente la escena de la propia sumisión pasiva. En consecuencia, desde el punto de vista lacaniano, este gesto primordial de fantasmaticización es el lugar de nacimiento y el misterio final de lo que Kant y toda la tradición del idealismo alemán denomina "imaginación trascendental", esa capacidad abismal de la libertad que le permite al sujeto desprenderse de su inmersión en el ámbito que lo rodea.

Más adelante en su obra, Laplanche elabora ese gesto de fantasmaticización reflexiva como una teoría de la escena originaria de seducción en tanto verdadera "escena primordial" del psicoanálisis: un niño presencia con impotencia una escena de interacción sexual, es expuesto a gestos (de los progenitores u otros adultos) que tienen alguna misteriosa connotación sexual impenetrable para él.

48. *Ibid.*

Es en esta brecha donde se originan la sexualidad humana y el inconsciente: en el hecho de que el niño (cada uno de nosotros) es en algún punto un observador impotente, atrapado en alguna situación sexualizada impenetrable para él, que él no puede simbolizar, integrar en el universo del significado (presencia el coito parental, es sometido a caricias maternas que exceden el cuidado necesario, etcétera). Pero, ¿dónde está el inconsciente en todo esto? El inconsciente que encontramos aquí, en esta escena primordial de seducción, es el inconsciente *del adulto (del progenitor)*, no el del niño: cuando un niño recibe caricias maternas adicionales al cuidado, por ejemplo, advierte que la propia madre hace algo que va más allá de aquello de lo cual ella tiene plena conciencia, que ella obtiene del trato cariñoso una satisfacción cuya base está más allá de la captación de la propia mujer. El lema lacaniano según el cual "el inconsciente es el discurso del Otro" debe entonces tomarse literalmente, más allá de las trivialidades habituales (yo no soy el sujeto/amo de mi propio discurso, pues es el gran Otro quien habla a través de mí, y así sucesivamente): el encuentro primordial con el inconsciente es el encuentro con la inconsistencia del Otro, con el hecho de que el Otro (parental) no es en realidad el amo de sus actos y palabras, de que emite señales de las que él mismo no tiene conciencia, de que realiza actos cuyo verdadero contenido libidinal le es inaccesible. Nos sentimos entonces tentados a repetir la famosa máxima de Hegel según la cual los secretos de los egipcios (el significado de sus rituales y monumentos, impenetrables para nuestra mirada occidental moderna) también eran secretos para los propios egipcios. Toda la construcción de la escena de la seducción primordial como sitio originario de la sexualización solo se sostiene si suponemos que esa escena no es impenetrable y enigmática solamente para el niño observador y/o victimizado; lo que desconcierta al niño observador/victimizado es el hecho de que presencia una escena obviamente impenetrable también para los adultos activos que la protagonizan, el hecho de que tampoco ellos "saben lo que están haciendo".

Esta constelación nos permite asimismo echar una nueva luz sobre la afirmación de Lacan (ya mencionada) en cuanto a que "no hay relación sexual": si el enigma y la confusión estuvieran solo del lado del niño, en su (mala) percepción como algo misterioso de lo que, para los propios progenitores, es una actividad totalmente natural y no problemática, entonces, decimos, habría sin duda una relación sexual "normal". Pero la frase trillada según la cual "en la profundidad de todo adulto sigue viviendo un niño" no carece de fundamento si se la entiende adecuadamente, en el sentido de que incluso cuando los proverbiales dos adultos consintientes participan en una relación sexual "normal y sana" en la privacidad de su dormitorio, nunca están totalmente solos, hay siempre una *mirada de niño* fantasmaticizada que los observa, una mirada (por lo general internalizada) en razón de la cual su actividad es en última instancia impenetrable para

ellos mismos. O (para decirlo de otro modo) lo crucial de la escena de la seducción primordial no es que los adultos le inflijan al niño una exhibición del goce de ellos, perturbando el frágil equilibrio de la criatura, sino que la mirada del niño está incluida, abarcada, desde el principio mismo, en la situación de la sexualidad parental adulta, como en la parábola kafkiana de las Puertas de la Ley: así como el personaje descubre al final que la escena de la entrada majestuosa al palacio de la Ley solo estaba destinada a su mirada, la exhibición sexual parental, lejos de perturbar involuntariamente el equilibrio del niño, en cierto sentido “solo está allí para la mirada del niño”. La fantasía paradisíaca fundamental, ¿no es la de ver a los padres copulando frente a su hijo, quien los observa y hace comentarios? Tenemos entonces una estructura temporal circular: hay sexualidad no solo a causa de una brecha entre la sexualidad adulta y la mirada no preparada del niño, traumatizada por la exhibición de esa sexualidad, sino porque esa perplejidad del niño continúa sosteniendo la actividad sexual adulta.<sup>49</sup> Esta paradoja explica también el punto ciego del tema del acoso sexual: *no hay sexo sin algún elemento de “acoso”* (de la mirada perpleja, violentamente conmovida, traumatizada, por el carácter ominoso de lo que está sucediendo). La protesta contra el acoso sexual, contra el sexo impuesto de modo violento, es entonces, en última instancia, *la protesta contra el sexo como tal*: si sustraemos del interjuego sexual su carácter penosamente traumático, sencillamente lo que resta ya no es sexual. El sexo “maduro” entre los proverbiales adultos consintientes, el sexo privado del elemento traumático de la imposición que conmovió, está *desesexualizado* por definición, es un acoplamiento mecánico.

Recuerdo de mi juventud algunas canciones obscenas que los niños de cinco años solían recitarse entre sí, canciones sobre ridículas hazañas sexuales cuyo héroe era un mítico vaquero anónimo. Una de esas canciones (que, por supuesto, solo riman en esloveno) decía lo siguiente: “El vaquero sin sombrero/ está jodiendo a una mujer detrás de un árbol./ Pero, cuando ella trata de escaparse y correr/ por un momento él le ve el culo desnudo”. El encanto (si así podemos llamarlo) de esta canción infantil reside en el hecho de que, desde su perspectiva, el acto de la copulación no tiene nada especialmente excitante; lo verdaderamente excitante es el breve momento durante el cual se ve el trasero desnudo de

49. Esta constelación, ¿no proporciona asimismo la matriz elemental de la problemática de la *predestinación* (religiosa)? Cuando el niño se pregunta “por qué nací, por qué me quisieron”, no queda satisfecho si nos limitamos a responderle: “Porque te amábamos y queríamos tenerte”. ¿Cómo podrían haberme amado mis padres cuando yo aún no existía? ¿Tuvieron entonces que amarme (u odiarme: en síntesis, predestinar mi suerte) y después crearme, así como el Dios protestante decide el destino de un ser humano antes de su nacimiento?

la mujer...<sup>50</sup> Por supuesto, yo sostengo que esta canción infantil está básicamente en lo cierto: contrariamente a la opinión usual, que describe la cópula como el momento más excitante, como el clímax de la actividad sexual, debemos insistir en que, para que el sujeto se excite en primer lugar, y pueda realizar la cópula, es preciso que algún elemento “parcial” particular lo fascine (a él o a ella): en el caso de esta canción, se trata de la breve mirada al trasero desnudo. “No hay relación sexual” significa también que no hay ninguna representación directa del acto de la cópula que pueda excitarnos de inmediato, y que la sexualidad debe ser sostenida por goces parciales (una breve mirada aquí, un toque o un apretón allá). Una crítica obvia observaría que *es el niño* quien no tiene ninguna representación adecuada de la cópula en sí (es decir que su horizonte de la sexualidad se limita a experiencias tales como ver el trasero de otra persona); una vez más, la respuesta es que en cierto nivel fantasmático seguimos siendo niños y nunca crecemos, en la medida en que para una persona verdaderamente crecida y madura habría una relación sexual: es decir, en la medida en que ella o él podrían copular “directamente”, sin el sostén fantasmático de alguna escena que involucre un objeto parcial.<sup>51</sup>

El caso supremo de este rasgo particular que sostiene la relación sexual imposible es el pelo rubio rizado en la película *Vértigo* de Hitchcock. Cuando, en

50. Incidentalmente, ¿por qué el vaquero *no lleva sombrero*? Aparte del hecho de que, en esloveno, “sin sombrero” rima con “está jodiendo”, podríamos proponer como razón de este rasgo enigmático el hecho de que, en la perspectiva de los niños varones, el coito es una actividad no viril, servil, en la cual uno se humilla al “servir” a la mujer, y la falta de sombrero señalaba precisamente ese aspecto humillante, la pérdida de la dignidad masculina. Ver el trasero de la mujer se consideraba entonces una especie de venganza por la humillación a la que ella había sometido al hombre: le tocaba el turno de pagar por haberlo seducido...

51. Esta rápida mirada al trasero desnudo, que hay que interpretar exactamente del mismo modo que en el célebre ejemplo del “brillo en la nariz” incluido por Freud en su artículo sobre el fetichismo, nos dice dónde reside el error del perverso fetichista: es correlativo del error de la posición heterosexual habitual, que descarta los objetos parciales como meros elementos del juego previo, anterior a la “cosa real” (el acto sexual en sí). A partir de la comprensión correcta de que no hay ninguna relación sexual (directa), de que todo lo que tenemos como soporte de nuestro goce son objetos parciales fetichistas que llenan el vacío de la relación sexual imposible, el fetichista extrae la conclusión errónea de que esos objetos parciales son directamente “la cosa en sí”, que podemos liberarnos de la referencia al acto sexual imposible y atenernos a los objetos parciales. La solución consiste entonces en mantener la tensión entre el vacío de la relación sexual y los objetos parciales que sostienen nuestro goce: aunque no tenemos más que esos objetos/escenas parciales, ellos se basan en la tensión con el acto sexual ausente: presuponen la referencia al vacío del acto (imposible).

la escena de amor del final de la película, Scottie abraza apasionadamente a Judy, convertida de nuevo en la extinta Madelaine, durante su famoso beso de trescientos sesenta grados, él deja de besarla el tiempo suficiente como para mirar furtivamente su nuevo pelo rubio, asegurándose de que subsiste ese rasgo particular que hace de ella el objeto del deseo... Hay aquí una oposición entre el torbellino que amenaza tragarse a Scottie (el "vértigo" del título, la Cosa mortal) y el rizo de cabello rubio que imita el vértigo de la Cosa, pero en una forma miniaturizada, domesticada. El rizo es el *objet petit a* que condensa la Cosa imposible-mortal, sirve como su sustituto y de tal modo nos permite mantener una relación vivible con ella, sin que nos trague.

La película de Orson Welles titulada *Historia inmortal* (*The Immortal Story*), basada en una novela de Karen Blixen, resulta interesante no solo porque se centra en la relación ambigua entre el mito y la realidad: el comerciante rico y viejo quiere dar vida al relato mítico de los marineros, acerca, precisamente, del esposo rico y viejo que le paga a un marinero joven para que pase la noche con su joven esposa y le procure un heredero. El comerciante, por así decirlo, quiere cerrar la brecha entre el mito y la realidad, es decir producir un marinero que finalmente pueda narrar ese relato mítico como algo que le sucedió realmente (el intento, por supuesto, fracasa: el marinero declara que por ninguna cantidad de dinero le contará a nadie lo que le ha sucedido). Más interesante aun es la escenificación fantasmática de la relación sexual: detrás de una cortina semitransparente, en un lecho iluminado a pleno, la pareja hace el amor, mientras el viejo comerciante permanece semioculto en un armario profundo, en la oscuridad, y alcanza a oír los sonidos del acto. Tenemos aquí la "tercera mirada" como garantía final de la relación sexual. Es decir que la presencia del testigo silencioso que escucha mientras la pareja hace el amor es lo que transustancializa el encuentro entre un marinero pagado y una prostituta envejecida, convirtiéndolo en un acontecimiento mítico que trasciende sus condiciones materiales. En otras palabras, el milagro no consiste en que los dos amantes trasciendan de algún modo su situación miserable en la vida real, en que olviden las condiciones ridículas de su encuentro, se sumerjan cada uno en el otro y de tal modo produzcan un auténtico encuentro amoroso; ellos logran transustanciar su situación miserable y convertirla en un auténtico encuentro amoroso precisamente porque saben que están actuando para un testigo silencioso, saben que están "realizando un mito": se comportan como si ya no fueran personas reales miserables, sino actores/agentes en el sueño de otra persona. El testigo silencioso, lejos de entrometerse en la situación íntima y malograrla, es el elemento constitutivo clave. Se interpreta habitualmente que la simple y austera *Historia inmortal* constituye el ejercicio fundamental de autorreflexión de Welles; se dice que el anciano comerciante que monta la escena de la relación sexual (interpretado, por supuesto,

por el propio Welles) es el representante obvio de Welles como director; sin embargo, quizá este cliché deba invertirse, quizá se deba considerar que el anciano comerciante que observa la escena representa al espectador.

Sin embargo, en este punto es crucial la diferencia entre Lacan y Laplanche. Para Laplanche, la pulsión es consustancial de la fantasía: el giro reflexivo de la internalización fantasmática es precisamente lo que convierte el instinto en pulsión; para Lacan, por el contrario, hay una pulsión más allá de la fantasía. ¿Qué significa esta pulsión que está más allá de las fantasías? Tal vez otra diferencia nos permita echar alguna luz sobre este punto clave: se podría sostener que, también para Lacan, el "lugar de nacimiento" del psicoanálisis es la experiencia traumática infantil con el "punto ciego" impenetrable del goce del Otro, que perturba la calma de la homeostasis psíquica del niño, pero Lacan determina la fantasía como una respuesta al enigma de ese "punto ciego" (designado, en el grafo del deseo, por la pregunta *Che vuoi?*: ¿qué quiere el Otro de mí, qué soy yo (como objeto) para el Otro, para su deseo?)<sup>52</sup> La pulsión prefantasmática designaría entonces la posición de exponerse al punto ciego del enigma del Otro sin llenarlo con una respuesta fantasmática... De modo que para Lacan la fantasía es una formación defensiva mínima, una estrategia para eludir... ¿qué?

Aquí debemos volver al concepto freudiano de la *Hilflosigkeit* (desamparo/zozobra) original del niño. El primer rasgo que hay que observar es que esa "zozobra" abarca dos niveles conectados pero diferentes: el desamparo puramente orgánico (la incapacidad del niño pequeño para sobrevivir, para satisfacer sus necesidades más elementales sin la ayuda del progenitor), y también la perplejidad traumática que se produce cuando el niño es arrojado a la posición de testigo desvalido del interjuego sexual entre sus progenitores u otros adultos, o entre un adulto o algunos adultos y él mismo: el niño está desamparado, no tiene "mapa cognitivo" frente al enigma del goce del Otro, es incapaz de simbolizar los misteriosos gestos e insinuaciones sexuales que presencia. Para "convertirse en un ser humano" es esencial que se superpongan los dos niveles, es esencial la sexualización implícita del modo como los progenitores satisfacen las necesidades corporales del niño (por ejemplo, al alimentarlo la madre acaricia más de lo estrictamente necesario, y la criatura detecta en ese exceso el misterio del goce sexual).

De modo que, volviendo a Butler, la pregunta fundamental tiene que ver con el *status* filosófico de esta *Hilflosigkeit* originaria y constitutiva: ¿no es otro nombre de la brecha del *des-apego* primordial que desencadena la necesidad de un apego apasionado primordial fantasmático? En otras palabras, ¿no es posible

52. Véase Jacques Lacan, "The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire", en *Écrits: A Selection*, Nueva York, Norton, 1977.

invertir la perspectiva y concebir el obstáculo que impide el pleno ajuste del infante con su ambiente, el obstáculo de su "dislocación" original, también en su aspecto positivo, como otro nombre del mismo abismo de libertad, del gesto de "desconectarse" que libera al sujeto de su inmersión directa en el ambiente? O (para decirlo de otro modo): es cierto, el sujeto, por así decirlo, es chantajeado y llevado a someterse pasivamente a alguna forma de apego apasionado primordial, puesto que fuera de él sencillamente no existe. Sin embargo, esta inexistencia no es directamente una ausencia de existencia, sino una cierta brecha o vacío en el orden del ser que *es* el sujeto mismo. La necesidad de que el apego apasionado proporcione un mínimo de ser implica que ya está allí el sujeto en cuanto "negatividad abstracta" (el gesto primordial de des-apego respecto de su ambiente). La fantasía es entonces una formación defensiva contra el abismo primordial del des-apego, de la pérdida del (apoyo en el) ser, que *es* el propio sujeto. Entonces, en este punto preciso, hay que suplementar a Butler: la emergencia del sujeto no equivale estrictamente a la sujeción (en el sentido de apego apasionado, de sumisión a alguna figura del Otro), puesto que para que se produzca ese apego apasionado ya debe estar allí la brecha que *es* el sujeto. Solo si esta brecha ya está allí podemos explicar la posibilidad de que el sujeto se susstraiga al poder del fantasma fundamental.

También se podría vincular esta oposición entre el apego y el desapego con la antigua oposición metapsicológica freudiana de la pulsión de vida y la pulsión de muerte: en *El yo y el ello* el propio Freud la define como la oposición entre las fuerzas de ligazón/unidad y las fuerzas de desligazón/desunión. El des-apego es entonces la pulsión de muerte en su aspecto más puro, el gesto de "descarrilamiento" ontológico que disloca el orden del ser, el gesto de des-investidura, de contracción/repliegue respecto del ser inmerso en el mundo, y el apego primordial es la contrarreplica a ese gesto negativo. En última instancia, esa tendencia negativa a la disolución no es más que la propia *libido*: lo que disloca al (futuro) sujeto no es otra cosa que el encuentro traumático con el goce.<sup>53</sup>

A propósito de esta brecha primordial, habría que evitar la tentación de con-

53. Sería también muy productivo vincular la *Hilfflosigkeit* freudiana con la idea kantiana de lo sublime, en especial lo sublime dinámico, que expresa algo así como la escena kantiana de la seducción primordial, la escena de un hombre reducido a la condición de partícula de polvo con la que juegan los enormes poderes de la naturaleza, pero un hombre que observa ese espectáculo fascinante con la seguridad de una cierta distancia, y por lo tanto disfrutándolo como observador pasivo. ¿No surge esta satisfacción del hecho de que me observo reducido a la condición de impotente partícula de polvo, de que me veo reducido a la condición de elemento desamparado, abrumado por fuerzas gigantescas que están más allá de mi comprensión?

cebirla como efecto de la intervención de la ley o prohibición paterna que perturba a la diada incestuosa del niño y su madre, obligándolo a entrar en la dimensión de la castración/distancia simbólica: la brecha, la experiencia del "cuerpo fragmentado" es primordial, y resulta de la pulsión de muerte, de la intrusión de algún goce excesivo/traumático que trastorna el equilibrio suave del principio de placer; la ley paterna (al igual que la identificación imaginaria con la imagen especular) constituye un intento de domesticar/estabilizar esa brecha. No hay que olvidar nunca que, para Lacan, la ley edípica paterna está en última instancia *al servicio del principio de placer*: es la agencia de la pacificación-normalización que, lejos de trastornar el equilibrio del placer, "estabiliza lo imposible", generando las condiciones mínimas para la coexistencia tolerable de los sujetos. (Las interpretaciones erróneas de este tipo nutren la tentación de redactar una introducción negativa a Lacan, tomando como punto de partida un estereotipo falso acerca de él, y describiendo a continuación su posición real como rectificación de ese estereotipo. Además del ya mencionado cliché sobre la ley paterna como agencia que introduce la brecha, tenemos otros por el estilo: el carretel del juego del *Fort-Da* como significante de la presencia/ausencia de la madre, la "palabra vacía" como parloteo inauténtico, el goce femenino como abismo místico que está más allá del dominio simbólico, la mirada como mirada del sujeto varón que confina a la mujer en el papel de objeto del hombre, etcétera.)

#### DEL DESEO A LA PULSIÓN: IDA Y VUELTA

Nuestras observaciones críticas sobre Butler se basan en una coincidencia total con su idea básica acerca del vínculo profundo (incluso la identidad fundamental) que existe entre los dos aspectos o modos de la reflexividad: la reflexividad en el sentido filosófico estricto de autorrelación negativa, constitutiva de la subjetividad en la tradición del idealismo alemán desde Kant hasta Hegel (el hecho subrayado sobre todo por Robert Pippin, entre otros intérpretes recientes en su relacionamiento con el Otro, el sujeto desde siempre se relaciona consigo mismo, es decir que la conciencia es siempre-ya autoconciencia), y la reflexividad en el sentido psicoanalítico de giro reflexivo que define el gesto de la represión primaria (la inversión de la regulación del deseo en deseo de regulación, etcétera).<sup>54</sup> Este giro reflexivo es ya claramente discernible en lo que puede sos-

54. Este tema de la reflexividad ya aparecía anunciado y formulado en el primer libro de Butler, su excelente ensayo sobre Hegel titulado *Subjects of Desire* (Nueva York, Columbia University Press, 1987).

tenerse que es el paradigma narrativo de la defensa contra el goce excesivo, el de Ulises que encuentra a las Sirenas, antes de lo cual les ordena a sus marineros: "Atadme fuerte con lazos que duelan, mantenedme erguido contra el mástil, con las cuerdas atadas alrededor, y si os suplico e imploro que me liberéis, amarradme firmemente con más cuerdas".<sup>55</sup> La orden de "atadme fuerte con lazos que duelan" es claramente excesiva en esa situación: una cosa es atarse como defensa contra el goce excesivo del canto de las Sirenas, y otra atarse como fuente de satisfacción crótica.

No obstante, esta reflexividad asume diferentes modalidades, no solo según se trate de filosofía o psicoanálisis, sino también en el seno del propio psicoanálisis: la reflexividad de *la pulsión* en la que nos hemos centrado en este capítulo no es igual a la reflexividad histérica del *deseo* que examinamos en el capítulo 2 (es decir, el hecho de que la histeria se defina como la inversión de la imposibilidad de satisfacer el deseo, que se convierte en el deseo de mantenerse insatisfecho, etcétera). ¿De qué modo se relacionan estas dos reflexividades? Tenemos aquí la oposición entre la perversión y la histeria: si el deseo como tal es histérico, como tal la pulsión es perversa. Es decir que la histeria y la perversión están atrapadas en una especie de círculo mortal en el que cada una de ellas puede ser concebida como reacción a la otra, que es su opuesta. La pulsión define los parámetros masoquistas del apego apasionado primordial, del fantasma fundamental que le garantiza al sujeto un mínimo de ser; la subjetividad propiamente dicha emerge entonces a través de la renegación histérica de ese apego apasionado primordial, a través de la negativa del sujeto a asumir la posición de objeto-instrumento del goce del Otro: el sujeto histérico cuestiona incesantemente su posición (su pregunta básica es "¿qué soy yo para el Otro, por qué soy lo que el Otro dice que soy?"). De modo que el deseo histérico puede pensarse como la renegación del fantasma fundamental que hace suyo el perverso, y la perversión en sí (asumir la posición de objeto-instrumento del goce del Otro) se puede concebir como una huida hacia la autoobjetivación que me permite evitar el atoladero de la incertidumbre radical acerca de lo que soy como objeto: por definición, el perverso *sabe* lo que es para el Otro como objeto.

El deseo y la pulsión se oponen claramente en su modo de relacionarse con el goce. Para Lacan, el goce presenta el problema de que no solo es inalcanzable, desde siempre perdido, de que se sustrae para siempre a nuestra captación, sino que, incluso más, *nunca podemos liberarnos de él*, su mancha subsiste por siempre. De esto se trata en el concepto lacaniano del goce excedente: la renun-

55. *The Odyssey of Homer*, XII, 160-164, traducción de Richmond Lattimore, Nueva York, Harper, 1991.

cia misma al goce genera un resto/excedente de goce. El deseo representa una economía en la cual cualquiera de los objetos que alcanzamos "no es nunca eso", la "Cosa Real", la Cosa que el sujeto intenta eternamente conseguir pero que lo elude una y otra vez, mientras que la pulsión representa la economía opuesta, dentro de la cual la mancha del goce siempre acompaña nuestros actos. Esto explica también la diferencia entre la reflexividad de la pulsión y la reflexividad del deseo: el deseo desea reflexivamente su propia satisfacción, la posposición del encuentro con el goce; la fórmula básica de la reflexividad del deseo es convertir la imposibilidad de satisfacerlo en el deseo de no-satisfacción; la pulsión, por el contrario, encuentra su satisfacción (es decir, se macula con la mancha de la satisfacción) en el movimiento mismo destinado a reprimir esa satisfacción.

¿Qué es entonces la pulsión, sobre todo en su forma más radical, la de pulsión de muerte? Una mirada a los héroes wagnerianos puede brindarnos en este punto alguna ayuda: desde el primer caso paradigmático, el del Holandés Errante, a todos ellos los posee una pasión incondicional por la muerte, por encontrar la paz y la redención finales en la muerte. Su problema consiste en que, en algún momento del pasado, han cometido alguna fechoría inconfesable, de modo que están condenados a pagar por ella, no con la muerte, sino con una vida de eterno sufrimiento, de errancia desamparada, incapaces de cumplir con su función simbólica. ¿Dónde está aquí la pulsión de muerte? *No reside* en el anhelo de morir, de encontrar paz en la muerte: la pulsión de muerte, por el contrario, *es lo opuesto de morir*, es el nombre de la vida eterna "sin muerte", el nombre del destino horrible de estar atrapado en el interminable ciclo repetitivo de la errancia con culpa y dolor. El final de la vida del héroe wagneriano (la muerte del Holandés, de Wotan, de Tristán, de Amfortas) es por lo tanto el momento de su liberación de las garras de la pulsión de muerte. En el acto III, Tristán no desespera por miedo a la muerte, sino por el hecho de que, sin Isolda, él *no puede morir* y queda condenado al anhelo eterno; aguarda ansiosamente la llegada de la mujer para poder morir. La perspectiva que teme no es la de morir sin Isolda (la queja habitual de una amante) sino la de una vida interminable sin ella...

Esto nos proporciona una clave del canto wagneriano paradigmático: precisamente, la *queja (Klage)* del héroe, que expresa su horror ante la condena a una vida de eterno sufrimiento, a vagar o vivir como un monstruo "sin muerte", anhelante de la paz del cementerio (esto desde el primer ejemplo, el gran monólogo introductorio del Holandés, hasta el lamento de Tristán agonizante y las dos grandes quejas del sufriente Amfortas). Aunque no hay ninguna gran queja de Wotan, las palabras con las que lo despiden Brunilda ("*Rube, rube, du Gott!*") apuntan en la misma dirección: cuando el oro vuelve al Rin, finalmente Wotan puede morir en paz. El comentario habitual que subraya la supuesta contradic-

ción en la trama de *El anillo* (¿por qué mueren los dioses, aunque la deuda ha sido saldada, es decir, el oro ha vuelto al Rin? ¿no era esta deuda impaga la causa de la caída de los dioses?) es errónea: la deuda impaga que *le impide* morir a Wotan, el “pecado original”, es haber perturbado el equilibrio natural, y Wotan solo puede morir y encontrar la paz después de haber saldado *esta* deuda. Advertimos también la razón de que Tannhäuser y Lohengrin no sean verdaderas óperas wagnerianas:<sup>56</sup> les falta un verdadero héroe wagneriano. Tannhäuser es “demasiado común”, está sencillamente dividido entre el amor espiritual puro (a Elisabeth) y el excedente de goce erótico terrenal (que ha encontrado en Venus), incapaz de renunciar a los placeres terrenales aunque anhela desembarazarse de ellos. Lohengrin, por el contrario, es “demasiado celestial”, una criatura divina (un artista) que anhela vivir como un mortal común con una mujer fiel que confíe absolutamente en él. Ninguno de estos dos personajes está en la posición de un verdadero héroe wagneriano, condenado a una existencia “sin muerte” de sufrimiento eterno.<sup>57</sup>

De modo que los héroes wagnerianos sienten vértigo ante la muerte, pero en un sentido kierkegaardiano. Con esta concepción, Kierkegaard invierte la desesperación común del individuo dividido entre la certidumbre de que la muerte es el final, de que no hay ningún Más Allá de vida eterna, y por otro lado el deseo inextinguible de creer que la muerte no es lo último, que hay otra vida, con su promesa de redención y beatitud eterna. Para Kierkegaard, la náusea o el vértigo ante la muerte involucra la paradoja opuesta del sujeto que sabe que la muerte no es el final, que sabe que tiene un alma inmortal, pero no puede enfrentar las exigencias exorbitantes de ese hecho (debe abandonar los vanos placeres estéticos y trabajar por su salvación), de modo que quiere desesperadamente creer

que la muerte es el final, que no hay ninguna exigencia divina incondicional pesando sobre él... De modo que estamos ante un individuo que quiere desesperadamente morir, desaparecer para siempre, pero sabe que no puede hacerlo, pues está condenado a la vida eterna: la inmortalidad, y no la muerte, es su horror fundamental. En un sentido, esta inversión es análoga a la que acabamos de mencionar, al pasaje laciano desde el deseo a la pulsión: el deseo anhela desesperadamente alcanzar el goce, el objeto fundamental que siempre lo elude, mientras que la pulsión, por el contrario, supone la imposibilidad opuesta: no la imposibilidad de obtener el goce, sino la imposibilidad de *liberarse de él*.

La lección de la pulsión es que *estamos condenados al goce*: hagamos lo que hagamos, siempre tendrá adherido el goce; nunca nos liberaremos de él; incluso en nuestros esfuerzos más enérgicos tendientes a renunciar al goce, esos mismos esfuerzos quedan contaminados por el goce (como en el caso del asceta que experimenta un goce perverso al flagelarse). Y la perspectiva de la tecnología genética contemporánea parece involucrar un horror kierkegaardiano homólogo: plantea la posibilidad, no de la muerte, sino de la inmortalidad. Lo que hace que las manipulaciones genéticas sean tan ominosas no deriva del hecho de que finalmente será posible objetivar totalmente nuestra existencia (en el genoma enfrentaré la fórmula de lo que “soy objetivamente”; un genoma funcionará como la versión definitiva de la antigua fórmula mística hindú “*Tat tvam asi*”, “Tú eres eso”), sino también de que, en cierto sentido, nos volveremos inmortales e indestructibles, interminablemente reproducibles, con nuestros dobles multiplicándose alrededor nuestro gracias a la clonación.<sup>58</sup> Una vez más, este es el dominio de las pulsiones, de la inmortalidad asexual por medio de la clonación repetitiva interminable. De modo que lo esencial es oponer la clonación genética a la reproducción sexual: la clonación genética señala el final de la diferencia sexual como lo real/imposible que estructura nuestras vidas y, como tal, marca también el final

56. Véase Michael Tanner, *Wagner*, Londres, Flamingo, 1997.

57. Aquí podemos trazar una oposición adicional entre dos lamentos agónicos wagnerianos: el de Tristán y el de Amfortas en *Parsifal*. Esta oposición supone una relación diferente con la triangulación edípica. Tristán reproduce la situación edípica corriente (el robo de Isolda, una mujer que pertenece a otro hombre, a la figura paterna del rey Mark), mientras que (como lo ha señalado Claude Lévi-Strauss), la estructura subyacente de *Parsifal* es antiédipica, inversa al Edipo. En *Parsifal*, quien lanza el lamento es la figura *paterna* de Amfortas, finalmente liberado por Parsifal. En *Tristán* el digno Mark finalmente le perdona a Tristán su pasión transgresora, mientras que en *Parsifal* el joven protagonista “asexual”, ese “puro tonto”, libera al paternal Amfortas de las penosas consecuencias de su pecado (dejándose seducir por Kundry). Esta inversión, este desplazamiento de la mancha de la transgresión desde el hijo al padre es lo que hace de *Parsifal* una obra de arte propiamente *moderna*, que deja atrás la problemática edípica tradicional del hijo que transgrede la prohibición paterna, que se rebela contra la autoridad del padre.

58. En el nivel mucho más modesto de la vida cotidiana, a menudo tropiezan con el mismo error quienes trabajan con computadoras: lo horrible no es entonces que, debido a un virus o al mal funcionamiento, podamos perder o borrar inadvertidamente los resultados de horas o días de trabajo, sino también la circunstancia opuesta: en cuanto hemos escrito algo y queda registrado en la computadora, resulta prácticamente imposible borrarlo. Como se sabe, aunque apliquemos la función “borrar” el texto queda en la máquina, solo que no en la pantalla. Por esa razón las computadoras tienen la función *Undelete*, que nos permite recuperar un texto borrado por error. Una simple computadora contiene entonces una especie de dominio espectral de “muertos no-muertos”, textos borrados que sin embargo siguen llevando una existencia de sombras “entre dos muertes”, borrados oficialmente pero subsistentes allí, aguardando que se los recupere. Este es el horror fundamental del universo digital: en él todo queda inscrito para siempre; es prácticamente imposible desembarazarse de un texto, borrarlo...

del universo simbólico en el cual moramos como seres-de-lenguaje mortales, finitos. Esta idea de una existencia espectral sin muerte nos permite asimismo explicar la paradoja fundamental de la pulsión de muerte freudiano/laciana: igual que la náusea kierkegaardiana ante la muerte, la pulsión de muerte no es la marca de la finitud humana, sino lo opuesto, el nombre de la "vida (espectral) eterna", el signo de una dimensión de la existencia humana que persiste para siempre, más allá de nuestra muerte física, y de la cual nunca podemos liberarnos.

Advertimos ahora en qué preciso sentido Lacan debe oponerse a Heidegger: para Lacan, la pulsión de muerte es el nombre freudiano definitivo de la dimensión que la metafísica tradicional designaba como "inmortalidad": un impulso, un "empuje" que persiste más allá del ciclo (biológico) de la generación y la corrupción, más allá del "destino de toda carne". En otras palabras, en la expresión "pulsión de muerte" el concepto de "muerte" funciona exactamente como "beimlich" en el "unheimlich" freudiano, como coincidente con su negación: se llama "pulsión de muerte" a la dimensión de lo que en los relatos de horror aparece como "muerto no muerto", una vida extraña, inmortal, indestructible, que persiste más allá de la muerte. Esta es la "infinitud" compatible con el edificio teórico laciano: no la "espuria infinitud (mala)" de la lucha interminable por alcanzar la meta o el ideal finales que por siempre se sustraen a nosotros, sino una infinitud *incluso peor* de goce que persiste por siempre, puesto que nunca podremos desembarazarnos de ella. La respuesta de Lacan a la "infinitud mala" no es entonces la afirmación idealista pseudohegeliana de una verdadera infinitud positiva de la idea, sino un gesto de "de mal en peor": la afirmación de la infinitud *incluso peor* de un "resto indivisible" de goce que siempre se adhiere a todo lo que hacemos...

¿Cuál es la relación entre la diferencia sexual y esta pulsión "sin muerte"? Jacques-Alain Miller<sup>59</sup> intenta introducir la diferencia sexual en la conclusión del tratamiento psicoanalítico: las mujeres no están tan plenamente identificadas con su fantasía, "no todo" su ser está atrapado en ella; por esta razón les resulta más fácil distanciarse del fantasma, atravesarlo, mientras que los hombres, como regla, enfrentan un núcleo fantasmático condensado, un "síntoma fundamental", la fórmula básica del goce a la que no saben renunciar, de modo que todo lo que pueden hacer es aceptarla como una necesidad impuesta. En síntesis, el "atravesamiento del fantasma" es concebido como femenino, y la "identificación con el síntoma", como masculina.<sup>60</sup>

59. Véase Jacques-Alain Miller, "Des semblants dans la relation entre les sexes", *La Cause freudienne*, n° 36, París, 1997, págs. 7-15.

60. Miller parece renunciar aquí a la idea del síntoma como *sinthome*, el nudo de goce que

Miller aborda la tensión irresuelta entre el deseo y la pulsión, una tensión discernible en esta solución, en otra de sus conferencias, "*Le monologue de l'apparole*",<sup>61</sup> centrada en una oscura afirmación de Lacan: "*le pas-de-dialogue a sa limite dans l'interprétation, par où s'assure le réel*". Miller interpreta esta "falta de diálogo" como *l'apparole*, la palabra que funciona como aparato de goce, y ya no como medio para comunicar algún significado; *l'apparole* no involucra la intersubjetividad, ni siquiera como el Otro vacío que está presente cuando hablamos en un monólogo interior, tratando de aclarar nuestros pensamientos; tampoco como el *jouis-sense* de herir al Otro en el núcleo de su ser, por ejemplo con palabras injuriosas. *L'apparole* involucra una afirmación del goce de la palabra vacía (carente de significado), una afirmación radicalmente encerrada en sí misma. En síntesis, *l'apparole* es a *la parole* lo que *lalangue* es a *la langage*.)

*L'apparole* es un circuito idiota feliz del aparato que produce goce, pero ¿no es precisamente esta la definición de *pulsión*? ¿De qué modo, entonces, la interpretación limita este circuito encerrado en sí mismo, introduciendo la dimensión de lo Real? Lo Real es en este caso lo imposible, la imposibilidad de la relación sexual: el parloteo feliz de *l'apparole* es asexual; como tal, no involucra ninguna experiencia de lo Real en cuanto imposible, es decir, no involucra ninguna experiencia de algún límite traumático intrínseco. La interpretación debe entonces "atemperar" al sujeto con respecto a su inmersión beatífica en el parloteo de *Papparole*, y obligarlo a confrontar lo Real imposible de la condición humana. La interpretación no es entonces concebida como ilimitada/infinita ("siempre hay un nuevo modo de leer un texto") sino, por el contrario, como el gesto mismo de introducir *un límite* al juego irrestricto de *Papparole*... El problema de esta interpretación es que identifica *l'apparole* con el reino irrestricto del principio de placer, que excluye la dimensión de lo Real. Pero en este caso *l'apparole* no podría identificarse con la pulsión, puesto que la pulsión involucra lo Real de la compulsión a repetir, que está por definición "más allá del principio de placer".

El problema con el que lucha Miller es el central del último Lacan: después de penetrar debajo del complejo (edípico) de la ley y el deseo, del deseo fundado en la prohibición, hasta el "continente negro" de la pulsión y su satisfacción en el circuito repetido del goce, ¿cómo hemos de (re)introducir un límite, *retornan-*

está *más allá* de la fantasía, que persiste incluso cuando el sujeto atraviesa su fantasma fundamental; Miller parece reducir el síntoma a la condición de núcleo fantasmático condensado que regula el acceso al goce.

61. Jacques-Alain Miller, "Le monologue de l'apparole", *La Cause freudienne*, n° 3, París, 1996, págs. 7-18.

do de tal modo al dominio de la ley/prohibición, de la comunicación y del significado? La única solución consistente es que *l'apparole* (la versión lacaniana del narcisismo primario anterior a la introducción de la ley simbólica) no sea "primordial", que haya algo que la preceda (por lo menos lógicamente). Esto es precisamente lo que hemos denominado la violencia de la imaginación presintética, que *no debe* identificarse con el circuito beatífico de la pulsión autosatisfecha. Este circuito de la pulsión es la matriz fundamental de la *autoafección*, de la circulación autoafectiva (el propio Lacan piensa en labios que se besan a sí mismos como figura perfecta de la pulsión; su fórmula de la pulsión ("*se faire...*") evoca ya la autoafección; por otro lado, la imaginación presintética es lo opuesto de la autoafección: representa una especie de *big bang* ontológico, la violencia primordial de irrumpir desde la inmersión y el encierro, haciendo estallar el circuito cerrado, desgarrando cualquier unidad de la vida en la multiplicidad flotante de objetos parciales espectrales y monstruosos.

Incluso en la posición del propio Lacan acerca de este punto encontramos ambigüedades. Su actitud "oficial" está ejemplificada del mejor modo en el texto breve pero esencial incluido al final de sus *Escritos*, "Del *Trieb* de Freud y el deseo del psicoanalista":<sup>62</sup> ¿qué tiene que hacer el analizante cuando llega al final de la cura analítica, es decir, cuando "regresa" desde el deseo (sostenido por el fantasma) a la pulsión? ¿Tiene que abandonarse al circuito cerrado de la pulsión? Diferentes tradiciones místicas y filosóficas, desde el misticismo cristiano hasta Nietzsche, parecen propugnar este camino: aceptar el circuito del "eterno retorno de lo mismo", encontrar la satisfacción, no en alcanzar una meta, sino en la senda que lleva a ella, es decir, encontrar la satisfacción en no alcanzar la meta una y otra vez... Pero Lacan insiste en que "atravesar el fantasma" no es estrictamente lo mismo que pasar de la pulsión al deseo: hay un deseo que subsiste incluso después de que hayamos atravesado nuestro fantasma fundamental, un deseo no sostenido por un fantasma y, por supuesto, este deseo es *el deseo del analista*. No se trata del deseo de convertirse en analista, sino de un deseo que armoniza con la posición subjetiva del analista, el deseo de alguien que ha padecido la "destitución subjetiva" y aceptado el papel del excremento "abyecto", un deseo liberado de la idea fantasmática de que "hay algo en mí que es más que yo mismo", un tesoro secreto que me haría digno del deseo del Otro. Incluso después de que yo haya asumido plenamente la "inexistencia del Otro" (es decir, el hecho de que el orden simbólico es un mero semblante), este deseo singular me impide sumergirme en el autoencierro del circuito pulsional y su satisfacción

62. Véase Jacques Lacan, "Du «Trieb» de Freud au désir du psychanalyste", en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, págs. 851-854.

debilitadora. Se supone entonces que el deseo del analista es sostener la comunidad analítica sin ningún soporte fantasmático; se supone que ese deseo puede dar vida a un Otro comunal que evite el efecto transferencial del "sujeto supuesto... (saber, creer, gozar)". En otras palabras, el deseo del analista constituye el intento lacaniano de responder a una pregunta: después de que hayamos atravesado el fantasma y aceptado la "inexistencia del Otro", ¿cómo retornaremos a alguna (nueva) forma del Otro que haga de nuevo posible la coexistencia colectiva?

Lo que no se debe perder de vista es el hecho de que, para Lacan, la pulsión no es "primordial", no es un fundamento a partir del cual, por medio de la intervención de la ley simbólica, emerge el deseo. Una lectura atenta del grafo del deseo<sup>63</sup> demuestra que el deseo es un montaje de elementos y surge como una especie de subproducto necesario del cuerpo instintivo atrapado en la red del orden simbólico. El hecho de que una necesidad instintiva esté atrapada en la red de los significantes significa que el objeto que satisface esa necesidad ha comenzado a funcionar como signo del amor al Otro/Madre; en consecuencia, el único camino para salir del atolladero de la esclavización del sujeto a la demanda del Otro pasa por la intervención de la prohibición/ley simbólica que hace imposible para siempre la satisfacción plena del deseo. Este es el origen de todas las conocidas paradojas del deseo, desde el "No puedo amarte a menos que renuncie a ti" hasta "No me des lo que te pido, porque no es eso lo que te pido". La definición del deseo es ese *ce n'est pas ça*: su propósito más elemental y fundamental es sostenerse como deseo, en su estado de no-satisfacción.<sup>64</sup> La

63. Véase Jacques Lacan, "The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire", en *Écrits: A Selection*.

64. Una célebre frase hecha de Jenny Holzer. "Protégeme de lo que quiero", expresa muy precisamente la ambigüedad fundamental involucrada en el hecho de que el deseo es siempre el deseo del Otro. Es posible interpretarla como "Protégeme del deseo autodestructivo excesivo que hay en mí, y que yo misma no soy capaz de dominar". Hay aquí una referencia irónica a la sabiduría machista tradicional, según la cual la mujer, librada a sí misma, queda atrapada en una furia autodestructiva, de modo que debe ser protegida de su propio ímpetu por una dominación masculina benévola. En términos más radicales, la frase indica que en la actual sociedad patriarcal el deseo de la mujer está radicalmente alienado, y ella desea lo que los hombres esperan que desee, desea ser deseada, y así sucesivamente. En este caso, "Protégeme de lo que quiero" significa "Lo que quiero me es ya impuesto por el orden sociosimbólico patriarcal, que me dice lo que debo desear, de modo que la primera condición de mi liberación es que rompa el círculo vicioso de mi deseo alienado, y aprenda a formular mi deseo verdadero de una manera autónoma". Desde luego, el problema consiste en que esta segunda interpretación implica una oposición más bien ingenua entre el deseo alienado heterónomo y el deseo



pulsión, por otro lado, representa la posibilidad paradójica de que el sujeto, impedido para siempre de alcanzar su meta (y por lo tanto de satisfacer plenamente su deseo), puede no obstante encontrar satisfacción dando vueltas alrededor de su objeto, al que nunca alcanza: de tal modo se cierra la brecha constitutiva del deseo; el movimiento repetitivo en círculo reemplaza al anelo infinito. En este preciso sentido, pulsión equivale a goce, puesto que el goce es, en su forma más elemental, "placer en el dolor", es decir, el placer perverso que procura por la experiencia dolorosa y reiterada de no alcanzar la meta.<sup>65</sup>

El hecho de que la pulsión es un subproducto debe también entenderse en el sentido preciso que este término ha adquirido en la teoría contemporánea de la acción racional:<sup>66</sup> en contraste con el deseo, que puede caracterizarse como una actitud intencional, la pulsión es algo en lo que el sujeto está atrapado, una especie de fuerza acéfala que persiste en su movimiento repetitivo. Por tal razón se ha podido proponer como lema ético del psicoanálisis el célebre *ne pas céder sur son désir*, "no ceder en su deseo", mientras que la máxima complementaria, "no ceder en la propia pulsión", carece de sentido, puesto que es superflua: el problema que nos plantea la pulsión no es que la traicionemos, sino encontrar el modo de romper ese círculo, es la influencia que tiene sobre nosotros su poder inerte... Por esta misma razón, Lacan habla del "deseo del analista", y nunca de "la pulsión del analista": en cuanto el analista queda definido por una cierta actitud subjetiva (la "destitución subjetiva"), la especificidad de su posición solo puede determinarse en el nivel del deseo. La pulsión es presubjetiva/acéfala, no es el nombre de una actitud subjetiva: solo cabe asumir una actitud respecto de ella.

En términos religiosos, este es el problema de las diferentes herejías. La Iglesia cristiana como institución social funciona efectivamente como garantía del deseo humano, que solo puede prosperar bajo la protección de la ley paterna (el Nombre-del-Padre): lejos de prohibir las pasiones corporales (la sexualidad), la Iglesia se esfuerza en regularlas. En su larga historia ha desarrollado una serie

---

verdaderamente autónomo. Pero, ¿y si el deseo como tal fuera siempre "deseo del Otro", de modo que en última instancia no haya modo de salir del atolladero histórico del "Te pido que me niegues lo que te estoy pidiendo, porque no se trata de eso"?

65. Aunque la pulsión sea entonces concebida como un subproducto del deseo, se puede sostener que el deseo es una defensa contra la pulsión: la paradoja consiste en que el deseo funciona como una defensa contra su propio producto, contra su propia excrecencia "patológica", es decir, contra el goce asfixiante generado por el movimiento circular, encerrado en sí mismo, de la pulsión.

66. Véase Jon Elster, *Smug Groups*, Cambridge (Ing.), Cambridge University Press, 1982. [Ed. cast.: *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1988.]

de estrategias para "domesticar" el excedente de goce que la ley paterna no puede contener (por ejemplo, la opción abierta a las mujeres de convertirse en monjas y alcanzar un goce femenino de experiencias místicas). El logro de la herejía cátara (la herejía por excelencia) consistió precisamente en minar el rol estratégico de la Iglesia como reguladora del placer sexual (ese rol subrayado por Foucault), es decir, en hacer literalmente caso omiso del cuerpo, en predicar y practicar la verdadera castidad (puesto que, según decían los cátaros, *toda unión sexual es incestuosa*).<sup>67</sup> Desde luego, la paradoja reside en que esta renuncia radical al placer sexual no solo no priva al sujeto del goce, sino que incluso lo amplifica (el asceta místico tiene acceso a un goce mucho más intenso que el placer sexual habitual); esta es la conexión entre la herejía cátara y el amor cortés: cuando, en lugar de consentirse el placer sexual dentro de los límites de la ley, se prohíbe totalmente la sexualidad corporal, esta prohibición de la unión sexual final, esta estructura de *amor interruptus* prolongada *ad infinitum*, da origen al amor cortés, en el cual el deseo se convierte en pulsión, y la satisfacción se logra a través de la posposición indefinida de la unión sexual capaz de procurar una satisfacción "real". Por lo tanto, los cruzados cristianos contra los cátaros tenían razón en cierto sentido al sospechar que la renuncia ascética a los placeres terrenales era entre esos herejes profundamente ambigua, puesto que engendraba un goce mucho más intenso, capaz de socavar el poder regulador de la ley simbólica paterna.

Nuestro resultado final es entonces que el deseo y la pulsión, en cierto sentido, se presuponen recíprocamente: no es posible deducir ninguno de estos dos elementos a partir del otro. La pulsión no es sencillamente el circuito cerrado de la autosatisfacción que aparece como subproducto del deseo, ni el deseo resulta de escapar al circuito de la pulsión. En consecuencia, ¿no es posible que el deseo y la pulsión sean los dos modos de evitar el atolladero de la negatividad que es el sujeto? Se podría evitar ese atolladero encontrando satisfacción en el movimiento circular repetitivo de la pulsión o, como alternativa, abriendo la búsqueda metonímica interminable del objeto perdido del deseo. Estos dos modos (el del deseo y el de la pulsión) involucran dos conceptos totalmente distintos de la subjetividad. Puesto que ya se han escrito bastantes elogios teóricos sobre el notorio "sujeto del deseo" —el sujeto dividido/bloqueado por la ley/prohibición simbólica, el vacío de negatividad atrapado en la búsqueda eterna de su objeto causa perdido (decir "Yo soy un sujeto deseante" equivale a decir "Yo soy la falta, la

67. Según la enseñanza cátara, nuestro mundo terrestre ha sido creado por el diablo. Es decir que el Creador que al principio de la Biblia forma el mundo que conocemos (el que dijo "¡Lácese la luz", etcétera) no es más que *el propio diablo*.

grieta en el orden del ser"...), quizá sea ya el momento de abordar la subjetividad mucho más misteriosa generada por el movimiento circular de la pulsión.

La *doxa* fundamental de Lacan acerca de la pulsión es bastante clara, como ya hemos visto: la pulsión involucra una especie de giro autorreflexivo, no una simple inversión del modo activo en el modo pasivo: por ejemplo, en la pulsión escópica, el deseo de "verlo todo" no se convierte sencillamente en lo inverso, en la proclividad a ser visto por el Otro, sino en la actitud intermedia más ambigua de *se faire voir*, de hacerse ver.<sup>68</sup> (Esta inversión del deseo en pulsión puede también especificarse a propósito de la elección: en el nivel del sujeto del deseo, hay una elección, inclusive una elección forzada fundamental, el sujeto *elige*, mientras que, cuando la elección se invierte y toma la forma de *se faire choisir*, "hacerse elegir" —como en la predestinación, en la cual el sujeto religioso no se limita a elegir a Dios, sino que "se hace elegir" por Él—, seguimos en el nivel de la pulsión. O, para decirlo de otro modo, la única libertad que se me otorga en la pulsión —aunque una libertad crucial, la libertad más alta— es la de elegir lo inevitable, abrazar libremente mi destino, eso que me sucederá de todos modos.) Sin embargo, ¿qué tipo de *subjetividad* involucra (si acaso involucra alguna) esta inversión del deseo en pulsión?<sup>69</sup> Dos series de ejemplos cinematográficos y literarios son quizá los más adecuados para ilustrar esta paradoja de la pulsión.

• El ejemplo del círculo que se cierra en ciencia ficción: el sujeto viaja al pasado o al futuro, donde encuentra una cierta entidad misteriosa que elude reiteradamente su mirada, hasta que se le ocurre que esa entidad "imposible" es *el propio sujeto*; o bien (el caso opuesto) el sujeto viaja al pasado con el expreso propósito de engendrarse, o al futuro, para presenciar su propia muerte... A fin de evitar los ejemplos habituales (como *Regreso al futuro* [Back to the Future]), recordemos *Carretera perdida* (*Lost Highway*), de David Lynch. Un elemento crucial del universo de Lynch es una frase, una cadena de significantes, que resuena como un real que persiste y retorna, una especie de fórmula básica que suspende y atraviesa el flujo lineal del tiempo: en *Duna*, es "El durmiente debe despertar"; en *Twin Peaks*, "Los búhos no son lo que parecen"; en *Terciopelo azul* (*Blue Velvet*), "Papá quiere joder", y, por supuesto, en *Carretera perdida*, la frase que contiene la primera y la última de las palabras pronunciadas en la película,

"Dick Laurent está muerto", con lo cual se anuncia la muerte de la obscena figura paterna, Mr. Eddy (la totalidad del relato filmico se desarrolla en el tiempo suspendido entre esos dos momentos). Al principio, Fred, el protagonista, oye esas palabras en el intercomunicador de su casa; al final, inmediatamente antes de huir, él mismo las pronuncia, también en el intercomunicador (de modo que tenemos una situación circular: primero un mensaje oído pero no entendido por el héroe, y después el propio héroe emitiendo ese mensaje). En síntesis, toda la película se basa en la imposibilidad que tiene el protagonista de encontrarse *a sí mismo*, como en la célebre escena del viaje en el tiempo de las novelas de ciencia ficción, en la cual el héroe se encuentra a sí mismo en un tiempo anterior...

¿No tenemos aquí una situación semejante a la psicoanalítica, en la cual, al principio, el paciente está perturbado por un cierto mensaje oscuro, indescifrable pero persistente (el síntoma) que, por así decirlo, lo bombardea desde afuera, y después, al concluir el tratamiento, puede asumir ese mensaje como suyo propio, enunciarlo en la primera persona del singular? El círculo temporal que estructura *Carretera perdida* es entonces el mismo círculo del tratamiento psicoanalítico, en el cual, después de un largo rodeo, volvemos al punto de partida con otra perspectiva. En su primer *Seminario*, Lacan invoca esta estructura temporal circular del síntoma cuando subraya que el síntoma freudiano es como una señal portadora de un mensaje que *no llega* (como cabría esperar) del "pasado profundamente enterrado" de los traumas antiguos, sino desde el futuro (del sujeto): desde el futuro en el cual, por obra del tratamiento psicoanalítico, se realizará el significado de ese síntoma.<sup>70</sup> (En este sentido, la mencionada toma de trescientos sesenta grados en la cual vemos abrazarse apasionadamente a la pareja de *Vértigo*, la película de Hitchcock, esa escena en cuyo transcurso el fondo que está detrás de ellos nos lleva del presente —Scottie besando a Judy reconvertida en Madeleine en su habitación corriente de hotel— al pasado —Scottie besando a la propia Madeleine inmediatamente antes de su salto suicida desde el antiguo granero de la Misión Juan Bautista— y de nuevo al presente, esa toma, decimos, ilustra perfectamente el círculo temporal de la pulsión, el modo en que en su movimiento se repliega sobre sí misma. Es posible entonces que el "vértigo" del título del film indique en última instancia que Scottie está atrapado en el circuito incesante de la pulsión.)

68. Véase el capítulo 14 de Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton, 1979.

69. Acerca de este punto me abrevo en el artículo inédito de Alejandra Zupančić titulado "La subjectivation sans sujet".

70. "[...] lo que vemos en el retorno de lo reprimido es la señal borrada de algo que solo toma su valor en el futuro, a través de su realización simbólica, de su integración en la historia del sujeto" (*The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*, Nueva York, Norton, 1988, pág. 156).

• El ejemplo del relato en el cual, en el primer momento, nosotros (el sujeto desde cuyo punto de vista se narra la historia) enfrenta algún objeto horrible (la cosa extraña, el monstruo, el asesino...), presentado como el punto con el que no es posible ninguna identificación; de pronto, sin embargo, los espectadores nos vemos violentamente arrojados a la perspectiva de esa misma "cosa extraña". Recordemos ejemplos como *Frankenstein*, la novela, en la cual, después de que se nos presenta el monstruo como la cosa horrorosa extraña, somos súbitamente arrojados a la perspectiva de esa cosa: se le permite a ella contar su lado de la historia.<sup>71</sup> En la excepcional *Cuando llama un extraño* (*When a Stranger Calls*), de Wes Craven, también somos empujados de pronto al punto de vista del asesino compulsivo presentado en la primera parte de la película como la Otredad absoluta. Podemos mencionar también *Psicosis* (*Psycho*) de Hitchcock, en la cual, después de que la madre ha sido construida como la cosa horrorosa, en algunas tomas (por ejemplo, el asesinato del detective Arbogast) vemos la acción desde la perspectiva de ella.<sup>72</sup>

En todos estos casos, se "subjetiviza" la Cosa inaccesible/traumática que está más allá de la representación: esta subjetivización no la humaniza ni demuestra que lo que considerábamos un monstruo era en realidad una persona común, vulnerable; la Cosa conserva su Otredad insoportable, se subjetiviza como esa Otredad. O, para decirlo en los términos de la visión: la Cosa se construye primero como la X inaccesible en torno a la cual circula mi deseo, como el punto ciego que quiero ver pero al mismo tiempo temo, y que evito mirar, porque es demasiado fuerte para mis ojos; después, en el pasaje a la pulsión, yo (el sujeto) "me hago ver" como la Cosa: en un giro reflexivo, me veo como Eso, la Cosa/objeto traumático que no quería ver.

Una vez más, ¿no encontramos el ejemplo fundamental de esta Cosa imposible que es nosotros mismos en un tema de ciencia ficción, la denominada Máquina-Ello, un mecanismo que materializa directamente nuestras fantasías no reconocidas (en obras que van desde *El planeta olvidado* (*The Forbidden Planet*) de Fred Wilcox hasta *Solaris* de Andrei Tarkovsky)? La última variación sobre este tema es *Esfera* (*Sphere*, 1997) de Barry Levinson, en la cual, en medio del océa-

no Pacífico, debajo de la superficie se descubre una gigantesca nave espacial que ha permanecido en el fondo durante trescientos años. Los tres científicos que entran en ella van comprendiendo gradualmente que la misteriosa Esfera que está en el centro de la nave puede penetrar en la mente: conoce nuestros peores miedos y comienza a darles realidad, a materializarlos...<sup>73</sup>

Aunque la obra en sí no es muy interesante, merece que le prestemos atención por su título: como lo demostró Lacan en el capítulo de su seminario sobre la transferencia dedicado a este mismo tema ("La dérision de la sphère"),<sup>74</sup> la fascinación que ejerce sobre nosotros la forma intocable, impenetrable, encerrada en sí misma y autocontenida de la esfera reside en el hecho de que expresa a la perfección, en el nivel imaginario, la forclusión de la castración, de un corte que señalaría la presencia de una falta y/o un excedente. Paradójicamente, puesto que nuestro acceso a la realidad está condicionado por el corte de la castración, el *status* de esa esfera, lejos de encarnar la perfección ontológica, es en sentido estricto preontológico: la Cosa-Esfera se nos aparece como algo que, en términos cinematográficos, podríamos llamar un objeto desdibujado, un objeto que, por definición, está fuera de foco.<sup>75</sup> Esto está muy bien traducido en la película de Levinson, en la cual la Esfera es perfecta, pero al mismo tiempo tiene algo vivo, que ondula y vibra, pues su superficie está constituida por una infinidad de ondas microscópicas.

La Esfera es entonces como la superficie del océano en *Solaris*, con su super-

73. Aunque tal vez parezca difícil imaginar una película más diferente que *Wag the Dog*, también de Levinson, filmada el mismo año, ¿no están estas dos obras conectadas? ¿No es la Esfera la Zona en la cual, en cuanto uno ha entrado en ella, la cola (nuestras sombras fantasmáticas) menea al perro (a nuestro sí-mismo que supuestamente controla nuestra personalidad)? *Wag the Dog*, es la historia de especialistas en relaciones públicas que traman el espectáculo mediático de una guerra con Albania para distraer la atención pública del escándalo sexual en el cual se ha visto envuelto el presidente unas semanas antes de su reelección; esa película y *Sphere* tienen como tema común el poder del puro semblante fantasmático, el modo en que el semblante fantasmático puede dar forma a nuestra (experiencia de la) realidad misma.

74. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, París, Seuil, 1991, págs. 96-116.

75. Encontramos un equivalente aproximado en *Deconstructing Harry*, de Woody Allen, película en la cual Robin Williams interpreta al personaje que, por así decirlo, es ontológicamente una salpicadura, está desdibujado, fuera de foco: sus contornos son confusos no solo cuando forma parte de un fondo borroso, sino que están también desdibujados cuando se encuentra entre personas a las que podemos percibir con toda claridad. Esta idea (lamentablemente un *hapax*, que solo puede usarse una sola vez) de una persona que es en sí misma anamórfica, cuyo perfil no puede percibirse con claridad desde ningún punto de vista (incluso cuando él se mira a sí mismo, ve sus manos borrosas), está expresando, de un modo ingenuo pero adecuado, el concepto lacaniano de la mancha constitutiva de la realidad.

71. Acerca del principal ejemplo de la cosa monstruosa en la cultura popular contemporánea, el caso del "alienígena", Ridley Scott dijo en una entrevista que, si se le permitiera filmar la segunda parte de su *Alien*, contaría la historia desde el punto de vista del monstruo.

72. Un análisis más detallado de la subjetivización de la Cosa en *Psicosis* puede leerse en Slavoj Žižek, "Hitchcock's Universe", en Slavoj Žižek (comp.), *Everything You Ever Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, Londres, Verso, 1993.

posición de calma global general y una movilidad infinita: aunque perfectamente tranquilo, se agita en sumo grado y centellea sin cesar, de modo que es imposible fijarlo, aprehenderlo en su existencia positiva. Como tal, la Esfera no es nada en sí misma: un puro medio, un espejo perfecto que no refleja/materializa la realidad sino solo lo real de los fantasmas fundamentales del sujeto. En la película, cuando el personaje de Dustin Hoffman increpa coléricamente a Samuel Jackson (que interpreta al matemático afroamericano) porque no quiere que los otros sepan lo que hay en la esfera, Jackson replica: “¡Pero tú también has estado en ella! ¡Sabes muy bien que *en la esfera no hay nada!*”. Es decir, nada más que lo que pone el propio sujeto o, para citar la formulación clásica de Hegel sobre el contenido del Más Allá suprasensible, “Es manifiesto que detrás del denominado velo que se supone oculta el mundo interior, no hay nada que ver a menos que *nosotros* mismos vayamos allí, tanto para que podamos ver como para que haya algo detrás que pueda ser visto”.<sup>76</sup>

Es esencial tener presente que precisamente como Real, como la Cosa imposible, la esfera es una entidad de *puro semblante*, una entidad que está anamorfóticamente distorsionada en sí misma, una superficie ondulante, centellante, fuera de foco, que oculta (o es sostenida por) la Nada: *como tal*, es el medio neutral perfecto para los fantasmas fundamentales. De *Esfera* surge también con claridad que la idea de una Zona o Cosa en la cual se realizan directamente nuestros deseos se inserta en el linaje del antiguo tema del cuento popular de los tres deseos, analizado por Freud (el campesino a quien un hada le otorga tres deseos pide una salchicha; la esposa pide que la salchicha se pegue a la nariz del hombre por la estupidez de semejante deseo, y ambos deben utilizar el deseo restante para que la salchicha se desprenda y vuelva a aparecer sobre la mesa...). Desde luego, la idea de este tema es la relación entre el carácter inconmensurable del verdadero deseo del sujeto y su formulación en una demanda determinada: nuestro deseo no es nunca en realidad el deseo explícito que podemos formular: nunca deseamos verdaderamente lo que deseamos o queremos. Por esa razón, no hay nada más horrible (precisamente, más deseable) que una Cosa que realice inexorablemente nuestro verdadero deseo... Por esa razón, la única manera de evocar el deseo consiste en ofrecer el objeto y *después*, inmediatamente, retirarlo, como en la excelente escena de seducción de *Soplando al viento* (*Brassed Off*), en la cual la chica, en la puerta de su casa, a altas horas de la noche, le dice al minero al que intenta seducir: “¿Te gustaría entrar a tomar una taza de café?” “Te diré, yo no tomo café...” “Ah, bueno, porque yo tampoco tengo.”<sup>77</sup>

De modo que la coincidencia de la alteridad total con la proximidad absoluta es esencial de la Cosa: la Cosa es “nosotros mismos”, nuestro propio núcleo inaccesible, incluso más que el inconsciente; es una alteridad que es directamente nosotros, que escenifica el núcleo fantasmático de nuestro ser. Entonces, la comunicación con ella no fracasa porque sea demasiado ajena, vocera de un intelecto que supera infinitamente nuestras capacidades limitadas y se entrega con nosotros a juegos perversos cuya justificación racional está siempre fuera de nuestra aprehensión; nuestra comunicación con ella fracasa porque está demasiado cerca de lo que, en nosotros, debe permanecer a distancia para sostener la consistencia de nuestro universo simbólico. Con su misma alteridad, la Cosa genera los fenómenos espectrales que obedecen a nuestros caprichos idiosincrásicos más recónditos: si hay un titiritero que maneja los hilos, lo somos nosotros mismos, “la Cosa que piensa” en nuestro corazón.

El ejemplo fundamental de esta coincidencia del núcleo de mi ser con la externalidad radical de la Cosa Ajena, ¿no es Edipo, que, al buscar al asesino de su padre, descubre que fue él mismo quien lo mató? En este preciso sentido, se puede sostener que el término freudiano *Triebschicksale*, “destinos/vicisitudes de la pulsión”, está profundamente justificado, y es incluso tautológico: la “pulsión” freudiana no es en última instancia más que otro nombre del “destino”, de la inversión a través de la cual el círculo del destino se realiza y se cierra: cuando el destino alcanza a Edipo, este enfrenta el hecho de que él mismo es el monstruo que buscaba. Y, para entender claramente el modo en que esta dimensión del destino se superpone con el tiempo circular, recordemos un tema frecuente en la ciencia ficción trágica: un científico viaja al pasado para intervenir en él y modificar retroactivamente (anular) un presente catastrófico: de pronto (cuando ya es demasiado tarde) se da cuenta de que no solo el resultado (la catástrofe del presente) será el mismo, sino de que además *esa catástrofe que él quiso anular fue precisamente generada por su intento de cambiar el presente con una intervención retroactiva en el pasado*: su intervención había estado incluida en el curso de las co-

común de la *New Age*: al final, los tres personajes supervivientes deciden que, ya que incluso para ellos, tres humanos civilizados y altamente educados, el contacto con la Esfera (es decir, la oportunidad de llevar a la realidad, de materializar sus más íntimos sueños y temores) genera tales resultados (auto)destructivos, será preferible que olviden (borren de sus memorias) toda la experiencia: desde el punto de vista espiritual, la humanidad no está aún madura para ese dispositivo. El mensaje final de la película es entonces la tesis conservadora y resignada de que, en nuestro estado imperfecto, conviene no penetrar demasiado profundamente en nuestros secretos más íntimos; si lo hacemos, podemos desencadenar tremendas fuerzas destructivas...

76. Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pág. 103.

77. Lamentablemente, *Esfera* análoga la pureza de su visión al retraducirla a la sabiduría

sas desde el principio mismo. En esta verdadera inversión dialéctica, la realidad alternativa que el agente quería generar resulta ser la realidad catastrófica presente.

Para quienes están familiarizados con la filosofía de Hegel, estos dos rasgos de la pulsión (su circularidad temporal, la identificación despiadada e inexorable del sujeto con la Cosa inaccesible cuya falta o repliegue sostiene el espacio del deseo) evocan dos rasgos fundamentales del proceso dialéctico hegeliano: ¿no reitera Hegel una y otra vez que el proceso dialéctico tiene una estructura circular? El sujeto del proceso, la Idea absoluta, no está dado de antemano, sino que lo genera el propio proceso, de modo que, en un cortocircuito temporal paradójico, el resultado final *se causa* retroativamente a sí mismo, genera sus propias causas. Y, además, la matriz básica del proceso dialéctico es el autorreconocimiento del sujeto en el en-sí de su alteridad absoluta (recordamos la figura frecuente de Hegel, según la cual debo reconocer mi propia sustancia en la fuerza que parece resistir a mi esfuerzo y obstaculizarlo).

¿Significa esto que la pulsión es intrínsecamente metafísica, que proporciona la matriz elemental del circuito cerrado de la teleología y del autorreconocimiento en la alteridad? Sí, pero con un sesgo: todo ocurre como si, en la pulsión, este lazo cerrado de la teleología apareciera mínimamente desplazado por el fracaso que pone en marcha. Podría parecer que la pulsión es el caso paradigmático del círculo cerrado de la autoafección, del cuerpo del sujeto que siente afecto por sí mismo en el dominio de la igualdad. Según hemos visto, ¿no sugiere el propio Lacan, como metáfora suprema de la pulsión, los labios que se besan a sí mismos? Sin embargo, debe tenerse presente que esta vuelta reflexiva hacia uno mismo, intrínseca de la pulsión se basa en un fracaso fundamental, constitutivo. La definición más sucinta de la reversión constitutiva de la pulsión, identifica esa reversión con el momento en que, al emprender una actividad intencional (una actividad dirigida hacia alguna meta), el camino a la meta, los gestos que realizamos para alcanzarla, comienzan a funcionar como metas en sí, como su propio propósito, como algo que genera su propia satisfacción. Este circuito cerrado de la satisfacción circular, del movimiento repetitivo que encuentra satisfacción en su propia circularidad, se basa no obstante en el fracaso, en la imposibilidad de alcanzar la meta a la que se apunta: la autoafección de la pulsión nunca está totalmente encerrada en sí misma, se basa en alguna X radicalmente inaccesible, imposible de aprehender: la repetición de la pulsión es la repetición de un fracaso. Y (volviendo al idealismo alemán), este mismo fracaso, ¿no es claramente discernible en la estructura fundamental de la *Selbst-Bewusstsein*, de la autoconciencia? ¿No está ya claro en Kant que hay autoconciencia trascendental, que yo soy consciente de "mí mismo", solo en cuanto soy en última instancia inaccesible para mí mismo en mi dimensión noumenal (*transcenden-*

te), como "yo, o él o ello (la Cosa) que piensa" (Kant)? De modo que la lección básica de la autoconciencia trascendental es que ella es lo opuesto a la auto-transparencia y autopresencia totales: soy consciente de mí mismo, me veo obligado a volverme reflexivamente sobre mí mismo, solo en la medida en que nunca puedo "encontrarme a mí mismo" en mi dimensión noumenal como la Cosa que soy realmente.<sup>78</sup>

Podemos ahora puntualizar la oposición entre el sujeto del deseo y el sujeto de la pulsión: mientras que el sujeto del deseo se basa en la falta constitutiva (existe en cuanto está en busca del objeto-causa faltante), el sujeto de la pulsión tiene su fundamento en un *excedente* constitutivo: en la presencia excesiva de alguna Cosa intrínsecamente "imposible" y que no debe estar allí, en nuestra realidad presente: la Cosa que, por supuesto, es en última instancia *el sujeto mismo*. La habitual escena heterosexual de "atracción fatal" presenta el deseo masculino cautivado y fascinado por un goce femenino mortal: hay una mujer desubjetivada, atrapada en el ciclo cerrado en sí mismo de la pulsión acéfala, ignorante de la fascinación que ejerce sobre el hombre, y es precisamente esta ignorancia autosuficiente lo que la hace irresistible; el ejemplo mítico paradigmático de esta escena es por supuesto el de Ulises cautivado por el canto de las sirenas, ese *jouis-sense* puro. Pero, ¿qué sucede cuando la Mujer-Cosa se subjetiviza? Esta es quizá la más misteriosa de las reversiones libidinales: el momento en el que la Cosa "imposible" se subjetiviza. En su breve ensayo sobre "El silencio de las sirenas", Franz Kafka realizó esa reversión: dice que Ulises estaba en realidad tan ensimismado, tan absorbido en su propio anhelo, que no advirtió que las sirenas no cantaban, sino que se limitaban a mirarlo, paralizadas por la imagen de él.<sup>79</sup> Una vez más, lo esencial en este caso es que esta inversión no es simétrica: la subjetividad de las Sirenas subjetivizadas no es igual a la subjetividad del deseo masculino en transfixión por la mirada irresistible de la Mujer-Cosa. Cuando el deseo se subjetiviza, cuando es asumido subjetivamente, se pone en marcha el flujo de las palabras, puesto que el sujeto puede finalmente reconocerlo, integrarlo en su universo simbólico; cuando se subjetiviza la pulsión, cuando el sujeto se ve a sí mismo como la Cosa horrible, esta otra subjeti-

78. Véase el capítulo 1 de Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Durham, NC, Duke University Press, 1993.

79. Véase Franz Kafka, "The Silence of the Sirens", en George Steiner y Robert Fagles (comp.), *Homer: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1963. Hay una lectura lacaniana de este texto de Kafka en Renata Salecl, "The silence of the Feminine *jouis-sance*", en Slavoj Žižek (comp.), *Capito and the Unconscious*, Durham, NC, Duke University Press, 1998.

vización, al contrario, queda señalada por el súbito comienzo del *silencio*: el parloteo idiota del goce se interrumpe, el sujeto *se desprende* de ese flujo. La subjetivización de la pulsión es ese mismo repliegue, ese distanciamiento respecto de la Cosa que yo mismo soy, esa comprensión de que *el monstruo que está allí es yo mismo*.

De modo que el sujeto de la pulsión está relacionado con el sujeto del deseo, como Edipo en Colona está relacionado con el Edipo "convencional" que sin saberlo mató al padre y desposó a la madre: es el sujeto que recibe su propio mensaje desde el Otro, y que se ha visto obligado a asumir su acto, es decir, a identificarse como la Cosa Malvada que estaba buscando. ¿Era este reconocimiento una razón suficiente para que se cegara? Es en este punto donde hay que tomar en cuenta la diferencia sexual: es posible que una mujer sea más capaz de soportar esta identificación del núcleo de su propio ser con la Cosa Malvada. En el Louvre, un par de metros a la izquierda de la *Mona Lisa*, perdido entre cuadros muchos más aclamados, está *Salomé recibe la cabeza de Juan el Bautista*, de Bernardino Luini. Bernardino Luini (1480-1532), seguidor de Leonardo en Milán, sentimentalizó el estilo de este último: es conocido por su serie de retratos de la Virgen María, pintada como una figura hermosa, un tanto onírica. La sorpresa que provoca su *Salomé* es que ella aparece dibujada con el mismo estilo que la Virgen María: aunque el momento descrito es horroroso (Salomé recibe la cabeza de Juan en una bandeja, y toda la composición es dominada por esa cabeza y la de la propia Salomé, contra el fondo oscuro), la expresión del rostro de la mujer está lejos de ser extática. No está al borde de abrazar esa cabeza y besarla salvajemente, como objeto parcial finalmente obtenido (un estricto equivalente de la "cabeza sangrante" mencionada en el pasaje que hemos reproducido de la *Jenaer Realphilosophie* de Hegel). La expresión de Salomé es más bien melancólica, forzada, con la mirada fija en algún punto distante no especificado: tiene lo que pedía, y no "se traga" el objeto finalmente obtenido, sino que se limita a rodearlo; el objeto se ha vuelto indiferente... Quizá este cuadro constituya la descripción más cercana que puede darse del momento singular de la emergencia del sujeto de la pulsión.

## 6. ¿Adónde va Edipo?

### LOS TRES PADRES

Desde los tempranos días de sus *Complexes familiaux*,<sup>1</sup> Lacan puso el foco en la *historicidad* del complejo de Edipo y también en la historicidad de su descubrimiento por Freud. En la moderna familia nuclear burguesa, las dos funciones del padre que antes estaban separadas, es decir, encarnadas en distintas personas (el ideal del yo, apaciguador, punto de identificación ideal, y por otro lado el super-yo feroz, agente de la prohibición cruel: la función simbólica del tótem y el horror del tabú), ahora se encuentran *unidas en una y la misma persona*. (La anterior personificación separada de las dos funciones explica la aparente estupidez de algunos aborígenes, para los que el verdadero padre de un niño era una piedra, un animal o un espíritu: ellos sabían muy bien que la madre había sido inseminada por el padre "real", y se limitaban a diferenciar al padre real de su función simbólica.) La rivalidad ambigua con la figura paterna, al producirse la unificación de las dos funciones en la familia nuclear burguesa, generó las condiciones psíquicas para el moderno individualismo occidental, creativo y dinámico, pero al mismo tiempo sembró las semillas de la subsiguiente "crisis del Edipo" (o, en términos más generales, con respecto a las figuras de autoridad, generó la "crisis de investidura" a fines del siglo XIX):<sup>2</sup> la autoridad simbólica fue quedando cada vez más maculada por la marca de la obscenidad y, en consecuencia, por así de-

1. Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938), Paris, Navarin, 1984.

2. Véase Eric Santner, *My Own Private Germany*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.

cirlo, socavada desde dentro. Lo que dice Lacan, desde luego, es que esta identidad es "la verdad" del complejo de Edipo, el cual solo puede funcionar normalmente y realizar su tarea de integrar al niño en el orden sociosimbólico mientras esa identidad permanece oculta; en el momento en que es puesta como tal, la figura de la autoridad paterna se convierte en un obsceno *jouisseur* (en alemán se dice *Luder*), en quien coinciden la impotencia y la rabia excesiva: un "padre humillado", atrapado en una rivalidad imaginaria con el hijo.

Tenemos aquí el caso paradigmático de una dialéctica propiamente histórica: Freud pudo expresar este rasgo universal, invisible en su funcionamiento "normal", precisamente porque era un "hijo de la época victoriana" (como muchos críticos historicistas del psicoanálisis no se han cansado de repetir). El otro gran ejemplo del estado de crisis como único momento histórico que permite percibir la universalidad es, por supuesto, el de Marx, que articuló la lógica universal del desarrollo histórico de la humanidad sobre su análisis del capitalismo como sistema de producción excesivo (desequilibrado). El capitalismo es una monstruosa formación contingente cuyo estado "normal" es la dislocación permanente, una especie de "monstruosidad histórica", un sistema social atrapado en el círculo vicioso superyoico de la expansión incesante. Pero, precisamente como tal, es "la verdad" de toda la historia "normal" precedente.<sup>3</sup>

De modo que, ya en su primera teoría de la historicidad del complejo de Edipo, Lacan estableció la conexión entre la problemática psicoanalítica del Edipo y la forma elemental de la "socialización", de la integración del sujeto en el orden simbólico; Lacan formuló entonces los lugares comunes sociopsicológicos acerca de que la modernidad se caracteriza por la competitividad individualista (en las sociedades modernas, los sujetos ya no están totalmente inmersos en el lugar social particular en el que han nacido, ni se identifican totalmente con él, sino que, por lo menos en principio, pueden moverse libremente entre diferentes "roles"). La emergencia del individuo "abstracto" mo-

3. Pero, ¿no se trata de que, después de esta descripción de la crisis de la forma social empírica del complejo de Edipo, Lacan lo reformuló más tarde (en la década de 1950) como una especie de marco formal-trascendental, independiente de las circunstancias históricas concretas, e inscrito en la estructura misma del lenguaje (la prohibición edípica paterna no haría más que ejemplificar la pérdida, la prohibición del goce, inherente al registro simbólico como tal...)? Con un gesto estrictamente homólogo, Louis Althusser resuelve la crisis "empírica" del marxismo como herramienta para el análisis social concreto, transformándolo en un edificio teórico formal-estructural, sin ningún vínculo directo con algún contenido histórico determinado. Esta crítica (a la resolución de una crisis "empírica" recurriendo al orden formal simbólico a priori) no toma en cuenta que, en el Lacan tardío, de la década de 1970, la historicidad retornó con creces.

derno, que se relaciona con su particular modo de vida como algo con lo cual no está directamente identificado (el modo de vida depende de un conjunto de circunstancias contingentes; se tiene la experiencia fundamental de que las particularidades de nuestro nacimiento y *status* social –sexo, religión, riqueza, etcétera– no nos determinan totalmente, no tienen que ver con nuestra identidad más profunda), se basa en la mutación funcional del complejo de Edipo, en la unificación de los dos lados de la autoridad paterna (el ideal del yo y el superyó prohibitivo) en una y la misma persona del "padre real".

Otro aspecto de esta dualidad es la distinción crucial entre el "gran Otro" como orden simbólico, el conjunto anónimo de circuitos que media cualquier comunicación intersubjetiva e induce una alienación irreductible como precio para entrar en el sistema, y la relación imposible del sujeto con una Alteridad que no es aún el Otro simbólico, sino el Otro como la Cosa real. La cuestión es que no hay que precipitarse a identificar esta Cosa real con el objeto incestuoso del deseo, inaccesible en virtud de la prohibición simbólica (es decir, la Cosa materna); esta Cosa es más bien *el propio padre*, a saber: el obsceno padre-goce anterior a su asesinato y a su elevación subsiguiente al nivel de agencia de la autoridad simbólica (Nombre-del-Padre). Por ello, en el nivel del relato mítico, Freud se sintió obligado a suplementar el mito edípico con otra narración mítica, la del "padre primordial" en *Tótem y tabú* (en adelante *T&T*). La lección de este mito es el reverso exacto de la que puede extraerse del Edipo; lejos de tratarse del padre que interviene como tercero, como el agente que impide el contacto directo con el objeto incestuoso (y de tal modo sostiene la ilusión de que aniquilando al padre se podría tener un libre acceso a ese objeto), en este caso es el asesinato de la Cosa-Padre (la *realización* del deseo edípico) lo que genera la prohibición simbólica (el padre muerto retorna como Nombre). Y lo que sucede en la actual y tan condenada "declinación del Edipo" (la declinación de la autoridad simbólica paterna) es precisamente el retorno de figuras que funcionan según la lógica del "padre primordial": desde líderes políticos totalitarios hasta acosadores sexuales paternos. ¿Por qué? Cuando la autoridad simbólica apaciguadora queda en suspenso, el único modo de evitar el atolladero debilitante del deseo, su imposibilidad intrínseca, consiste en ubicar la causa de la inaccesibilidad del objeto en una figura despótica que representa al *jouisseur* primordial: nosotros no podemos gozar porque *él* se apropia de todo el goce...

Ahora podemos ver en qué consiste precisamente el pasaje crucial desde el Edipo a *T&T*: en el complejo de Edipo, el parricidio (el incesto con la madre) tiene *status* de deseo inconsciente (todos los sujetos [varones] comunes soñamos con ello, puesto que la figura paterna nos impide el acceso al objeto materno, perturba nuestra simbiosis con él); el Edipo, por otra parte, es la figura excepcional, el Uno que realmente *lo hizo*. En *T&T*, por el contrario, el parricidio no

es el objeto de nuestros sueños, la meta de nuestro deseo inconsciente, sino, como Freud lo subraya una y otra vez, un hecho prehistórico que "realmente tuvo que suceder": el asesinato del padre es un acontecimiento que debió producirse realmente para que fuera posible pasar del estado animal a la cultura. O (para decirlo de otro modo), en el mito habitual, Edipo es la excepción que hizo lo que todos nos limitamos a soñar (matar al padre, etcétera), mientras que según *T&T* todos lo hicimos, y este crimen universalmente compartido es el fundamento de la comunidad humana... En síntesis, el acontecimiento traumático no es algo que soñamos, que mantenemos como una posibilidad futura pero que nunca ocurre realmente y de tal modo, por la vía de su posposición, sostiene el estado de cultura (puesto que la realización de este deseo, es decir, la consumación del vínculo incestuoso con la madre aboliría la distancia/prohibición simbólica que define el universo de la cultura); el acontecimiento traumático es en realidad lo que siempre ya tuvo que haber sucedido, puesto que estamos dentro del orden de la cultura.

Entonces, ¿cómo vamos a explicar que, aunque realmente hemos asesinado al padre, el resultado no ha sido la anhelada unión incestuosa? Aquí, en esta paradoja, reside la tesis central de *T&T*: el portador real de la prohibición, que nos impide el acceso al objeto incestuoso, no es el padre vivo sino el padre muerto, el padre que, después de su muerte, retorna como su Nombre, es decir, como la encarnación de la ley/prohibición simbólica. Lo que la matriz del *T&T* explica es entonces la necesidad estructural del parricidio: el pasaje desde la fuerza bruta directa al gobierno de la autoridad simbólica, de la ley interdictora, se basa siempre en un acto (renegado), el crimen primordial. Esta es la dialéctica del "Solo traicionándome puedes demostrar que me amas": solo después de traicionarlo y asesinarlo se eleva al padre a la categoría de símbolo venerado de la ley. Esta problemática introduce también ciertas ignorancias sorprendentes (no del sujeto, sino del Otro): "El padre está muerto, pero no lo sabe", es decir, no sabe que sus amados seguidores lo han traicionado, desde siempre (siempre-ya). Por otro lado, esto significa que el padre "realmente cree que es un padre", cree que su autoridad emana directamente de su persona, y no solo del lugar simbólico vacío que ocupa y/o llena. Lo que el seguidor fiel le oculta a la figura paterna del líder es precisamente esta brecha entre el líder en la inmediatez de su personalidad y el lugar simbólico que ocupa, la brecha en razón de la cual el padre como persona real es absolutamente impotente y ridículo. (Desde luego, al respecto es ejemplar la figura del rey Lear, que se vio violentamente confrontado con esta traición y el subsiguiente desenmascaramiento de su impotencia: privado de su título simbólico, queda reducido a la condición de viejo tonto, impotente y furioso.) La leyenda herética según la cual el propio Jesús le ordenó a Judas que lo traicionara (o que, por lo menos, le hizo conocer su deseo entre li-

neas...) está en consecuencia perfectamente fundada: en esta necesidad de la traición al Gran Hombre, que es lo único que puede asegurar su fama, reside el misterio final del poder.

La relación entre Michael Collins y Eamon de Valera en la lucha por la independencia de Irlanda ilustra otro aspecto de esta necesidad de traición. En 1921, De Valera advirtió la necesidad de cerrar un trato con el gobierno británico, pues un eventual retorno al estado de guerra sería catastrófico; sin embargo, no quería pactar él mismo, no quería asumir la plena responsabilidad pública por el acuerdo, porque de tal modo se pondría de manifiesto su impotencia, sus limitaciones (tenía plena conciencia de que el gobierno británico nunca cedería en dos puntos: el *status* separado de los seis condados del Ulster, y la proclamación de Irlanda como república, es decir, el desconocimiento del rey de Inglaterra como soberano del Commonwealth y, por lo tanto, también de Irlanda). A fin de retener su carisma, tuvo que manipular a otro (Collins) para que negociara, mientras él, De Valera, se reservaba la libertad de repudiar el acuerdo públicamente, y más tarde aceptar sus términos de hecho. De este modo, salvaría la apariencia de su carisma. El propio De Valera le dijo a Collins y a otros miembros de la delegación irlandesa a las negociaciones de Londres: "Necesitamos chivos emisarios".<sup>4</sup> La tragedia de Collins consistió en que él asumió voluntariamente ese papel de mediador evanescente, el sujeto cuya posición pragmática negociadora le permite al Amo conservar su carisma mesiánico: "Podrías decir que ha saltado la trampa",<sup>5</sup> escribió al prestarse a encabezar la delegación a Londres, mientras que, después de firmar el tratado, comentó, en una premonición sombría, "Es posible que haya firmado mi sentencia de muerte".<sup>6</sup> El estereotipo del líder pragmático posrevolucionario que traiciona al revolucionario idealista invierte entonces la realidad de los hechos: es el nacionalista idealista y apasionado (De Valera) quien explota y después traiciona al realista pragmático, la verdadera figura fundadora.<sup>7</sup>

Pero, ¿cómo es posible esta inversión? En la matriz de *T&T* sigue faltando

4. Tim Pat Coogan, *De Valera*, Londres, Arrow Books, 1995, pág. 249.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, pág. 278.

7. La comparación habitual de la pareja De Valera-Collins con la pareja Robespierre-Danton (Robespierre dejó que Danton ganara las batallas, y después lo sacrificó) es por lo tanto profundamente engañosa: el propio Collins fue más bien una especie de Danton/Robespierre combinados, mientras que De Valera está más cerca de una figura napoleónica. Dos citas pueden iluminar claramente la relación entre ellos en la fase crucial de la negociación con el gobierno británico y la firma ulterior del tratado de 1921. La primera biografía oficial de De Valera, que él mismo aprobó, expone las razones que tuvo para no ir él mismo a Londres a



algo: no basta con que el padre asesinado retorne como la agencia de la prohibición simbólica. Para que esta prohibición sea efectiva, para que ejerza realmente su poder, debe ser sostenida por un acto positivo de la voluntad. Esta percepción allanó el camino para la ulterior y última variación freudiana sobre la matriz del Edipo, la expuesta en *Moisés y la religión monoteísta* (en adelante *M&M*), obra en la cual también aparecen dos figuras paternas. Sin embargo, esta no es la misma dualidad de *T&T*: en *M&M*, las dos figuras no son el Padre-Goce presimbólico, obsceno/no castrado, por un lado, y por el otro el padre (muerto) como portador de la autoridad simbólica (el Nombre-del-Padre), sino el viejo egipcio Moisés, el hombre que impuso el monoteísmo, que erradicó las antiguas supersticiones politeístas e introdujo la idea de un universo determinado y gobernado por un orden racional único, y por otro lado el Moisés semita, que es en realidad Jehová (Jahvé), el dios celoso que exhibe una furia vengativa

concluir las negociaciones, y para que insistiera en que fuera un equipo encabezado por Collins.

De Valera consideraba vital en esa etapa que el símbolo de la República [es decir, el propio De Valera!] se mantuviera intacto, y no quedara comprometido en ningún sentido por cualquier arreglo que nuestros plenipotenciarios tuvieran que acordar [...] era necesario mantener intactos la Cabeza del Estado y el símbolo, y por esa razón él pidió no participar (Coogan, *De Valera*, pág. 247).

El principal argumento de Collins para no ir a Londres a negociar era completamente distinto de esta posición autoasignada de "símbolo vivo de la República". Collins decía:

tanto en Inglaterra como en Irlanda, existía la leyenda de Michael Collins. Esa leyenda me presentaba como una amenaza misteriosa, activa, elusiva, desconocida, inexplicable [...] bajo las candilejas de una conferencia en Londres rápidamente se descubriría que estoy hecho de una arcilla común. Desaparecería el encanto de la figura legendaria. (Ibid., pág. 248.)

Ni De Valera ni Collins se refieren a razones fácticas concernientes a sus respectivas capacidades, ni a los peligros y complicaciones del proceso negociador, sino al daño que el hecho de participar en las negociaciones podría infligirle a sus estatutos simbólicos verdaderamente míticos: De Valera temía perder su *status* como símbolo de la República, que no debía empañar ningún asunto mundano de negociaciones sucias y transacciones necesarias; Collins temía perder su *status* de agente invisible cuya omnipotencia espectral mermaría si él aparecía a la luz del día como una persona corriente. Desde luego, y en términos lacanianos, lo que encontramos aquí es la oposición entre  $S_1$  y el objeto  $a$ , entre el amo simbólico sostenido por el carisma de sus insignias públicas y su doble espectral, el objeto misterioso que, por el contrario, solo ejerce su poder si es visto a medias, nunca plenamente presente a la luz del día.

cuando se siente traicionado por su pueblo. En síntesis, *M&M* invierte una vez más la matriz de *T&T*: el padre "traicionado" y asesinado por sus seguidores/hijos *no es* el obsceno Padre-Goce primordial sino el muy "racional" padre que encarna la autoridad simbólica, la figura que personifica la estructura racional unificada del universo (*logos*). En lugar del obsceno padre presimbólico primordial que vuelve después de su asesinato con la forma de su Nombre, de la autoridad simbólica, tenemos ahora la autoridad simbólica (*logos*) traicionada, asesinada por sus seguidores/hijos, que retorna como la figura superyoica celosa e implacable de un Dios lleno de furia asesina.<sup>8</sup> Solo entonces, después de esta segunda inversión de la matriz edípica, llegamos a la célebre distinción pascaliana entre el Dios de los filósofos (el Dios como estructura universal del *logos*, identificado con la estructura racional del universo) y el Dios de los teólogos (el Dios del amor y el odio, el inescrutable "Dios oscuro" de la predestinación "irracional" y caprichosa).

Una vez más, lo esencial es que este Dios *no es* lo mismo que el obsceno Padre-*jouisseur* primordial: en contraste con el padre primordial dotado con un *saber* del goce, el rasgo fundamental de este Dios que no transige consiste en que le dice "no" al goce. Este es un Dios poseído por una feroz ignorancia ("*la féroce ignorance de Jahvé*"),<sup>9</sup> por una actitud de "Me niego a saber, no quiero escuchar nada sobre tus modos de goce sucios y secretos"; un Dios que expulsa el universo de la sabiduría sexualizada tradicional, universo en el cual hay todavía una apariencia de armonía fundamental entre el Otro (el orden simbólico) y el goce, la idea del macrocosmos como regulado por alguna tensión sexual subyacente entre los "principios" masculino y femenino (*yin* y *yang*, la luz y la oscuridad, la tierra y el cielo). Este es el Dios protoexistencialista cuya existencia (para aplicarle anacrónicamente la definición que da Sartre del hombre) sencillamente no coincide con su esencia (como sí ocurre con el Dios medieval de Santo Tomás de Aquino), sino que precede a su esencia; por esta razón habla en tautologías, no solo acerca de su propia *quidditas* ("Yo soy el que soy"), sino también y sobre todo en lo que concierne al *logos*, a las razones por las cuales hace lo que hace, o, más precisamente, las razones de sus mandatos, de que nos pida que hagamos o nos prohíba hacer: la inexorable insistencia de sus órdenes se basa en última instancia en un "Es así porque yo digo que es así". En síntesis, este Dios es el Dios de

8. Véase una descripción concisa de estos cambios en Michel Lapeyre, *Au-delà complexe (Edipe)*, París, Anthropos-Economica, 1997.

9. Título del capítulo 9 de Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, París, Éditions du Seuil, 1991. [Ed. cast.: *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1992.]

la voluntad pura, del abismo caprichoso que está detrás de cualquier orden racional global del *logos*, un Dios que no tiene que *explicar* nada de lo que hace.

En la historia de la filosofía, esta grieta en el edificio racional global del macrocosmos, en la cual aparece la voluntad divina, fue introducida originalmente por Duns Scoto, pero le debemos a F. W. J. Schelling las descripciones más agudas de ese horroroso abismo de la voluntad. Schelling opuso la voluntad al principio de razón suficiente; la voluntad pura es siempre idéntica a sí misma, se basa solo en su propio acto: "lo quiero porque lo quiero". En sus descripciones, que irradian una pavorosa belleza poética, Schelling subraya que las personas comunes se horrorizan cuando encuentran a alguien que despliega esa voluntad incondicional en su conducta: hay en él algo fascinante, propiamente hipnótico; es como si embrujara... El énfasis de Schelling en el abismo de la voluntad pura, por supuesto, apunta al supuesto "panlogicismo" de Hegel: lo que Schelling quiere demostrar es que el sistema lógico universal hegeliano es en sí mismo *impotente*, un sistema de puras *potencialidades* y, como tal, necesitado del acto irracional suplementario de la voluntad pura para *actualizarse*.

Este Dios es el Dios que *habla* a sus seguidores/hijos, a "su pueblo": la intervención de *la voz* es crucial. Como dice Lacan en su seminario inédito sobre la angustia (de los años 1960-1961), la voz (el "acto de habla" real) genera el pasaje al acto de la red significante, su "eficacia simbólica". Esta voz es intrínsecamente insensata, absurda; es solo un gesto negativo que expresa la furia maligna y vengativa de Dios (todo el significado está ya en el orden simbólico que estructura nuestro universo), pero precisamente como tal actualiza el significado puramente estructural, transformándolo en una experiencia del sentido.<sup>10</sup> Por supuesto, este es otro modo de decir que a través de la emisión de la voz que manifiesta su voluntad, Dios *se subjetiviza*. El viejo egipcio Moisés, traicionado y asesinado por su pueblo, era el Uno omnímodo del *logos*, la estructura sustancial racional del universo, la "escritura" accesible a quienes saben leer el "gran libro de la naturaleza", no todavía el Uno "omniexcluyente" de la subjetividad que impone su voluntad incondicional a su creación. Y, una vez más, el punto crucial que no hay que pasar por alto es que este Dios, aunque alógico, caprichoso, vengativo, irracional, *no es* el Padre-Goce primordial sino, por el contrario, el agente de la prohibición sostenida por una "feroz ignorancia" de los modos del goce.

La paradoja que hay que tener presentes es que este Dios de la voluntad sin fundamento y de la furia irracional feroz es el Dios que, al prohibirla, consuma

10. Véase una exposición más detallada de esta distinción en el capítulo 2 de Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Londres, Verso, 1996.

la destrucción de la antigua sabiduría sexualizada y abre el espacio para el conocimiento "abstracto" desexualizado de la ciencia moderna: solo hay un saber científico "objetivo" (en el sentido moderno, poscartesiano del término) si el universo del conocimiento científico tiene el suplemento y el sostén de esa figura irracional excesiva del "padre real". En síntesis, el "voluntarismo" de Descartes (piénsese en su ominosa afirmación de que  $2 + 2$  serían 5 si esa fuera la voluntad de Dios: no hay verdades eternas consustanciadas directamente con la naturaleza divina) es el reverso necesario del conocimiento científico moderno. El conocimiento premoderno, aristotélico y medieval, no era aún un saber científico racional "objetivo" precisamente porque le faltaba ese elemento excesivo de Dios como subjetividad de la voluntad irracional pura: en Aristóteles, "Dios" equivale directamente a su propia naturaleza racional eterna, *no es* más que el orden lógico de las cosas. La paradoja adicional consiste en que el Dios irracional como figura paterna interdictora abre también el espacio para todo el desarrollo de la modernidad, hasta la concepción desconstruccionista de la identidad sexual como formación sociosimbólica contingente: en cuanto esta figura interdictora retrocede, volvemos a encontrarnos en la concepción junguiana neosecurantista de los arquetipos eternos masculino y femenino que prosperan hoy en día.

Esta paradoja es esencial para no comprender completamente mal la brecha que separa la autoridad propiamente dicha de la ley/prohibición simbólica respecto de la mera "regulación por reglas": el dominio de las reglas simbólicas, para contar realmente como tal, debe basarse en alguna autoridad tautológica que está *más allá de las reglas*, que dice "Es así porque yo digo que es así".<sup>11</sup> En síntesis, más allá de la razón divina está el abismo de la voluntad de Dios, de su decisión contingente que sostiene incluso las verdades eternas. Por encima y más allá de abrir el espacio a la moderna libertad reflexiva, esta misma brecha hace lugar a la tragedia moderna. En términos políticos, la diferencia entre la tragedia clásica y la moderna equivale a la diferencia entre la *tiranía* (tradicio-

11. Por esta razón, los modos en que se relacionan con las reglas el neurótico obsesivo y el perverso son exactamente opuestos: el obsesivo sigue sus reglas para apaciguar el efecto traumático de la ley/prohibición simbólica, su insostenible mandato incondicional; para él, las reglas tienen la función de *normalizar* el suceso traumático de la ley (si uno sigue las reglas claras y explícitas, no tiene que preocuparse por la presión ambigua de su conciencia; la Iglesia Católica siempre ha manipulado con habilidad las reglas de este modo preciso: si al fiel lo preocupa una sensación de pecado, el sacerdote le prescribe un conjunto de procedimientos —un cierto número de oraciones, de buenas acciones, etcétera— y el cumplimiento de esa penitencia libera del sentimiento de culpa). En cambio, el perverso establece (y sigue) las reglas para ocultar el hecho de que en su universo psíquico no hay ninguna ley subyacente; es decir que sus reglas son una especie de *erats* de ley.

nal) y el terror (moderno).<sup>12</sup> El héroe tradicional se sacrifica por la causa, resiste a la presión del tirano y cumple con su deber a cualquier precio; como tal, es apreciado, su sacrificio le confiere un aura sublime, su acto se inscribe en el registro de la tradición como ejemplo que hay que seguir. Entramos en el dominio de la tragedia moderna cuando la lógica misma del sacrificio por la Cosa nos obliga a sacrificar a esa misma Cosa; esa es la difícil situación de la Sygne de Paul Claudel, obligada a traicionar su fe para demostrarle su absoluta fidelidad a Dios. Sygne no sacrifica su vida empírica por lo que a ella le importa más que la vida; sacrifica precisamente lo que "es en ella más que ella misma", y sobrevive entonces como una nueva cáscara de su ser anterior, privado de su agalma. De este modo entramos en el dominio de la *monstruosidad del heroísmo*, cuando nuestra fidelidad a la causa nos obliga a perder nuestra condición humana. El hecho de que yo, por amor a Dios, esté dispuesto a perder mi alma inmortal, a exponerla a la condena eterna, ¿no es la prueba de la fe más alta y absoluta? Es fácil sacrificar la vida con la certidumbre de que de tal modo uno redime su alma eterna, pero ¿cuánto peor es sacrificar esa misma alma por amor a Dios!

Quizá la víctima estalinista sea la ilustración histórica extrema de esta situación, de la brecha que separa al héroe (que resiste a la tiranía) respecto de la víctima del terror: esa víctima no era alguien que finalmente comprendió que el comunismo es un espejismo ideológico y tomó conciencia de la positividad de una simple vida ética al margen de la causa ideológica. La víctima estalinista no podía replegarse a una simple vida ética, puesto que ya la había abandonado por su causa comunista. Ese atolladero explica la impresión de que, aunque el destino de las víctimas de los espectaculares procesos judiciales estalinistas (desde el de Bujarin hasta el de Slansky) era indescriptiblemente horrible, en ellas no se encuentra la dimensión propiamente trágica; esas víctimas *no eran* héroes trágicos, sino algo más horrible y al mismo tiempo algo más cómico: se los privaba incluso de la dignidad que le conferiría a su destino una dimensión trágica en sentido propio. Por esa razón, Antígona no puede servir como modelo de la resistencia al poder estalinista: si la usamos así, reducimos el terror estalinista a la tiranía tradicional, solo que en otra versión. Antígona conserva la referencia al deseo del Otro (quiere realizar el ritual simbólico y enterrar como corresponde a su hermano muerto) en tanto opuesta a la (seudo) ley de tirano, pero esa referencia, precisamente, *falta* en los juicios estalinistas. Al humillar a la víctima, el terror estalinista la privaba de la dimensión que podía conferirle una belleza sublime: la víctima iba más allá de cierto límite, "perdía su dignidad" y quedaba

12. Véase Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, París, Éditions du Seuil, 1991.

reducida a la condición de puro sujeto carente de agalma, "destituido", incapaz de recomponer el relato de su vida.

De modo que el terror no es el poder de la corrupción que socava la actitud ética desde fuera, sino que la mina desde dentro, movilizándolo y explotando al máximo la brecha inherente al proyecto ético en sí, la brecha que separa la causa ética como real, respecto de la causa en su dimensión simbólica (los valores, etcétera), o (para decirlo en términos políticos-legales) la brecha que separa al Dios del acto puro de la decisión, respecto del Dios de las prohibiciones y mandamientos positivos. La suspensión kierkegaardiana de la ética (simbólica), ¿no involucra también un paso más allá de la tragedia? El héroe ético es trágico, mientras que el caballero de la fe mora en el horrible dominio que está más allá de la muerte, o entre las dos muertes, puesto que él está dispuesto a sacrificar o sacrifica lo que le es más precioso, su *objet petit a* (en el caso de Abraham, su hijo). En otras palabras, lo que dice Kierkegaard no es que Abraham se vio obligado a elegir entre su deber para con Dios y su deber para con la humanidad (esa elección sigue siendo sencillamente trágica), sino que tuvo que elegir entre dos facetas del deber para con Dios, y por lo tanto entre las dos facetas del propio Dios: Dios como universal (el sistema de las normas simbólicas) y Dios como el punto de singularidad absoluta que suspende la dimensión de lo universal.

Por esta precisa razón parece insuficiente la lectura que realiza Derrida, en *Dar la muerte*,<sup>13</sup> de la lectura realizada por Kierkegaard del gesto de Abraham. Derrida interpreta el sacrificio de Abraham, no como una excepción hiperbólica sino como algo que todos nosotros reiteramos cotidianamente en nuestra experiencia ética más común. Según él, cada vez que elegimos cumplir con el deber para con algún individuo, pasamos por alto (olvidamos) nuestro deber para con todos los otros (puesto que *tout autre est tout autre*, "todo otro es todo otro", "todo otro" equivale a "todos los otros"). Si cuido a mis propios hijos, sacrifico a los hijos de otros hombres; si ayudo a alimentar y vestir a una cierta persona (un otro), abandono a otros otras, y así sucesivamente. Lo que se pierde en esta reducción de la situación de Abraham a una especie de culpa constitutiva heideggeriana del *Dasein*, que nunca puede usar/actualizar todas sus posibilidades es la naturaleza autorreferencial de esta situación: el atolladero de Abraham no reside en el hecho de que, en nombre del último *tout autre* (Dios) tenga que sacrificar a otro *tout autre*, su compañero terrenal más amado (el hijo), sino en que, en nombre de su amor a Dios, tiene que sacrificar lo que *la misma religión basada en su fe le ordena amar*. La escisión es entonces intrínseca de la fe; es la es-

13. Véase Jacques Derrida, *Donner la mort*, París, Galilée, 1995. [Ed. cast.: *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.]

cisión entre lo Simbólico y lo Real, entre el edificio *simbólico* de la fe y el acto de fe puro, incondicional: *el único modo de demostrar la propia fe consiste en traicionar lo que esa misma fe nos ordena que amemos.*

#### LA MUERTE DE LA EFICACIA SIMBÓLICA

Podemos ver ahora por qué razón Lacan llama "padre real", como "agente de la castración", a este Dios interdicator: la castración simbólica es otro nombre de la brecha que existe entre el Otro y el goce, otra designación del hecho de que el Otro y el goce nunca pueden estar "sincronizados". Advertimos también en qué preciso sentido la perversión actúa la renegación de la castración: la ilusión fundamental del perverso es que él tiene un saber (simbólico) que le permite regular su acceso al goce; es decir que, en términos más contemporáneos, el sueño del perverso consiste en transformar la actividad sexual en una actividad instrumental con un propósito, una actividad que puede proyectarse y ejecutarse siguiendo un plan definido. De modo que cuando, hoy en día, se habla de la declinación de la autoridad paterna, el que está efectivamente en retirada es *este* padre, el padre del "no" que no transige; en ausencia de su "no" interdicator, pueden volver a prosperar nuevas formas de la armonía fantasmática entre el orden simbólico y el goce: el sentido de la denominada actitud "holística" de la *New Age* (que ve la Tierra o el macrocosmos como una entidad vida)<sup>14</sup> es precisamente este retorno a la concepción sustancial de la "razón como vida" a expensas del "padre real" interdicator. Lo que estos atolladeros indican es que hoy en día, en un sentido, "el Otro ya no existe", pero, ¿en qué sentido? Hay que ser muy específico en cuanto a qué equivale esta inexistencia. Desde cierto punto de vista, ocurre con el Otro lo mismo que con Dios según Lacan (no se trata de que Dios esté muerto actualmente; Dios estuvo muerto desde el principio, solo que no lo sabía...): *por empezar, nunca existió*, es decir que la inexistencia del gran Otro equivale en última instancia al hecho de que el Otro es el orden *simbólico*, el orden de las ficciones simbólicas que operan en un nivel diferente del nivel de la causalidad material directa. (En este aspecto, el único sujeto para el

14. Un signo de que ni siquiera la Iglesia se está resistiendo a este cambio en la actitud fundamental son las recientes presiones populares sobre el Papa para que eleve a María al *status* de co-redentora: se espera que el Papa haga viable a la Iglesia Católica para el tercer milenio pospaternalista, proclamando como dogma que el único modo que tenemos nosotros, los mortales pecadores, para obtener la misericordia divina, consiste en rogar a María; María es nuestra mediadora; si la convencemos, ella le hablará en favor nuestro a su hijo, Jesús.

cual el Otro *sí existe* es el psicótico, que le atribuye a las palabras una eficacia material directa.) En síntesis, la "inexistencia del Otro" es estrictamente correlativa del concepto de creencia, de fe simbólica, de convencimiento, de tomar al pie de la letra lo que dicen los otros.

En una de las películas de los Hermanos Marx, Groucho, sorprendido en una mentira, responde colérico: "¿A quién les vas a creer, a tus ojos o a mis palabras?" Esta lógica aparentemente absurda expresa a la perfección el funcionamiento del orden simbólico, en el cual la máscara-mandato simbólico importa más que la realidad directa del individuo que lleva esa máscara y/o asume ese mandato. Este funcionamiento involucra la estructura de la renegación fetichista: "Sé muy bien que las cosas son como las veo (que esta persona es pusilánime y corrupta), pero sin embargo la trato con respeto, puesto que lleva la insignia de juez, de modo que, cuando habla, es la ley la que se expresa por su boca". En un sentido, creo realmente en sus palabras y no en mis ojos: creo en "otro espacio" (el dominio de la pura autoridad simbólica) que importa más que la realidad de sus voceros. De modo que es errónea la reducción cínica a la realidad: cuando un juez habla, en cierto sentido hay en sus palabras (las palabras de la institución de la ley) más verdad que en la realidad directa de la persona del juez. Si nos limitamos a lo que vemos, sencillamente cometemos un error. A esta paradoja apunta Lacan con su "*les non-dupes errent*": quienes no se dejan atrapar en el engaño/ficción simbólica y continúan creyendo en sus ojos son los que más se equivocan. Lo que no advierte el cínico que "solo cree en lo que ve" es la eficacia de la ficción simbólica, el modo en que esta ficción estructura nuestra experiencia de la realidad.

La misma brecha opera en nuestra más íntima relación con el prójimo: nos comportamos *como si* no supiéramos que también ellos huelen mal, segregan excrementos, etcétera. La base de nuestra coexistencia es un mínimo de idealización, de renegación fetichizante. Y, ¿no es esta misma renegación lo que explica la belleza sublime del gesto idealizador discernible en toda una gama de individuos que va desde Ana Frank hasta los comunistas estadounidenses que creían en la Unión Soviética? Aunque sabemos que el comunismo estalinista era horroroso, admiramos sin embargo a las víctimas de la caza de brujas de McCarthy, que persistieron heroicamente en su creencia en el comunismo y en su apoyo a la Unión Soviética. Esta lógica es la misma en el caso de Ana Frank, la cual, en su diario, expresó la creencia en la bondad fundamental de la humanidad a pesar de los horrores perpetrados contra los judíos en la Segunda Guerra Mundial: lo que convierte en sublime esa afirmación de la creencia (en la bondad esencial de la humanidad o en el carácter verdaderamente humano del régimen soviético) es la brecha misma que existe entre ella y las pruebas fácticas abrumadoras que la refutan, es decir, la *voluntad activa de renegar* el estado de cosas real. Tal vez consis-

te en esto el gesto *metafísico* fundamental: en esta negativa a aceptar la imbecilidad de lo Real, en renegarla y buscar “otro mundo” detrás de ella.<sup>15</sup>

En su lectura del artículo de Freud sobre el fetichismo, Paul-Laurent Assoun<sup>16</sup> plantea que la diferencia sexual determina dos enfoques diferentes de la brecha que existe entre lo que ven mis ojos y la ficción simbólica, la brecha que separa lo visible de lo invisible. Cuando un niño pequeño ve a una niña desnuda, opta por no creer en sus ojos (y por no aceptar que las niñas son distintas); continúa creyendo en “la palabra”, la ficción simbólica, que lo lleva a esperar un pene también en la niña, de modo que reniega su percepción inmediata, la interpreta como una apariencia superficial, y comienza a buscar, a dar forma a hipótesis que explicarían esa brecha (la niña tiene un pene más pequeño, casi invisible; le crecerá más tarde, se lo cortaron...). En síntesis, la renegación del varón lo impulsa a convertirse en un “metafísico espontáneo”, un creyente en otro mundo que estaría debajo de los hechos visibles. La niña, por el contrario, “ Cree en sus ojos”, acepta el hecho de que “no lo tiene”, de modo que a ella se le abre un conjunto diferente de opciones, desde la notoria “envidia del pene” y la búsqueda de sustituto (un hijo, etcétera) hasta la actitud cínica de desconfianza fundamental respecto del orden simbólico (¿y si el poder fálico masculino fuera una mera apariencia?).

En la historia de la filosofía hay tres grandes ejemplos anecdóticos del “ Cree en mis palabras, no en tus ojos”. En primer lugar, Diógenes, el cínico, refutó la tesis eleática de que el movimiento no existe, limitándose a dar unos pasos, con lo cual derrotó a su discípulo y se ganó su aplauso: el discípulo creyó más en sus ojos que en las palabras de la argumentación. (La idea de Diógenes era que la filosofía no toma en cuenta esa referencia directa a la experiencia, a “lo que nuestros ojos nos dicen”: la tarea de la filosofía consiste en demostrar la verdad o falsedad de lo que vemos por medio de la argumentación.) En segundo lugar, la historia medieval de los monjes escolásticos que discutían sobre cuántos dientes tiene un asno, y cayeron en un desconcierto total cuando un joven miembro del grupo propuso que fueran hasta el establo y los contaran. Finalmente, el caso de Hegel insistiendo en que solo había ocho planetas alrededor del sol, incluso después de que se hubiera descubierto un noveno.

15. Por supuesto, Hegel llevó esta búsqueda metafísica al punto de la autorreferencia: para él, “lo suprasensible es la apariencia como apariencia”, es decir que el Otro Mundo que está debajo de la apariencia es precisamente algo que *aparece*, es la *apariencia* de que hay Otro Mundo más allá del mundo fenoménico sensible.

16. Véase Paul-Laurent Assoun, *La Voix et le Regard*, vol. 1, París, Anthropos-Economica, 1995, págs. 64 y sigs. [Ed. cast.: *La mirada y la voz*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.]

Hoy en día, con las nuevas tecnologías digitalizadas que permiten obtener imágenes documentales perfectamente falsificadas, e incluso construir una realidad virtual, el mandato de “ Cree en mis palabras (mi argumentación), y no en la fascinación de tus ojos” es más pertinente que nunca. La lógica del “¿en quién creerás, en tus ojos o en mis palabras?” (es decir, la lógica del “Lo sé muy bien, pero sin embargo... creo”) puede operar de dos modos distintos: el de la *ficción simbólica* y el del *simulacro* imaginario. En el caso de la ficción simbólica eficaz del juez que viste su túnica, “Sé muy bien que esta persona es pusilánime y corrupta, pero sin embargo la trato como si (creo que) el Otro simbólico hablara (habla) por su boca”: reniego lo que me dicen mis ojos, y elijo creer en la ficción simbólica. En el caso del simulacro de la realidad virtual, por el contrario, “Sé muy bien que lo que veo es una ilusión generada por una máquina digital, pero sin embargo acuerdo sumergirme en ella, comportarme como si creyera en ella”. En este caso reniego lo que me dice mi saber (simbólico), y opto por creer exclusivamente en mis ojos.

En la historia de la filosofía moderna, la lógica del “¿En quién crees, en tus ojos o mis palabras?” encontró su más fuerte expresión en el ocasionalismo de Malebranche: el principio central de esta doctrina (según el cual Dios es el único agente causal) no solo no se basa en ninguna prueba sensible, sino que es directamente contrario a toda la experiencia sensorial, la cual nos lleva a creer que los objetos externos actúan directamente sobre nuestros sentidos, causando las sensaciones en nuestra mente. De modo que, cuando Malebranche intenta convencer a sus lectores para que creen en sus palabras, y no en sus ojos, el enigma central que tiene que explicar es *por qué* Dios creó el universo de un modo tal que nosotros, los mortales humanos, necesariamente somos víctimas de la ilusión de que los objetos sensibles actúan directamente sobre nuestros sentidos. Su explicación es moral: si pudiéramos percibir directamente el verdadero estado de cosas, nuestro amor a Dios sería invencible, instintivo, no a causa de la libre voluntad y la comprensión racional obtenida al salvarnos de la tiranía de los sentidos. Es decir que no habría espacio para nuestra actividad moral, para nuestra lucha por anular las consecuencias de la Caída y recobrar el bien perdido. De modo que Malebranche delinea los contornos de la posición filosófica que explica la limitación epistemológica del hombre (el hecho de que el hombre solo puede conocer los fenómenos, y de que el verdadero estado de cosas está fuera de su alcance) remitiéndose a fundamentos morales: solo un ser marcado por esa limitación epistemológica es un ser moral, solo él puede conquistar el bien como resultado de la decisión libre y de la lucha interior con la tentación. Esta actitud (más tarde adoptada también por Kant) se opone directamente a la ecuación platónica habitual, que equipara el conocimiento con el bien (el mal sería la consecuencia de nuestra ignorancia, es decir que no se puede conocer la

verdad y seguir siendo malo, puesto que, cuanto más sabemos, más cerca estamos de ser buenos): una cierta ignorancia radical sería la condición positiva de nuestro ser moral.

Entonces, ¿qué es la eficacia simbólica? Todos conocemos el antiguo y trillado chiste del loco que creía ser un grano de maíz; cuando lo enviaron de regreso a su casa, por estar ya totalmente curado, reapareció de inmediato en el hospital, y le explicó su pánico al médico: “¡Me encontré con una gallina en el camino, y tuve miedo de que me comiera!”. Sorprendido, el médico exclamó: “Pero, ¿cuál es el problema ahora? Ya sabes que no eres un grano de maíz sino un ser humano, y que no puede comerte una gallina”. El loco contestó: “Sí, yo sé que ya no soy un grano de maíz, pero ¿lo sabe la gallina?”... Este relato, insensato en el nivel de la realidad fáctica, en la que uno es un grano de maíz o no lo es, resulta absolutamente cuerdo si reemplazamos el “grano” por algún rasgo que determine mi identidad simbólica. ¿No ocurren constantemente cosas análogas en nuestro trato con los diferentes niveles de la burocracia? Supongamos que una oficina de alto nivel satisface mi demanda y me otorga un título superior; sin embargo, debe transcurrir algún tiempo hasta que la disposición sea ejecutada y llegue hasta los niveles administrativos inferiores que son los que se encargan de liquidar los beneficios correspondientes a ese título (mayor salario, etcétera); todos conocemos la frustración de enfrentar a un burócrata subalterno que echa una mirada al documento que le mostramos, y nos replica con indiferencia: “Lo lamento, aún no hemos sido adecuadamente informados de esta nueva medida, de modo que no puedo ayudarlo...”. ¿Esto no equivale más o menos a decirnos “Lo lamento, para nosotros usted sigue siendo un grano de maíz, no todavía un ser humano”? En síntesis, hay un cierto momento misterioso en el cual una disposición burocrática pasa a ser realmente efectiva, queda registrada por el gran Otro de la institución simbólica.

El carácter misterioso de ese momento se puede ilustrar del mejor modo con algo gracioso que sucedió durante la última campaña electoral en Eslovenia, cuando un miembro del partido político gobernante fue abordado por una señora anciana de su electorado local, con un pedido de ayuda. Ella estaba convencida de que el número de su casa le traía mala suerte (aunque no era el convencional 13, sino 23). Desde el momento en que le habían asignado ese número, debido a alguna reorganización administrativa, comenzó a ser víctima de desgracias (entraron ladrones, una tormenta le rompió el tejado, los vecinos comenzaron a molestarla), por lo cual ella le pedía al candidato que tuviera la amabilidad de hacer que las autoridades municipales cambiaran el número. El candidato le respondió con una sugerencia sencilla: ¿Por qué no cambiaba el número ella misma? ¿Por qué no pintaba otro número o reemplazaba la placa, añadiendo una cifra más o una letra (por ejemplo, 23A, o bien 231, en lugar de

23)? La anciana replicó: “Oh, lo intenté hace un par de semanas; puse una placa nueva con el número 23A, pero *no funcionó*; sigo teniendo mala suerte; no se puede trapear, hay que hacerlo como corresponde, tiene que hacerlo una institución estatal”. “Eso” a lo cual no se podía engañar era el Otro lacaniano, la institución simbólica.

En esto consiste entonces la eficacia simbólica: tiene que ver con el mínimo de reificación en razón de la cual a los interesados no nos basta conocer un hecho para que tenga vigencia: “eso”, la institución simbólica, también tiene que conocerlo/“registrarlo”, para que se sigan las consecuencias performativas de su enunciado. En última instancia, este “eso”, por supuesto, puede encarnarse en la mirada del Otro absoluto, el propio Dios. ¿No encontramos exactamente el mismo problema de la anciana infortunada en el caso de los católicos que no practican la anticoncepción directa pero solo tienen relaciones sexuales en los días durante los cuales la mujer no ovula? ¿A quién engañan de este modo? ¿Acaso Dios no puede leer sus pensamientos, no sabe que en realidad se entregan al sexo por placer, sin tener ninguna intención de procrear? La Iglesia ha sido siempre sumamente sensible a esta brecha entre la mera existencia y su inscripción/registro adecuado: los niños que morían antes de haber sido bautizados no podían enterrarse en suelo sagrado, puesto que no estaban aún inscritos como corresponde en la comunidad de los creyentes: de modo que la “eficacia simbólica” tiene que ver con el punto en el cual, cuando el Otro de la institución simbólica me confronta con la alternativa de “¿A quién le crees, a mi palabra o a tus ojos?”, yo escojo sin vacilar la palabra del Otro, descartando el testimonio fáctico de mis ojos.<sup>17</sup>

La idea del “*blockbuster*” (literalmente, “la bomba”) proporciona un ejemplo excelente de la duplicación del orden del ser positivo en el orden de la nominación, es decir, de la inscripción simbólica en el Otro. Primero, el término se le aplicó a las películas que recaudaban mucho dinero; después se lo comenzó a utilizar para designar las grandes producciones cinematográficas, con la perspectiva de una enorme campaña publicitaria y grandes ingresos de boletería (por supuesto, en las boleterías esas películas podían finalmente fracasar). De modo que, con respecto a los dos *Carteros*, *Il postino* italiano y la película con Kevin Costner que fue un fracaso, es perfectamente coherente decir que *El cartero* fue un *blockbuster* fracasado, mientras que *Il postino* no es un *blockbuster*, aunque recaudó mucho más dinero que la otra. Por supuesto, esta brecha también

17. Esta es también la prueba del verdadero amor: incluso cuando sorprende a mi pareja en la cama con otra persona, privilegio sus palabras, sus protestas verbales de inocencia, por sobre el hecho concreto y obvio que percibo con los ojos...

puede tener consecuencias graciosas. En la Yugoslavia de la década de 1970, los subtítulos de las películas, como regla, traducían con *eufemismos* las expresiones vulgares que abundaban en los productos de Hollywood de esa época. Por ejemplo, cuando un personaje decía "¡Vete a que te cojan por el culo!", en el subtítulo en esloveno se leía "¡Vete al diablo!", o algo análogamente moderado. Sin embargo, a fines de la década de 1980, cuando en Yugoslavia cayeron las barreras de la censura, mientras que Hollywood se volvió algo más controlado (quizá por las presiones de la Mayoría Moral en la era de Reagan), los traductores, como vengándose por los muchos años de represión, comenzaron a *amplificar* la vulgaridad de las expresiones: cuando un personaje decía, sencillamente "¡Vete al infierno!", el subtítulo transcribía: "¡Métesela a tu madre hasta la garganta!", o algo análogo...

Para decirlo en términos filosóficos: la inscripción simbólica significa que el verdadero "en sí", el modo en que una cosa es realmente, ya está allí para nosotros, los observadores. Consideremos los casos de dos celebridades muertas: la princesa Diana y la Madre Teresa. Según el cliché, Diana, incluso cuando estaba haciendo caridad, se complacía con la atención de los medios, manipulando cuidadosamente la difusión mediática de los detalles más íntimos de su vida privada (su patrocinio secreto de la biografía de Morton), mientras que la Madre Teresa, una verdadera santa, hacía caridad en silencio, lejos de las candilejas, en los infernales barrios pobres de Calcuta... Sin embargo, el problema que plantea esta oposición es que *todos sabemos que la Madre Teresa hacía silenciosamente su trabajo lejos de los focos de los medios*, y precisamente por esto era famosa; esta imagen suya creada por los medios explica que la hayan recibido jefes de Estado y que haya tenido un funeral nacional... De modo que la oposición entre Diana en un jolgorio de compras con su nuevo novio y la Madre Teresa cuidando a los mendigos agonizantes en su gris hospital de Calcuta es una oposición mediática por excelencia.

En este punto es esencial la brecha entre la realidad y el orden de su registro simbólico: la brecha en razón de la cual el registro simbólico es en última instancia contingente. Permítaseme mencionar la reciente tendencia a retratar al presidente de los Estados Unidos como un asesino total (*Poder absoluto* [*Absolute Power*, *Murder at 1600*]): esta tendencia se mofa de una prohibición vigente hasta hace poco tiempo: un par de años atrás, una película de este tipo era impensable. Algo análogo ocurrió con el detective en las series televisivas: en algún momento de la década de 1960 dejó de exigirse que fuera una figura noble; podía ser un lisiado, un homosexual, una mujer... Esta súbita apercepción de que la prohibición no importa es crucial: se puede tener un presidente asesino, pero el presidente conserva su carisma... Lo cual no significa sencillamente que "siempre fue así": había sido así *en sí mismo*, pero no *para sí*. En la década de 1950, una película

como *Poder absoluto* habría tenido un efecto ideológico demasiado traumático; después del cambio en el sistema de la prohibición simbólica, la honestidad personal del presidente dejó de importar, el sistema se había acomodado al cambio...

En todo cambio social hay que buscar este crucial cambio simbólico: en la era *hippie*, los hombres de negocios podían vestir vaqueros, usar barba, etcétera, y ser al mismo tiempo buitres implacables. El momento del cambio es el momento crucial en el cual el sistema reestructura sus reglas para acomodarse a las nuevas condiciones, incorporando el momento originalmente subversivo. Esta es entonces la verdadera historia subyacente en la desintegración del Código Hayes de la autocensura en Hollywood: en un breve lapso de la década de 1960, de pronto "todo se volvió posible", los tabúes caían casi cotidianamente (con referencias explícitas a las drogas, al acto sexual, a la homosexualidad, a la tensión racial, llegando incluso al retrato simpático de comunistas); sin embargo, el "sistema" siguió intacto: nada cambió realmente. En este sentido el capitalismo es mucho más flexible que el comunismo, que fue incapaz de permitir esos alivios radicales: cuando Gorbachev trató de aligerar gradualmente las coacciones para fortalecer el sistema, el sistema se desintegró.

De modo que el Otro es el orden de la mentira, de la mentira sincera. Tomemos el caso de Bill Clinton y Monica Lewinsky: todos sabíamos (o por lo menos suponíamos) que lo hicieron; sin embargo, respaldábamos a Clinton mientras el hecho pudiera ocultarse a la mirada del Otro... Aquí tenemos la paradoja del Otro en su forma más pura. La mayoría del pueblo creía que hubo algo entre ellos; creía que Clinton mintió al negarlo, pero lo apoyaba. Aunque (ellos suponían que) Clinton había mentado al negar su vínculo sexual con "esa mujer", Monica Lewinsky, él había *mentado sinceramente*, con convicción interior, creyendo de algún modo en su mentira, tomándola en serio. También esta paradoja debe tomarse en serio, puesto que señala el elemento clave de la eficacia de un enunciado lógico. En otras palabras, mientras la mentira de Clinton no fue percibida/registrada por el Otro, mientras le fue posible mantener las apariencias (de la "dignidad" presidencial), el hecho mismo de que todos supiéramos (o presumiéramos) que estaba mintiendo era una base adicional para la identificación del público con él: la conciencia pública de que mentía, de que en realidad algo había ocurrido entre él y Monica Lewinsky, no solo no dañó su popularidad, sino que incluso la promovió. No hay que olvidar nunca que el carisma del líder se apoya en los mismos rasgos (signos de debilidad, de "humanidad" común) que aparentemente la socavarían. Esta tensión era manipulada diestramente y llevada a su extremo por Hitler: en sus discursos frente a grandes multitudes solía interpretar la escena de "perder la calma", entraba en una actuación histérica, gritando desesperadamente y agitando las manos, como un ni-

ño malcriado y frustrado por el hecho de que no se satisficieran de inmediato sus demandas. Una vez más, esos mismos rasgos, que parecían contradecir la dignidad impasible del líder, en realidad sostenían la identificación de la multitud con él.

Todas estas paradojas tienen una gravitación fundamental sobre el modo en que el ciberespacio afecta la identidad simbólica del sujeto. El pobre loco que, al encontrarse con una gallina, adoptó la actitud de "Sé muy bien que soy un hombre pero... (¿lo sabe el Otro?)", creía en síntesis que el cambio de identidad aún no había sido registrado por el Otro, que para el Otro él seguía siendo un grano de maíz. Imaginemos ahora el caso más bien común de un hombre tímido e inhibido que en el ciberespacio se incorpora a una comunidad virtual en la cual adopta la máscara de una mujer promiscua; por supuesto, su posición es "Sé muy bien que en realidad soy solo un tipo tímido y modesto; de modo que ¿por qué no podría permitirme posar brevemente como una mujer promiscua, haciendo lo que nunca haría en la vida real?" Pero, ¿son realmente las cosas tan simples y directas? ¿Y si la personalidad de este hombre en la vida real (la personalidad que adopta en sus interacciones sociales reales) no fuera más que una especie de defensa secundaria, una identidad que asume como máscara para reprimir o mantener a raya su verdadero "sí-mismo interior", el núcleo duro de su identidad fantasmática, que es el de una mujer promiscua, y para el cual solo encuentra salida en sus fantasmas privados o en los juegos sexuales anónimos de una comunidad virtual? En su *Seminario XI*, Lacan menciona la antigua paradoja china de Chuang-Tzu quien, después de haber soñado que era una mariposa, comenzó a preguntarse: "¿Cómo puedo saber que no soy una mariposa que está soñando que es un hombre?". ¿No puede pensarse lo mismo respecto de nuestro miembro tímido de la comunidad virtual? ¿No será en realidad una mujer promiscua que sueña que es un hombre inhibido?

La tentación que hay que evitar es la fácil conclusión posmoderna de que no tenemos ninguna identidad sociosimbólica fundamental fijada, sino que vamos a la deriva, más o menos libremente, entre una multitud inconsistente de sí-mismos, cada uno de los cuales representa un aspecto parcial de nuestra personalidad, sin que ningún agente unificador asegure la consistencia final de ese pandemónium. La hipótesis lacaniana del Otro implica que todas estas diferentes identificaciones parciales no tienen el mismo *status* simbólico: hay un nivel en el cual comienza a intervenir la eficacia simbólica, un nivel que determina mi posición sociosimbólica. Este nivel no es el de "la realidad" en tanto opuesta al juego de mi imaginación. Lacan no dice que, detrás de la multiplicidad de identidades fantasmáticas esté el núcleo duro de algún "sí-mismo real"; nos encontramos con una ficción simbólica, pero una ficción que, por razones contingentes que no tienen nada que ver con su naturaleza intrínseca, posee un poder

performativo: es socialmente operativa, estructura la realidad sociosimbólica en la cual participo. El *status* de la misma persona, que incluye sus rasgos muy "reales", puede aparecer bajo una luz totalmente distinta cuando cambia la modalidad de su relación con el Otro.

En la actualidad el problema no consiste en que los sujetos estén más dispersos que en los buenos y viejos días del yo idéntico a sí mismo; el hecho de que "el Otro ya no existe" implica más bien que ha dejado de ser plenamente operativa la ficción simbólica que le confiere *status* performativo a un nivel de mi identidad, determinando cuáles de mis actos tendrán "eficacia simbólica". Quizás el ejemplo supremo de este fenómeno sea el de las tendencias recientes del cristianismo. El cristianismo propiamente dicho (la creencia en la resurrección de Cristo) es la máxima expresión religiosa del poder de la ficción simbólica como vehículo de la universalidad: la muerte del Jesús "real" se supera en el Espíritu Santo, es decir, en la comunidad espiritual de los creyentes. Este núcleo auténtico del cristianismo, articulado originalmente por San Pablo, está actualmente bajo ataque: el peligro ha surgido en la forma de la (mala) lectura gnóstica/dualista de la *New Age*, que reduce la resurrección a la condición de metáfora del crecimiento espiritual interior del alma individual. De este modo se pierde el principio central del cristianismo, ya subrayado por Hegel: la ruptura con la lógica de pecado y castigo del Antiguo Testamento, es decir, la creencia en el milagro de la gracia que anula retroactivamente nuestros pecados pasados. Esta es la "buena nueva" del Nuevo Testamento: el milagro de la *creatio ex nihilo*, de un nuevo comienzo, de que sea posible iniciar una nueva vida a partir "de la nada". (Por supuesto, la *creatio ex nihilo* solo es factible en el universo simbólico, como establecimiento de una nueva ficción simbólica que borra la anterior.) Y lo crucial consiste en que este nuevo comienzo solo resulta posible en virtud de la gracia divina; su impulso viene de *afuera*; no es el resultado del esfuerzo interior del hombre por superar sus limitaciones y elevar su alma más allá de los intereses materiales egoístas; en este preciso sentido, el nuevo comienzo propiamente cristiano es absolutamente incompatible con la problemática gnóstica de la "purificación del alma". De modo que lo que está realmente en juego en los recientes intentos pop-gnósticos de la *New Age* tendientes a reafirmar una especie de "enseñanza secreta de Cristo" por debajo del dogma oficial paulino es el esfuerzo por anular el "Cristo-acontecimiento", reduciéndolo a una continuación del linaje gnóstico precedente.

Otro aspecto importante de esta (mala) lectura gnóstica del cristianismo es la obsesión creciente de la pseudociencia popular con el misterio de la supuesta tumba de Jesús o de su progenie (los supuestos vástagos del matrimonio que se le atribuye con María Magdalena). *Bestsellers* como *The Holy Blood and the Holy Grail* o *La tumba de Dios*, cuyo escenario es la región que rodea a Rennes-le



Château en el sur de Francia, entretienen en largos relatos coherentes los temas del Grial, los cátaros, los templarios, los francmasones...: estos relatos intentan reemplazar el poder declinante de la *ficción simbólica* del Espíritu Santo (la comunidad de los creyentes) por lo *Real corporal* de Cristo y/o sus descendientes. Una vez más, el hecho de que Jesús hubiera dejado atrás su cuerpo o descendientes corporales sirve a los fines de socavar el relato cristiano-paulino de la resurrección: el cuerpo de Cristo no habría resucitado realmente; "el verdadero mensaje de Jesús se perdió con la resurrección".<sup>18</sup> Supuestamente, este "verdadero mensaje" consiste en promover "la senda de la autodeterminación, como distinta de la obediencia a la palabra escrita":<sup>19</sup> la redención resultaría del viaje interior del alma, y no de un acto de perdón que llega desde afuera, es decir que habría que entenderla como el renacimiento, la renovación interior del alma en su viaje de autopurificación. Aunque quienes abogan por este "retorno de/en lo Real" promueven su descubrimiento como la revelación de un secreto herético y subversivo reprimido durante mucho tiempo por la Iglesia como institución, se podría plantear una objeción en forma de pregunta: ¿y si esta misma revelación del "secreto" estuviera al servicio de la anulación, de la expulsión del núcleo verdaderamente traumático y subversivo de la enseñanza cristiana, el *skandalon* de la resurrección y el perdón retroactivo de los pecados (es decir, el carácter singular del acontecimiento de la resurrección)?

Estas inversiones indican que en la actualidad la inexistencia del gran Otro ha alcanzado una dimensión mucho más radical: lo que está cada vez más socavado es precisamente la *confianza* simbólica que persiste contra todos los datos escépticos. Quizá la faceta más impresionante de este nuevo *status* de la inexistencia del Otro sea el florecimiento de "comisiones" destinadas a decidir acerca de los denominados dilemas éticos que surgen a medida que el crecimiento tecnológico incesante afecta a nuestro mundo vital.<sup>20</sup> No solo el ciberespacio, sino también dominios tan diversos como la medicina y la biogenética por una parte, y por la otra las reglas de la conducta sexual y la protección de los derechos humanos, nos confrontan con la necesidad de inventar las reglas básicas de la conducta ética adecuada, puesto que no tenemos ninguna forma de Otro, ningún punto simbólico de referencia que sirva como ancla moral segura y no problemática.

18. Richard Andrews y Paul Schellenberger, *The Tomb of God*, Londres, Warner Books, 1997, pág. 433. [Ed. cast. *La tumba de Dios: el cuerpo de Jesús y la solución de un misterio de 2000 años*, Barcelona, Círculo de lectores, 1997.]

19. *Ibid.*, pág. 428.

20. Véase Jacques-Alain Miller y Eric Laurent, "L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique", en *La Cause freudienne*, n° 35, 1997, París, págs. 7-20.

En todos estos dominios, el *différend* parece irreductible: un poco antes o después nos encontramos en una zona gris cuya niebla no puede dispersarse mediante la aplicación de alguna regla universal única. Esta es una suerte de contrapunto con el "principio de incertidumbre" de la física cuántica; por ejemplo, para determinar si algún comentario fue realmente acoso sexual o discurso racista tropezamos con una dificultad estructural. Ante un enunciado dudoso de ese tipo, un radical (políticamente correcto) tiende a creer en la víctima que se queja (si la víctima lo ha experimentado como acoso, fue acoso...), mientras que un liberal ortodoxo intransigente tiende a creerle al acusado (si este dice sinceramente que no intentó acosar, debe ser absuelto...). Desde luego, se trata de que esta indecidibilidad es estructural e inevitable, pues quien "decide" en última instancia el significado es el Otro (la red simbólica en la que están insertos tanto la víctima como el ofensor), y el registro del Otro está por definición abierto; nadie puede dominar y regular sus efectos.

Tal es el problema que plantea el reemplazo de las expresiones agresivas por otras "políticamente correctas": cuando decimos "problema visual" en lugar de "miopía", nunca podemos estar seguros de que este mismo reemplazo no generará, como nuevo efecto, una actitud paternalista y/o un comportamiento irónico ofensivo, sumamente humillante, en cuanto aparece disfrazado de benevolencia. El error de esta estrategia "políticamente correcta" consiste en que subestima la resistencia del lenguaje que utilizamos realmente contra la regulación consciente de sus efectos, sobre todo de los efectos que involucran relaciones de poder. De modo que, para salir del atolladero, se convoca a una comisión que, de un modo en última instancia arbitrario, formule reglas precisas de conducta... Lo mismo ocurre con la medicina y la biogenética (¿en qué punto un experimento o una intervención aceptables e incluso deseables se convierten en una manipulación que no se puede tolerar?), en la aplicación de los derechos humanos universales (¿en qué punto la protección de los derechos de la víctima se convierte en una imposición de los valores occidentales?), en los hábitos sexuales (¿cuál es el procedimiento de seducción adecuado, no patriarcal?), y por supuesto en el caso obvio del ciberespacio (¿cuál es el *status* del acoso sexual en una comunidad virtual, cómo distinguir las "meras palabras" de los "hechos"?). El trabajo de estas comisiones queda atrapado en un círculo vicioso sintomático: por un lado, tratan de legitimar sus decisiones remitiéndose al saber científico más avanzado (el cual, en el caso del aborto, nos dice que un feto no tiene aún autoconciencia ni experimenta dolor; en el caso de una persona aquejada de una enfermedad terminal, define el límite más allá del cual la eutanasia es la única solución sensata); por otro lado, esas mismas comisiones tienen que aducir algún criterio ético no científico para orientar y establecer una limitación a la pulsión científica intrínseca.

Lo esencial en este caso es no confundir la necesidad de crear reglas específicas con la necesidad habitual de *phronesis*, es decir, con la comprensión, formulada por Aristóteles, de que las normas universales no se pueden aplicar directamente a las situaciones concretas: siempre es preciso tomar en cuenta "el giro" impuesto a la norma universal por la situación específica. En este caso tipo, no tenemos a nuestra disposición algún texto "sagrado" y aceptado universalmente (por ejemplo, la Biblia en la tradición cristiana) como horizonte de nuestras elecciones, de modo que el problema de "la interpretación" consiste en reactualizar el texto de la tradición en cada situación nueva, en descubrir de qué modo ese texto "nos habla". Hoy en día falta precisamente ese punto de referencia universal, y nos vemos entonces arrojados a un proceso de (re)negociación y (re)invención simbólicas radicalmente abiertas e interminables, sin que haya siquiera la apariencia de algún conjunto de normas presupuestas anteriores. O (para decirlo en términos hegelianos), cuando hablo de "las reglas que hay que seguir", presupongo ya la actitud reflexionada de adaptarme estratégicamente a una situación, imponiéndome ciertas reglas (e imponiéndoselas a otros). Lo que se pierde al adoptar esta actitud es lo que Hegel denominó *Sustancia social*, el "Espíritu objetivo" como verdadera sustancia de mi ser que está siempre-ya allí como el terreno en el que crecen los individuos, aunque solo se mantiene viva gracias a la actividad incesante de esos mismos individuos. De modo que, cuando los partidarios de la comunidad virtual describen con entusiasmo el desafío que el ciberespacio le plantea a nuestra capacidad para la invención ética, para poner a prueba nuevas reglas de participación en todos los aspectos de la vida comunitaria virtual, siempre debemos tener presente que estas reglas (re)inventadas *intentan compensar la falta de una ley/prohibición fundamental*: pretenden proporcionar un marco de interacción viable para los sujetos narcisistas poseidípicos. Todo ocurre como si se quisiera compensar la falta del Otro con "comités de ética" como otros tantos "pequeños grandes Otros" sustitutos a los cuales el sujeto les transfiere su responsabilidad, y de los que espera recibir una fórmula que lo saque del atolladero.

Es esencial trazar una distinción entre esta declinación de la autoridad paterna simbólica y la brecha edípica habitual que separa para siempre a la persona real del padre respecto de su función/lugar simbólicos: el padre real siempre resulta ser un impostor que no está a la altura de su mandato simbólico. Como es sabido, es el problema del histérico: la figura central de su universo es "el padre humillado"; el histérico está obsesionado por los signos de la debilidad y el fracaso del padre real, y lo critica de modo incesante porque no está a la altura de su mandato simbólico. Por debajo de la rebelión del histérico y de su desafío a la autoridad paterna hay entonces un llamado oculto a una autoridad paterna renovada, a un padre que sea "un verdadero padre" y encarne adecuadamente su

mandato simbólico. Hoy en día, sin embargo, lo que está cada vez más socavado (está perdiendo su eficiencia performativa) es la función simbólica del padre; por esa razón, el padre ya no es percibido como el *ideal del yo*, el portador (más o menos frustrado, inadecuado) de la autoridad simbólica, sino que se lo ve como el *yo ideal*, un competidor imaginario. El resultado es que los sujetos nunca crecen realmente, y en la actualidad encontramos individuos de entre 30 y 50 años que, en los términos de su economía psíquica, siguen siendo adolescentes inmaduros que compiten con sus padres.<sup>21</sup>

#### LA SOCIEDAD DE RIESGO Y SUS ENEMIGOS

El atolladero fundamental encarnado en la existencia de diferentes "comisiones de ética" es el foco en la recientemente popularizada teoría de la "sociedad de riesgo".<sup>22</sup> Los casos paradigmáticos de los riesgos a los que esta teoría se refiere son el calentamiento del planeta, el agujero en la capa de ozono, la enfermedad de la vaca loca, el peligro de las plantas nucleares como fuente de energía, las consecuencias imprevistas de la aplicación de la genética a la agricultura, y así sucesivamente. Todos estos fenómenos son ejemplos de los habitualmente denominados "riesgos de baja probabilidad y altas consecuencias": nadie sabe cuán grandes son; la probabilidad de la catástrofe global es pequeña, pero si llega a producirse, será terminal. Los biólogos nos advierten que el creciente uso de productos de laboratorio como drogas o en la comida podría llevar a la extinción de la raza humana, no a causa de una catástrofe ecológica directa, sino haciéndola infértil; este desenlace parece improbable, pero también sería catastrófico. El siguiente rasgo crucial es que estas nuevas amenazas son denominadas

21. Paul Verhaeghe ("The Collapse of the Father Function and its Effects on Gender Roles", artículo inédito) ha llamado la atención sobre otro rasgo interesante de esta suspensión de la autoridad simbólica paterna. La autoridad paterna es el canal que le permite al sujeto ingresar en el universo simbólico, y actualmente se está produciendo una "regresión" desde el lenguaje a modos de comunicación que lo combinan con otros tipos de signos (por ejemplo, se reemplaza la escritura por signos icónicos: en la computadora, en lugar de tipar las órdenes, cada vez más recurrimos al *mouse* para identificar el signo icónico apropiado). Esta regresión, que es también una señal de la suspensión de la autoridad paterna?

22. Véase la obra clásica de Ulrich Beck titulada *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage, 1992 [ed. cast.: *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998] y también Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 [ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1999]. Una versión general y de divulgación de esta teoría es Jane Franklin (comp.), *The Politics of the Risk Society*, Oxford, Polity Press, 1998.

“riesgos manufacturados”: resultan de las intervenciones económicas, tecnológicas y científicas de los seres humanos en la naturaleza, las cuales perturban tan radicalmente los procesos naturales, que ya no es posible eludir nuestra responsabilidad permitiendo que la propia naturaleza encuentre el modo de restablecer el equilibrio perdido. Es asimismo absurdo recurrir a un giro de la *New Age* contra la ciencia, puesto que estas amenazas, en su mayor parte, son invisibles, indetectables, no están al alcance de las herramientas diagnósticas de la ciencia.

Todos los conceptos actuales sobre la amenaza ecológica, desde el agujero en la capa de ozono hasta la amenaza que los fertilizantes y los aditivos químicos le plantean a la fertilidad humana, dependen en sentido estricto del saber científico (por lo general, del tipo más avanzado). Aunque los efectos del agujero en la capa de ozono son observables, su explicación causal en función de ese “agujero” es una hipótesis científica: en el cielo no hay ningún “agujero” directamente observable. De modo que estos riesgos resultan de una especie de circuito autorreflexivo, es decir que no son riesgos externos (como por ejemplo la caída sobre la Tierra de un cometa gigante), sino el desenlace imprevisto de los esfuerzos tecnológicos y científicos de los individuos, tendientes a controlar sus vidas y acrecentar su productividad. El ejemplo supremo de la inversión dialéctica en virtud de la cual una nueva comprensión científica, en lugar de ampliar nuestro dominio sobre la naturaleza, genera nuevos riesgos e incertidumbres, podría ser la perspectiva de que, en el término de una o dos décadas, la genética no solo logre identificar la herencia genética completa de los individuos, sino incluso manipular tecnológicamente los genes para obtener resultados y cambios deseados (por ejemplo, erradicar la tendencia al cáncer, etcétera). Sin embargo, lejos de desembocar en una predictibilidad y certidumbres totales, esta misma autoobjetivización muy radical (en la fórmula genética podré confrontar lo que “yo soy objetivamente”) generará incertidumbres aún más radicales acerca de los eventuales efectos psicosociales de ese conocimiento y sus aplicaciones (¿Qué será de las ideas de libertad y responsabilidad? ¿Cuáles serán las consecuencias imprevistas de entrometerse con los genes?)

Esta conjunción de baja probabilidad y alta consecuencia hace prácticamente imposible aplicar la estrategia aristotélica de evitar los extremos: como si actualmente fuera imposible asumir una posición racional moderada entre el alarmismo (los ecologistas que describen una catástrofe universal inminente) y el enojo (la subestimación de los peligros). La estrategia de subestimación podrá siempre subrayar el hecho de que el alarmismo, en el mejor de los casos, considera indudables ciertas conclusiones que no se basan totalmente en la observación científica, mientras que, por supuesto, la estrategia alarmista tiene todo el derecho de replicar que cuando sea posible predecir la catástrofe con una certidumbre total, será por definición demasiado tarde. El problema consiste en

que no hay ningún método científico o de otro tipo que permita llegar a la certeza acerca de la existencia y magnitud de los problemas: no se trata solo de que las corporaciones que explotan los recursos y los organismos gubernamentales subestimen los peligros, sino de que no existe ningún modo de establecer con certidumbre el alcance del riesgo; los propios científicos y especuladores no están en condiciones de dar la respuesta final; diariamente somos bombardeados con nuevos descubrimientos que invierten las opiniones difundidas. ¿Y si resultara que en realidad la grasa impide el cáncer? ¿Y si el calentamiento del planeta resulta en realidad de un ciclo natural, y sería conveniente que lanzáramos a la atmósfera cantidades aún mayores de dióxido de carbono?

No hay ninguna medida *a priori* correcta entre el exceso del alarmismo y la proposición indecisa del “Que no haya pánico, aún no tenemos resultados concluyentes”. Por ejemplo, a propósito del calentamiento del globo terráqueo, la lógica de “evitemos los extremos, tanto la emisión incontrolada de dióxido de carbono como el cierre inmediato de millares de fábricas, y procedamos gradualmente”, carece de sentido sin ninguna duda.<sup>23</sup> Una vez más, esta impenetrabilidad no es solo una cuestión de complejidad, sino de reflexividad: la nueva opacidad e impenetrabilidad (la incertidumbre radical en cuanto a las consecuencias finales de nuestras acciones) no se debe a que seamos títeres en las manos de algún poder global trascendente (el destino, la necesidad histórica, el mercado); por el contrario, responde al hecho de que “nadie está a cargo”, de que *no existe tal poder*, de que no hay ningún Otro del Otro que maneje los hilos. La opacidad se basa en el hecho mismo de que la sociedad actual es totalmente reflexiva, de que ninguna naturaleza o tradición proporciona una base firme sobre la que podamos apoyarnos, e incluso experimentamos nuestros impulsos más íntimos (la orientación sexual, etcétera) como resultado de nuestras elecciones. ¿Cómo hay que alimentar y educar a los niños? ¿Cómo debemos proceder para la seducción sexual? ¿Cómo y cuánto tenemos que comer? ¿Cómo podemos distendernos y divertirnos? Todas estas esferas están cada vez más colonizadas por la reflexividad, es decir que son experimentadas como objetos de aprendizaje y decisión. El rol crucial del *curador*, ¿no es el ejemplo fundamental de la reflexividad en el arte actual? El curador no se limita a seleccionar: a tra-

23. Por esta misma razón, la angustia que genera la sociedad de riesgo es precisamente superflua: el superyó se caracteriza por la ausencia de una “medida adecuada”; no obedecemos su ordenes lo suficiente y/o las obedecemos demasiado: hagamos lo que hagamos, el resultado es malo y somos culpables. El problema que plantea el superyó es que su orden nunca se puede traducir a los términos de una regla positiva: el Otro que emite el mandato demanda algo de nosotros, pero nunca podemos saber qué es exactamente lo que nos pide...

vés de su selección él (re)define lo que *es* el arte hoy en día. En las muestras artísticas actuales encontramos objetos (hasta excrementos humanos y animales muertos) que, por lo menos desde el punto de vista tradicional, no tienen nada que ver con el arte. Entonces, ¿por qué hay que percibirlos como arte? *Porque lo que vemos es la elección del curador*. Cuando hoy en día visitamos una muestra, lo que se ofrece a nuestra observación directa no son obras de arte sino el concepto que tiene el curador de lo que es el arte; en síntesis, el verdadero artista no es el productor sino el curador, con su actividad de selección.

El atolladero fundamental de la sociedad de riesgo está en la brecha que existe entre el saber y la decisión, entre la cadena de razonamientos y el acto que resuelve el dilema (en el lenguaje lacaniano, entre  $S_2$  y  $S_1$ ): nadie “conoce realmente” el resultado global. En el nivel del conocimiento positivo, la situación es radicalmente indecible: no obstante, *tenemos que decidir*. Desde luego, la brecha siempre estuvo allí: cuando un acto de decisión se basa en una cadena de razones, siempre las colorea retroactivamente de modo tal que lo respalden; pensemos en el creyente que tiene plena conciencia de que las razones de su creencia solo son comprensibles para quienes ya han decidido creer... No obstante, lo que encontramos en la sociedad de riesgo contemporánea es mucho más radical: lo opuesto de la elección forzada habitual de la que habla Lacan, es decir, de una situación en la cual soy libre de elegir con la condición de que realice la elección correcta, de modo que lo único que me resta es realizar el gesto vacío de fingir que hago lo que en realidad me ha sido impuesto como si respondiera a mi propia decisión libre.<sup>24</sup>

En la sociedad de riesgo contemporánea encontramos algo totalmente distinto: la elección es realmente libre y, por esta misma razón, nos resulta incluso más frustrante: nos encontramos constantemente en la posición de tener que tomar decisiones acerca de materias que afectan de modo fundamen-

24. ¿Qué es un gesto vacío? En Eslovenia hay tensión entre el primer ministro y el presidente de la República: este último, aunque la constitución solo le asigna funciones protocolares, quiere desempeñar un papel más importante, con poder efectivo. Hace poco, el primer ministro iba a concurrir como representante esloveno a la reunión de líderes europeos organizada por Jacques Chirac, y entonces se les dijo a los periodistas que el presidente le había escrito una carta a Chirac explicándole que lamentablemente no podía asistir a la cumbre, por lo cual el primer ministro ocuparía su lugar... Este fue un gesto vacío en su versión más pura: aunque estaba claro que le correspondía al primer ministro representar a Eslovenia en Francia, el presidente actuó como si en realidad el viaje del ministro no fuera “natural”, sino resultado de su decisión (la decisión del presidente) de no ir él y enviar como representante al ministro. Este es el modo de convertir la derrota en victoria, de transformar en resultado de la propia decisión libre (no concurrir) el hecho de que una cierta conducta sea imposible.

tal nuestras vidas, pero sin contar con una base adecuada de conocimientos.

Lo que Ulrich Beck llama la “segunda Ilustración” es entonces, con respecto a este punto crucial, exactamente opuesta a la meta de la “primera Ilustración”, que se proponía crear una sociedad en la cual las decisiones fundamentales perdieran su carácter irracional y se basaran por completo en buenas razones (en una comprensión correcta del estado de cosas): la “segunda Ilustración” nos impone a cada uno de nosotros la carga de tomar decisiones cruciales, que podrían afectar nuestra supervivencia, sin que podamos basarlas adecuadamente en nuestros conocimientos. Todos los equipos gubernamentales de expertos y las comisiones de ética, etcétera, etcétera, tienen la función de ocultar esta apertura e incertidumbre radicales. Una vez más, lejos de que la experimentemos como liberadora, esta compulsión a decidir libremente es para nosotros un juego obscuro que provoca angustia, una especie de inversión irónica de la predestinación: soy considerado responsable por decisiones que me veo obligado a tomar sin un conocimiento adecuado de la situación. La libertad de decisión de la que disfruta el sujeto de la sociedad de riesgo no es la libertad de alguien que puede escoger libremente su destino, sino la libertad angustiante de alguien constantemente obligado a tomar decisiones sin conocer las consecuencias. No hay ninguna garantía de que la politización democrática de las decisiones cruciales, la participación activa de millares de interesados, mejorará necesariamente la calidad y la precisión de las decisiones, reduciendo efectivamente los riesgos; en este punto nos sentimos tentados a evocar la respuesta de un devoto católico a la crítica liberal atea de que ellos, los católicos, son tan estúpidos que creen en la infalibilidad del Papa: “Nosotros, los católicos, creemos por lo menos en la infalibilidad de una y solo una persona; pero la democracia, ¿no se basa en la idea mucho más riesgosa de que son infalibles millones de personas, la mayoría del pueblo?”

El sujeto se encuentra entonces en la situación kafkiana de ser culpable sin saber de qué (si acaso lo es de algo): me obsesiona de modo incesante la posibilidad de que ya haya tomado decisiones que me pondrán en peligro a mí y también pondrán en peligro a quienes amo, pero solo lo sabré demasiado tarde, o nunca. Permítasenos recordar la figura de Forrest Gump, el perfecto “mediador evanescente”, lo opuesto al Amo (el que registra simbólicamente un acontecimiento al nominarlo, inscribiéndolo en el Otro): Gump es presentado como el observador inocente que, simplemente por hacer lo que hace, y sin saberlo, inicia un cambio de proporciones históricas. Cuando visita Berlín para jugar al fútbol, e inadvertidamente arroja la pelota más allá del muro, pone en marcha el proceso que culminará con su caída; cuando visita Washington y le asignan una habitación en el complejo Watergate, advierte algunas cosas extrañas que suceden del otro lado del corredor en medio de la noche; llama al guardia, y pone en marcha los acontecimientos que culminaron con la caída de Nixon. ¿No es esta

la metáfora fundamental de la situación a la que apuntan quienes proponen el concepto de "sociedad de riesgo", una situación en la cual nos vemos obligados a dar pasos cuyos efectos finales están más allá de nuestra captación?

¿En qué preciso sentido el concepto de sociedad de riesgo supone la inexistencia del Otro? El punto más obvio sería el hecho (subrayado reiteradamente por Beck y Giddens) de que hoy en día vivimos en la sociedad posterior a la naturaleza y la tradición: en nuestro compromiso activo con el mundo que nos rodea, ya no nos basamos en la naturaleza como fundamento y recurso permanentes de nuestra actividad (existe siempre el peligro de que nuestra actividad perturbe y quiebre el ciclo estable de la reproducción natural), ni en la tradición como forma sustancial de las costumbres, que predetermine nuestra vida. Sin embargo, la ruptura es más radical. Aunque la disolución de todos los vínculos tradicionales es el tema habitual de la modernización capitalista del siglo XIX, y fue reiteradamente descrita por Marx ("todo lo sólido se desvanece en el aire"), la puntualización esencial del análisis de Marx es que esa disolución sin precedentes de todas las formas tradicionales, lejos de generar una sociedad en la que los individuos conduzcan sus vidas colectiva y libremente, engendra su propia forma de destino anónimo, con el rostro de las relaciones de mercado. Por una parte, el mercado involucra una dimensión fundamental de riesgo: es un mecanismo impenetrable que, de un modo totalmente imposible de predecir, puede malograr el esfuerzo del trabajador honesto y enriquecer al mezquino; nadie sabe cuál será el resultado final de la especulación. Sin embargo, aunque nuestros actos pueden tener consecuencias imprevistas y no buscadas, subsiste la idea de que son coordinados por la bendita "mano invisible del mercado", la premisa básica de la ideología del mercado libre: cada uno de nosotros persigue sus intereses particulares, y el resultado final del choque e interacción de la multiplicidad de actos individuales e intenciones conflictivas sería el bienestar global. En esta concepción de la "astucia de la razón", el Otro sobrevive como sustancia social en la cual todos participamos con nuestros actos, subsiste como la misteriosa agencia espectral que de algún modo establece el equilibrio.

Por supuesto, la idea marxista fundamental es que es posible superar esta figura del Otro, de la sustancia social alienada (es decir, el mercado anónimo como forma moderna del destino), y que se puede someter la vida social al control del "intelecto colectivo" de la humanidad. De este modo, Marx permaneció dentro de los límites de la primera modernización, que apuntaba al establecimiento de una sociedad transparente para sí misma, regulada por el "intelecto colectivo"; no sorprende que este proyecto encontrara su realización perversa en el socialismo real, que (a pesar de la extrema incertidumbre del destino individual, por lo menos durante las purgas políticas paranoicas) fue quizás el intento más radical de suspender la incertidumbre propia de la modernización capi-

talista. El (modesto) atractivo del socialismo real queda ejemplificado del mejor modo por el lema electoral del Partido Socialista de Slobodan Milosevic en las primeras elecciones "libres" en Serbia: "Con nosotros no hay incertidumbre". Aunque la vida era pobre y gris, no había que preocuparse por el futuro; estaba garantizada la modesta existencia de cada uno; el Partido cuidaba de todo: todas las decisiones eran tomadas por Ellos. A pesar del desprecio que le inspiraba el régimen, el pueblo, sin advertirlo totalmente, confiaba en "Ellos", creía en la existencia de alguien que llevaba las riendas y cuidaba de todo. Esta posibilidad de pasarle la carga de la responsabilidad al Otro implicaba de hecho una especie perversa de liberación. En su informe sobre un viaje por Polonia (el país de su juventud) después de la caída del comunismo, Eva Hoffman dice que la ominosa desolación gris de los paisajes urbanos socialistas, con depresivos edificios de hormigón en calles amplias sin carteles ni luces de neón, en 1990 parecía diferente, incluso más opresiva:

Yo conocía ese tono gris; incluso lo había amado, como parte del estado de ánimo y el clima con los que uno crece aquí, y que se hunden en los huesos con una melancolía confortadora. ¿Por qué, entonces, me parece ahora tanto más desolado que antes? Supongo que lo estoy viendo con otra antena, sin los filtros protectores del sistema, que justificaban y explicaban tantas cosas: incluso el gris. Por cierto, el gris era en parte obra de Ellos, no solo una cuestión económica, sino también de puritanismo deliberado... ahora este vecindario es exactamente lo que es, pobreza desnuda sin significación.<sup>25</sup>

Lo que tenemos aquí es el aspecto perversamente liberador de la alienación en el socialismo real: la realidad no era realmente "nuestra" (del pueblo común), sino que les pertenecía a Ellos (la *nomenklatura* del Partido); su color gris daba testimonio del gobierno opresivo de Ellos, y, paradójicamente, hacía más fácil soportar la vida; se podían contar chistes sobre los problemas cotidianos, sobre la falta de productos comunes como el jabón y el papel higiénico. Aunque sufríamos las consecuencias materiales de esos problemas, los chistes eran a expensas de Ellos, les hablábamos desde una posición liberada, sin obligaciones. Ahora, cuando Ellos ya no están en el poder, nos vemos súbita y violentamente obligados a asumir este gris sombrío; ya no es de Ellos, sino nuestro... Lo que sucede hoy en día, en la sociedad de riesgo posmoderna, es que no hay ninguna "mano invisible" cuyo mecanismo, aunque sea ciego, restablezca de algún modo el equilibrio; no hay ninguna "otra escena" en la cual se lleven bien las cuentas, ningún "otro lugar" ficticio en el cual, desde la perspectiva del Juicio Final,

25. Eva Hoffman, *Exit Into History*, Londres, Minerva, 1993.

nuestros actos quedarán adecuadamente situados y explicados. No solo no sabemos a qué equivaldrán de hecho nuestros actos, sino que tampoco hay ningún mecanismo global que regule nuestras interacciones: *esto* es lo que significa la inexistencia verdaderamente posmoderna del Otro. Foucault se ha referido a las "estrategias sin sujeto" que utiliza el poder para reproducirse; en este caso tenemos casi exactamente lo contrario: sujetos atrapados en las consecuencias impredecibles de sus actos, pero ninguna estrategia global que domine y regule su interjuego. Los individuos que están aún presos en el paradigma modernista tradicional buscan desesperadamente otra agencia a la que sea legítimo elevar a la posición del sujeto supuesto saber, y que de algún modo garantice nuestra elección: comisiones de ética, la comunidad científica en sí misma, la autoridad gubernamental, hasta el gran Otro paranoico, el Amo secreto invisible de las teorías conspirativas.

Entonces, ¿qué es lo erróneo en la teoría de la sociedad de riesgo? ¿Acaso no suscribe plenamente la inexistencia del Otro, y extrae de este hecho todas sus consecuencias ético-políticas? Paradójicamente, el problema consiste en que esta teoría es al mismo tiempo demasiado específica y demasiado general: a pesar de su énfasis en que la "segunda modernización" nos obliga a transformar las antiguas concepciones de la agencia humana, la organización social, etcétera, hasta los modos más íntimos de relacionarnos con nuestra identidad sexual, la teoría de la sociedad de riesgo subestima no obstante el efecto que tiene la nueva lógica social emergente sobre el *status* fundamental de la objetividad; por otro lado, al concebir el riesgo y la incertidumbre manufacturada como rasgos universales de la vida contemporánea, esta teoría oculta las raíces socioeconómicas concretas de esos problemas. Yo pienso que el psicoanálisis y el marxismo, por lo general descartados por los teóricos de la sociedad de riesgo como expresiones anticuadas de la primera ola de la modernización (la lucha de la agencia racional por sacar a la luz al impenetrable inconsciente, la idea de una sociedad transparente para sí misma, controlada por el "intelecto común"), pueden contribuir a la clarificación crítica de estos dos puntos.

#### EL UNBEHAGEN EN LA SOCIEDAD DE RIESGO

El psicoanálisis no es una teoría que lamente la desintegración de los antiguos modos de la estabilidad y el saber tradicionales, considerando que esa desintegración es la causa de la neurosis moderna, y obligándonos a descubrir nuestras raíces en la sabiduría arcaica o el autoconocimiento profundo (la versión junguiana). No es tampoco una versión más del saber reflexivo moderno, que nos enseña a penetrar y dominar los secretos más íntimos de nuestra vida

psíquica. El objeto propio del psicoanálisis, aquello en lo cual se concentra, son las consecuencias inesperadas de la desintegración de las estructuras tradicionales que regulaban la vida libidinal. ¿Por qué la declinación de la autoridad paterna y de los roles sociales y genéricos fijos generan nuevas angustias, en lugar de abrir para nosotros un Nuevo Mundo Feliz de individuos ocupados en el "cuidado creativo de sí mismos", que disfruten del proceso perpetuo de cambiar y dar nueva forma a sus múltiples identidades fluidas? Lo que el psicoanálisis puede hacer es poner en el foco el *Unbehagen*, el malestar de la sociedad de riesgo: las nuevas angustias generadas por esta sociedad, que no pueden sencillamente justificarse como resultado de la tensión o la brecha entre la adhesión de los sujetos a las antiguas ideas de la responsabilidad y la identidad personales (como los roles genéricos fijos y la estructura familiar), por un lado, y por el otro la nueva situación de identidades y elecciones cambiantes, fluidas.

El advenimiento de la sociedad de riesgo no solo afecta a la tradición o algún otro marco de referencia simbólico confiable, sino a la institución simbólica en sí, en el sentido mucho más importante del funcionamiento del orden simbólico: con la llegada de la sociedad de riesgo, queda potencialmente socavada la dimensión performativa de la confianza y el compromiso simbólicos. El problema que se plantea con los teóricos de la sociedad de riesgo es que ellos subestiman el carácter radical de este cambio; a pesar de su insistencia en que, en la actual sociedad de riesgo, la reflexividad está universalizada, de modo que ya no existen la naturaleza ni la tradición, en todo su discurso sobre la "segunda Ilustración", que elimina las incertidumbres ingenuas de la primera ola de la modernización, ellos dejan intacto el modo fundamental de la subjetividad del sujeto: su sujeto sigue siendo el sujeto moderno, capaz de razonar y reflexionar libremente, de decidir acerca de su conjunto de normas y escogerlas, y así sucesivamente. En este punto, el error es el mismo que cometen las feministas que quieren eliminar el complejo de Edipo, etcétera, pero esperan que quede intacta la forma básica de subjetividad que el complejo de Edipo genera (el sujeto libre para razonar y decidir, etcétera). En síntesis, ¿no es posible que los pesimistas posmodernos lleguen a su conclusión catastrófica porque miden el mundo nuevo con las viejas normas? ¿Y si, por el contrario, fueran los propios teóricos de la sociedad de riesgo quienes se basan, sin cuestionarlo, en el hecho de que, en las condiciones de desintegración de la confianza simbólica, de algún modo, inexplicablemente, sobrevive intacto el sujeto reflexivo de la Ilustración?

La desintegración del Otro es el resultado directo de la reflexividad universalizada: ideas como la de "confianza" se basan en un mínimo de aceptación *no-reflexionada* de la institución simbólica; en última instancia, la confianza siempre involucra un salto de fe: cuando confío en alguien, lo hago porque simplemente

creo en su palabra, y no por razones racionales. Decir "Confío en ti porque, después de una reflexión racional, he decidido hacerlo" supone la misma paradoja que el juicio siguiente: "Habiendo sopesado las razones a favor y en contra, he decidido obedecer a mi padre". Un síntoma de esta desintegración de la confianza fundamental es el reciente ascenso en los Estados Unidos de un grupo de revocación cristiana que muy adecuadamente se denomina "Guardianes de la Promesa": su doctrina es un llamado desesperado a que los hombres vuelvan a asumir su mandato simbólico de responsabilidad, la carga de la decisión, contra el sexo femenino, débil e histérico, incapaz de soportar las tensiones de la vida contemporánea. Una vez más debemos señalar que no estamos solo ante la reinscripción patriarcal conservadora de la diferencia sexual (las mujeres débiles e histéricas contra los hombres, cuya *palabra* debe volver a ser su yugo), sino que el modo en que este énfasis explícito en que las promesas deben cumplirse forma parte ya de una economía histérica: una confianza que debe reafirmarse de este modo público y ritualizado socava sus propias credenciales.

La incapacidad de la teoría de la sociedad de riesgo para tomar en cuenta todas las consecuencias de la reflexivización global es claramente discernible en su tratamiento de la familia. La teoría está en lo cierto cuando subraya que la relación entre padres e hijos en la familia tradicional fue el último bastión de la esclavitud legal en nuestras sociedades occidentales: a un vasto estrato de nuestra sociedad (los menores de edad) se les negaba su plena responsabilidad y autonomía, y se los retenía en un *status* de esclavitud con respecto a sus padres (quienes les controlaban la vida y eran responsables de sus actos). Con la modernización reflexiva, también los niños son tratados como sujetos responsables con libertad de elección (en los juicios de divorcio se tienen en cuenta sus deseos para determinar con cuál de los progenitores van a vivir; pueden también llevar a juicio a sus padres si entienden que se han violado sus derechos humanos, etcétera). En síntesis, la paternidad y la maternidad no son ya conceptos naturales-sustanciales, sino que en cierto sentido se han politizado, se han convertido en un ámbito más de elección reflexiva. No obstante, el reverso de esta reflexivización de las relaciones familiares, en la cual la familia pierde su carácter de entidad inmediata-sustancial cuyos miembros no son sujetos autónomos, ¿no es el reverso de la progresiva "familiarización" de la vida profesional pública? Ciertas instituciones que supuestamente funcionaban como antídotos de la familia comienzan a actuar como familias sustitutas, permitiéndonos prolongar de algún modo nuestra dependencia familiar y nuestra inmadurez: las escuelas (e incluso las universidades) asumen cada vez más funciones terapéuticas; las empresas proporcionan un nuevo hogar, y así sucesivamente. La situación corriente en la cual, después del período de educación y dependencia, se me permite ingresar en el universo adulto de madurez y responsabilidad, ha sido doblemente invertida: al niño se lo re-

conoce como un ser maduro responsable y, al mismo tiempo, se prolonga indefinidamente la niñez, es decir que nunca nos vemos realmente obligados a "crecer", puesto que todas las instituciones que intervienen después de la familia funcionan como familias sucedáneas, proporcionando un ámbito solfco para nuestros esfuerzos narcisistas...

A fin de captar todas las consecuencias de este cambio, tendríamos que volver a la tríada hegeliana de familia, sociedad civil (libre interacción de los individuos que disfrutan de su libertad reflexiva) y Estado: la construcción de Hegel se basa en la distinción entre la esfera privada de la familia y la esfera pública de la sociedad civil, una distinción que actualmente está desvaneciéndose, en cuanto la vida familiar en sí se ha politizado, se está convirtiendo en parte del ámbito público; por otro lado, la vida profesional se "familiariza", es decir que los sujetos participan en ella como miembros de una gran familia, y no como individuos maduros responsables. Los términos del problema no son la autoridad patriarcal y la lucha emancipatoria contra ella (como siguen sosteniendo la mayoría de las feministas); el problema consiste en las nuevas formas de dependencia suscitadas por la declinación de la autoridad simbólica patriarcal. Fue Max Horkheimer, en su estudio sobre la autoridad y la familia en la década de 1930, quien llamó la atención acerca de las consecuencias ambiguas de la desintegración gradual de la autoridad paterna en la moderna sociedad capitalista: lejos de ser sencillamente la célula elemental y generadora de las personalidades autoritarias, la familia nuclear moderna fue al mismo tiempo la estructura que engendró al sujeto crítico "autónomo", capaz de enfrentar al orden social predominante sobre la base de sus convicciones éticas, de modo que el resultado inmediato de la desintegración de la autoridad paterna es también el surgimiento de la personalidad conformista que los sociólogos llaman "personalidad orientada hacia el otro".<sup>26</sup> En la actualidad, con el pasaje a la personalidad narcisista, este proceso es aún más fuerte, y ha ingresado en una nueva fase.

Los teóricos de la sociedad de riesgo hablan de la modernización reflexiva característica de la segunda modernidad y/o la segunda Ilustración (quizás el énfasis insistente en que ellos se oponen al modernismo debe interpretarse como renegación de la proximidad no reconocida),<sup>27</sup> una constelación en la cual el pa-

26. Véase Max Horkheimer, "Authority and the Family", en *Critical Theory*, Nueva York, Continuum, 1995. [Ed. cast.: *Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973.]

27. Desde luego, esto no significa que la diferencia entre la teoría de la posmodernidad y la teoría de la segunda modernidad sea meramente nominal, que solo consista en dar dos nombres distintos a un mismo fenómeno; estamos más bien ante la escisión intrínseca que separa a dos concepciones actuales de la modernidad, fundamentalmente incompatibles por un

triarcado se encuentra fatalmente socavado, de modo que el sujeto se experimenta como liberado de cualquier coacción tradicional, sin ninguna prohibición simbólica internalizada, inclinado a experimentar su vida y a perseguir su propio proyecto vital, etcétera. Ahora bien, con respecto a esta constelación posmoderna tenemos que plantear la cuestión fundamental de los apegos apasionados renegados que sostienen la nueva libertad reflexiva del sujeto liberado de las coacciones de la naturaleza y/o la tradición: existe la posibilidad de que la desintegración de la autoridad simbólica pública ("patriarcal") se pague (o contrape-se) con un apego apasionado renegado aún más fuerte al sometimiento, según parece indicarlo (entre otros fenómenos) el aumento de las parejas lesbianas sadoomasoquistas, en las que la relación entre las dos mujeres responde a la matriz estricta y severamente actuada del amo y el esclavo: quien da las órdenes está "arriba", quien obedece está "abajo", y para llegar a estar "arriba" hay que atravesar un largo proceso de aprendizaje. Si bien sería erróneo interpretar esta dualidad de arriba y abajo como un signo de "identificación directa con el agresor" (varón), tampoco es correcto percibirla como una imitación paródica de las relaciones patriarcales de dominio; se trata más bien de la auténtica paradoja de que la relación de amo y esclavo es libremente elegida como forma de coexistencia que proporciona una satisfacción libidinal profunda.

De modo que se ha invertido la situación habitual: ya no tenemos el orden público de la jerarquía, la represión y la regulación severa, subvertido por actos secretos de transgresiones liberadoras (como cuando nos reímos en privado, a sus espaldas, de nuestro Amo pomposo); por el contrario, estamos ante relaciones sociales públicas entre individuos libres e iguales, en las cuales el apego apasionado a alguna forma extrema de dominio y sometimiento estrictamente regulados se ha convertido en la fuente transgresora secreta de la satisfacción

---

lado, la idea de que la posmodernidad pone fin a la lógica de la modernidad, desplegando todo su potencial (esta es la versión de Fredric Jameson; no sorprende que muchas de sus determinaciones de la posmodernidad coincidan en las de la segunda modernidad); por otra parte, la idea de que la posmodernidad niega los rasgos básicos de la modernización (la reflexividad racional) en favor de alguna nueva forma de inmediatez (la actitud holística de la *New Age*, o alguna otra versión del "paradigma poscartesiano"). En este contexto, resulta interesante que las discusiones recientes sobre la globalización hayan nuevamente llevado al foco el tema de la modernización en sus distintos aspectos (reflexividad globalizada, disolución de los últimos vínculos sociales tradicionales...): cada vez tenemos más conciencia de que *el posmodernismo ha sido solo un esfuerzo tendiente a la conciliación con la modernización acelerada*. Los acontecimientos turbulentos que se producen en todas las esferas de la vida, desde la globalización económica y cultural hasta la reflexivización de los ámbitos más íntimos, ¿no demuestran que aún debemos aprender a manejar la conmoción real de la modernización?

libidinal, el suplemento obsceno de la esfera pública de libertad e igualdad. La relación de amo y esclavo rígidamente codificada surge como tipo de transformación intrínseca de los sujetos que viven en una sociedad en la cual todas las formas de vida se experimentan como resultado de la libre elección de un estilo de vida. Y esta inversión paradójica es el tema propio del psicoanálisis: el psicoanálisis no trata sobre el padre autoritario y severo que prohíbe el goce, sino acerca del padre obsceno que nos ordena gozar, y de tal modo hace impotente a los hombres y frías a las mujeres con mucha mayor eficacia. El inconsciente no es la resistencia secreta contra la ley, sino la propia ley interdictora.

De modo que la respuesta del psicoanálisis al tema de la reflexivización global de nuestras vidas, planteado por los teóricos de la sociedad de riesgo, no es que exista alguna sustancia prerreflexiva denominada "inconsciente" que se resiste a la mediación reflexiva; la respuesta del psicoanálisis consiste en subrayar otro modo de reflexividad descuidado por aquellos teóricos, la reflexividad que está en el núcleo mismo del sujeto freudiano. Esta reflexividad malogra el juego del sujeto posmoderno libre para elegir y reformar su identidad. Como ya hemos visto, el psicoanálisis identifica numerosas variaciones sobre esta reflexividad: en la histeria, la imposibilidad de satisfacer el deseo se invierte reflexivamente, convirtiéndose en un deseo de insatisfacción, el deseo de mantener insatisfecho el deseo; en la neurosis obsesiva encontramos la inversión de la regulación represiva del deseo, que se convierte en deseo de regulación. Este giro reflexivo masoquista, a través del cual los propios procedimientos regulatorios represivos quedan investidos libidinalmente y funcionan como fuente de satisfacción libidinal, es la clave de los mecanismos del poder: los mecanismos regulatorios del poder solo conservan su eficacia por contar con el apoyo secreto del elemento que intentan "reprimir".

Quizás el ejemplo fundamental de la reflexividad universalizada de nuestras vidas (y por lo tanto del repliegue del Otro, de la pérdida de la eficacia simbólica) sea un fenómeno que conocen actualmente la mayoría de los psicoanalistas: la creciente ineficacia de la *interpretación* psicoanalítica. El psicoanálisis tradicional se basaba en una concepción sustancial del inconsciente como "continente negro" no reflexionado, impenetrable sustancia descentrada del ser del sujeto, que mediante la interpretación debía ser arduamente penetrada, reflexionada, mediada. Pero hoy en día las formaciones del inconsciente (desde los sueños hasta los síntomas histéricos) han perdido claramente su inocencia: las asociaciones libres de un analizante educado típico consisten en su mayor parte en intentos de proporcionar una explicación psicoanalítica de sus perturbaciones, y resulta perfectamente lícito pensar que no solo tenemos interpretaciones junguianas, kleinianas, lacanianas de los síntomas, sino también síntomas que son en sí mismos junguianos, kleinianos, lacanianos..., es decir, síntomas cuya reali-



dad involucra la referencia implícita a una teoría psicoanalítica. El resultado lamentable de esta reflexivización global de la interpretación (todo se convierte en interpretación, el inconsciente se interpreta a sí mismo...) consiste, desde luego, en que la interpretación del analista pierde su eficacia simbólica performativa y deja intacto al síntoma en su goce idiota. En otras palabras, lo que sucede en el tratamiento psicoanalítico resulta similar a la paradoja (ya señalada) del "cabeza rapada" neonazi que, cuando se lo apremia realmente para que dé las razones de su violencia, de pronto comienza a hablar como los asistentes sociales, los sociólogos y los psicólogos sociales, aduciendo la reducción de la movilidad social, la inseguridad creciente, la desintegración de la autoridad paterna, la falta de amor materno en su primera infancia. Cuando se desintegra el Otro en cuanto sustancia de nuestra vida social, también se desintegra la unidad de la práctica y su reflexión intrínseca, convirtiéndose en violencia en estado bruto y en su interpretación impotente e ineficiente.

Esta impotencia de la interpretación es también uno de los reversos necesarios de la reflexividad universalizada y honrada por los teóricos de la sociedad de riesgo: todo ocurre como si nuestro poder reflexivo solo pudiera florecer extrayendo su fuerza y dependiendo de un cierto sostén sustancial mínimo prerreflexivo que no se deja aprehender, de modo que su universalización se paga con su ineficacia, es decir, con el resurgimiento paradójico de lo Real en bruto de la violencia irracional, impermeable e insensible a la interpretación reflexiva. Y la tragedia consiste en que, ante este atolladero de la ineficacia de sus intervenciones interpretativas, incluso algunos psicoanalistas que en otro sentido se resisten a la solución obviamente falsa de abandonar el ámbito del psicoanálisis propiamente dicho y refugiarse en la bioquímica o el entrenamiento del cuerpo, se sienten tentados de emprender el camino directo de lo Real: subrayan que, puesto que el inconsciente es ya su propia interpretación, lo único que el psicoanalista puede hacer es *actuar*. Entonces, en lugar de que actúe el paciente (por ejemplo, produciendo actos fallidos) y que el analista interprete esos actos, tenemos un paciente que interpreta y un analista que, por medio de un acto (por ejemplo, dando por terminada la sesión) introduce un corte en ese flujo de la interpretación.<sup>28</sup>

28. En *La fin de l'interprétation* (texto en Internet), Jacques-Alain Miller ha intentado resolver este atolladero situando al analista en el nivel del *jouis-sense* presimbólico, el parloteo sin significado, algo semejante al flujo rizomático del *Finnegans Wake* de Joyce. Esta referencia a Joyce es significativa, en cuanto este escritor representa paradigmáticamente al artista *reflexivo*: sus obras, específicamente *Finnegans Wake*, no son externas a su interpretación, sino que toman en cuenta de antemano las interpretaciones posibles, y entran en diálogo con ellas.

De modo que, en los términos de la Escuela de Frankfurt, la elección que enfrentamos a propósito de la segunda modernidad plantea de nuevo la alternativa entre Adorno/Horkheimer, por un lado, y Habermas por el otro. La ruptura crucial de Habermas con Adorno y Horkheimer consiste en rechazar la idea fundamental de la *dialéctica* de la Ilustración: para Habermas, fenómenos tales como los regímenes políticos totalitarios o la denominada alienación de la vida moderna no tienen en última instancia por causa la dialéctica intrínseca del proyecto de la modernidad y la Ilustración, sino su realización inconsecuente: dan testimonio del hecho de que la modernidad sigue siendo un proyecto inacabado. En cambio, Adorno y Horkheimer permanecen fieles al antiguo procedimiento dialéctico hegeliano y marxista de leer el exceso perturbador que se produce en la realización de un proyecto global como el punto sintomal en el cual surge la verdad de ese proyecto: el único modo de llegar a la verdad de algún concepto o proyecto consiste en concentrarse en el lugar donde ese proyecto se malogra.

#### ¿ES LA ECONOMÍA POLÍTICA, ESTÚPIDO!

En cuanto a las relaciones socioeconómicas de dominación que acompañan a la constelación posmoderna, la imagen pública de Bill Gates merece algún comentario.<sup>29</sup> No interesa la exactitud fáctica (¿es realmente así este personaje?) sino el hecho de que una cierta figura haya comenzado a funcionar como icono, llenando alguna grieta fantasmática: aunque los rasgos que se le atribuyen no correspondan al "verdadero" Gates, son sumamente indicativos de la estructura

Puesto que la interpretación o explicación teórica de una obra de arte intenta "enmarcar" su objeto, podemos decir que esta dialéctica joyceana nos proporciona otro ejemplo de que el marco está siempre incluido en el contenido enmarcado, formando parte de él: la teoría sobre la obra aparece incluida en la obra misma, la obra es una especie de golpe preventivo asestado a todas las teorías posibles acerca de ella. Entonces, en lugar del  $S_2$  de la interpretación (la cadena del saber) que se suma al  $S_1$  del significante interpretado, dilucidando su significado, en *Finnegans Wake* tenemos un  $S_1$  gigantesco, polimorfo, que no solo se resiste a subordinarse al  $S_2$  interpretativo, sino que en cierto sentido lo absorbe (absorbe sus propias interpretaciones) de antemano en su propia danza enloquecida de *jouis-sense*... Pero, ¿esta es realmente la única salida? Esta solución, ¿no va de lo malo a lo peor, reemplazando el delirio interpretativo por la inmersión en la pesadilla de la Cosa presimbólica/prediscursiva?

29. En este punto me he abrevado en extensas discusiones con Renata Salecl, a quien también le debo muchas de las ideas expuestas en este capítulo; véase Renata Salecl, *(Per)Versions of Love and Hate*, Londres, Verso, 1998.

fantasmática subyacente. Gates ya no es solo el Padre-Amo patriarcal, ni tampoco el Gran Hermano empresarial que gobierna un rígido imperio burocrático desde el inaccesible piso más alto, custodiado por una multitud de secretarías y subordinados. Es más bien una especie de *pequeño hermano*: su mismo carácter de persona común funciona como indicación de lo opuesto, de alguna dimensión monstruosa y tan ominosa que ya no puede hacerse pública en la forma de algún tipo simbólico. Lo que encontramos aquí, del modo más violento, es el atolladero del "doble", simultáneamente igual a nosotros y también *heraldo de una dimensión siniestra*, propiamente monstruosa. Lo indican los títulos, dibujos o fotomontajes que presentan a Gates como una persona común, pero cuya sonrisa falsa implica una dimensión subyacente, totalmente distinta, de monstruosidad, imposible de representar, que amenaza con derrumbar esa imagen de persona corriente.<sup>30</sup> En este sentido, un rasgo crucial de "Gates como ícono" consiste en que es *percibido como* el *ex hacker* que tuvo éxito. Al término "*hacker*" hay que conferirle todas sus connotaciones subversivas/marginales, *antiestablishment*, que definen a quienes pretenden perturbar el funcionamiento aceitado de las grandes corporaciones burocráticas. En el nivel fantasmático, la idea subyacente hace de Gates un pandillero marginal subversivo que ha ganado poder y se viste como un respetable presidente de directorio.

En Bill Gates, el Pequeño Hermano, la fea persona corriente, converge y queda contenida la figura del Genio Maligno que apunta al control total de nuestra vida. En las viejas películas de James Bond, el Genio Maligno era todavía una figura excéntrica, vestida con extravagancia o enfundada en un uniforme gris maoísta protocomunista; en el caso de Gates, este acertijo ridículo es ya innecesario: el Genio Maligno resulta ser el reverso de la persona corriente que es el vecino de al lado. En otras palabras, lo que encontramos en el ícono de Bill Gates es una especie de inversión del tema del héroe dotado de poderes sobrenaturales, pero confundido, torpe y común en su vida cotidiana (Superman, que en su existencia ordinaria era un periodista desmañado y con gafas): ahora es el "chico malo" el caracterizado por esta especie de división.<sup>31</sup> En consecuencia, el

30. En las décadas de 1960 y 1970 se vendían tarjetas postales de pornografía liviana en las cuales aparecía una chica en bikini o totalmente vestida; al mirar la tarjeta desde un punto de vista ligeramente desplazado, la ropa desaparecía mágicamente y se veía el cuerpo desnudo. ¿No hay algo similar en la imagen de Bill Gates, cuyos rasgos benévolos, cuando se varía ligeramente el punto de vista, adquieren mágicamente una dimensión siniestra y amenazante?

31. Esta tendencia era ya discernible en la excelente película de Bryan Singer titulada *Los sospechosos de siempre* (*The Usual Suspects*, 1995), en la cual el amo-criminal, invisible y omnipotente, resulta ser el personaje torpe y asustado de Kevin Spacey.

carácter común de Bill Gates no es del mismo orden que el énfasis en los denominados rasgos humanos ordinarios del Amo patriarcal tradicional. El hecho de que este Amo tradicional nunca estaba a la altura de su mandato (siempre era imperfecto, siempre presentaba alguna falla o debilidad) no solo no obstaculizaba su autoridad simbólica, sino que incluso le servía de sostén, demostrando la brecha constitutiva entre la función puramente formal de la autoridad simbólica y el individuo empírico que ocupaba ese puesto. En contraste con esta brecha, el carácter común de Bill Gates apunta a una concepción diferente de la autoridad: la del superyó obscuro que opera en lo Real.

Hay un antiguo cuento popular europeo protagonizado por enanos (por lo general bajo el control de un mago maligno) que durante la noche, mientras la gente duerme, salen de sus lugares ocultos y trabajan (ponen la casa en orden, cocinan la comida...), de modo que cuando las personas despiertan a la mañana encuentran sus tareas mágicamente realizadas. Este tema persiste desde *El oro del Rin* de Richard Wagner (los Nibelungos que trabajan en sus cuevas subterráneas, gobernados por un amo cruel, el enano Alberich) hasta *Metrópolis* de Fritz Lang, película en la cual los obreros industriales esclavizados viven y trabajan muy debajo de la superficie de la tierra, produciendo riqueza para los capitalistas gobernantes. Esta matriz de los esclavos "subterráneos" dominados por un Amo manipulador y maligno nos retrotrae a la antigua dualidad de los dos modos del Amo: el Amo simbólico público, y el Mago Maligno secreto que maneja los hilos y hace su trabajo durante la noche. Los dos "Bill" que gobiernan ahora a los Estados Unidos, Clinton y Gates, ¿no son los ejemplos más perfectos de esta dualidad? Cuando el sujeto está dotado de autoridad simbólica, actúa como un apéndice de su título simbólico: es el Gran Otro, la institución simbólica, quien actúa a través de él (recordemos nuestro ejemplo de un juez, que puede ser una persona miserable y corrupta, pero en cuanto viste la túnica y otras insignias, sus palabras pasan a ser las palabras de la ley). Por otro lado, el Amo "invisible" (cuyo paradigma es la figura antisemita del "judío" que, invisible para el ojo público, maneja los hilos de la vida social) constituye una especie de doble ominoso de la autoridad pública: tiene que actuar en la sombra, irradiando una omnipotencia espectral, de fantasma.<sup>32</sup>

Esta es entonces la conclusión que hay que extraer del ícono Bill Gates: el hecho de que la desintegración de la autoridad simbólica patriarcal, del Nombre-del-Padre, da origen a una nueva figura del Amo, que es nuestro igual, nuestro semejante, nuestro doble imaginario y, al mismo tiempo, *por esta misma*

32. Véase Slavoj Žižek, "I Hear You with My Eyes"; or The Invisible Master", en *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham, NC, Duke University Press, 1996.

razón, está dotado fantasmáticamente con otra dimensión, la del Genio Maligno. En términos lacanianos, la suspensión del ideal del yo, del rasgo de la identificación simbólica (es decir, la reducción del Amo a la condición de ideal imaginario) necesariamente genera su reverso monstruoso, la figura superyoica del Genio Maligno omnipotente que controla nuestras vidas. En estas figuras se superponen lo imaginario (el semblante, la apariencia) y lo real (de la paranoia), debido a la suspensión de la eficacia propiamente simbólica.

Reitero que estamos abordando a Bill Gates como icono, porque sería una mistificación elevar al Gates (real) al nivel de una especie de Genio Maligno que manipula genialmente un complot para alcanzar el control global de todos nosotros. En este caso, más que nunca, es esencial recordar la lección de la dialéctica marxista de la fetichización: la reificación de las relaciones entre las personas (el hecho de que esas relaciones asumen la forma de fantasmagóricas relaciones entre cosas) siempre aparece duplicada por el proceso aparentemente opuesto, por la falsa "personalización" ("psicologización") de lo que en realidad son procesos sociales objetivos. En la década de 1930 (en el mismo momento en el que las relaciones globales de mercado comenzaban a ejercer una dominación plena, haciendo que el éxito o el fracaso del productor individual dependiera de los ciclos del mercado, totalmente al margen de su control) la primera generación de teóricos de la Escuela de Frankfurt llamaron la atención acerca de que la idea de un carismático "genio de los negocios" se reafirmaba en la "ideología capitalista espontánea", que atribuye el éxito o fracaso de un hombre de negocios a algún misterioso "no sé qué" de su personalidad.<sup>33</sup> Esta observación, ¿no es incluso más aplicable hoy en día, cuando la abstracción de las relaciones de mercado que gobiernan nuestras vidas ha sido llevada al extremo? El mercado del libro está saturado de manuales psicológicos con consejos acerca del modo de tener éxito, de aventajar a nuestro socio o competidor: en síntesis, presentan el éxito como dependiente de una "actitud" adecuada.

De modo que, en cierto sentido, nos sentimos tentados de invertir la célebre fórmula de Marx: en el capitalismo contemporáneo, las "relaciones objetivas entre cosas" en el seno del mercado tienden a asumir las formas fantasmagóricas de "relaciones seudopersonalizadas entre personas". No, Bill Gates no es ningún genio, bueno o malo: es solo un oportunista que supo aprovechar el momento y, como tal, un resultado de la locura del sistema capitalista. Lo que interesa no es "cómo lo logró Gates", sino "cómo está estructurado el sistema capitalista, qué es lo que

33. Adorno ha señalado que la emergencia de la psicología como "ciencia", con la psique del individuo como su "objeto", se produjo en correlación estrecha con el predominio de las relaciones impersonales en la vida económica y política.

funciona mal en él y permite que un individuo logre un poder tan desproporcionado". Un fenómeno como el de Bill Gates parece entonces señalar su propia solución: cuando estamos ante una red global gigantesca, que desde el punto de vista formal es propiedad de un solo individuo o una sola corporación, ¿no es un hecho que la propiedad, en cierto sentido, ha dejado de gravitar sobre el funcionamiento empresarial (ya no hay ninguna competencia que valga la pena, la utilidad está asegurada), de modo que resulta posible cortarle la cabeza y socializar toda la red sin causar ninguna perturbación importante? ¿No equivaldría ese acto a una conversión puramente formal, que no haría más que unir *de facto* lo que ya está junto (el colectivo de los individuos y la red comunicacional global que todos están utilizando), y que constituye la sustancia de sus vidas sociales?

Esto nos conduce ya al segundo aspecto de nuestra distancia crítica respecto de la teoría de la sociedad de riesgo: el modo en que esa teoría encara la realidad del capitalismo. En un examen más atento, ¿no indica su concepción del "riesgo" un dominio estrecho y definido con precisión en el cual se generarían los riesgos, el dominio del uso incontrolado de la ciencia y la tecnología en las condiciones del capitalismo? El caso paradigmático de "riesgo" (que no es solo uno entre muchos sino "el riesgo como tal") es el de la nueva invención científico-tecnológica aplicada por una empresa privada sin que medie el debate y el control público y democrático adecuado, suscitando de tal modo el espectro de consecuencias imprevistas y catastróficas en el largo plazo. No obstante, ¿no arraiga este tipo de riesgo en el hecho de que la lógica del mercado y el lucro está impulsando a las empresas de propiedad privada a seguir su camino y utilizar las innovaciones científicas y tecnológicas (o simplemente aumentar su producción) sin tomar realmente en cuenta los efectos en el largo plazo sobre el ambiente, y también sobre la salud de la humanidad?

Entonces, a pesar de todo lo que se dice sobre una "segunda modernidad" que nos obliga a abandonar los antiguos dilemas ideológicos de la izquierda y la derecha, el capitalismo y el socialismo, la conclusión que hay que extraer ¿no es que en la actual situación global, en la cual las empresas privadas no alcanzadas por el control político público están tomando decisiones que pueden afectarnos a todos, incluso al punto de amenazar nuestra supervivencia, la única solución consiste en una especie de socialización directa de proceso productivo? ¿No es la única solución avanzar hacia una sociedad en la cual las decisiones globales sobre las orientaciones fundamentales acerca del desarrollo y el empleo de la capacidad productiva estén de algún modo en las manos de todo el colectivo de las personas afectadas por esas decisiones? Los teóricos de la sociedad de riesgo hablan a menudo de la necesidad de contrarrestar al reino del mercado global "despolitizado" con medidas tendientes a una *repolitización* radical, que retirará la toma de decisiones de la órbita de los planificadores y expertos del Estado,

para asignarla a los individuos y grupos interesados (por medio de la revitalización de la ciudadanía activa, el debate público amplio, etcétera). Sin embargo, se abstienen de cuestionar los principios básicos de la lógica anónima de las relaciones de mercado y el capitalismo global, que actualmente se imponen cada vez más como lo Real neutral aceptado por todas las partes y, como tal, cada vez más despolitizado.<sup>34</sup>

Dos recientes películas inglesas, cuyo tema es la desintegración traumática de la antigua identidad masculina en la clase trabajadora, expresan dos versiones opuestas de este atolladero de la despolitización. *Soplado al viento* (*Brassed off*) se centra en la relación entre la lucha política real de los mineros frente a la amenaza del cierre de galerías, legitimada como progreso tecnológico, y la expresión simbólica idealizada de la comunidad de esos trabajadores, su banda de música. Al principio los dos aspectos parecen opuestos: a esos mineros atrapados en la lucha por su supervivencia económica, la actitud de “¡Lo único que importa es la música!”, adoptada por el anciano director de la banda enfermo de cáncer de pulmón, les parece una vana insistencia fetichizada en la forma simbólica vacía, privada de su sustancia social. Pero cuando los mineros son derrotados en su lucha política, la actitud de “la música importa”, la insistencia en tocar y participar en una competencia nacional, pasa a ser un gesto simbólico desafiante, un acto propiamente dicho de afirmación de la fidelidad a su lucha política: como dice uno de ellos, cuando ya no queda esperanza, solo subsisten los principios... En síntesis, el *acto* se produce cuando llegamos a ese entrecruzamiento o, más bien, cortocircuito de niveles, de modo que la insistencia en la forma vacía (seguiremos tocando en nuestra banda, pase lo que pasare...) se convierte en el signo de la fidelidad al contenido (a la lucha contra el cierre de galerías, a favor de la subsistencia del modo de vida de los mineros). La comunidad minera pertenece a una tradición condenada a desaparecer; sin embargo, precisamente en ese punto hay que evitar la trampa de acusar a los mineros de que estén defendiendo el antiguo modo de vida obrero, reaccionario y machis-

34. Entre los defensores de la política de la sociedad de riesgo, es frecuente que se señale, como signo de que entramos en una nueva época que está “más allá de la izquierda y la derecha”, el hecho de que el propio Georges Soros, la encarnación misma de la especulación financiera, haya llegado a comprender que el imperio irrestricto del mercado representa un peligro mayor que el totalitarismo comunista, y que por lo tanto hay que limitarlo con algunas medidas sociopolíticas. Sin embargo, ¿basta realmente con esta comprensión? En lugar de celebrar este hecho, ¿no deberíamos preguntarnos si no demuestra exactamente lo contrario, es decir, que la nueva política que está “más allá de la izquierda y la derecha” no amenaza en los hechos el reinado del capital?

ta: vale la pena luchar por el principio comunitario discernible en este caso, y de ningún modo hay que dejárselo al enemigo.

¡*Todo o nada!* (*The Full Monty*), nuestro segundo ejemplo, es —como *La sociedad de los poetas muertos* (*Dead Poets Society*) o *Luces de la ciudad* (*City Light*)— una de esas películas cuya línea narrativa avanza sin desvíos hacia el clímax final: en este caso, la aparición de los cinco desocupados en el club de *striptease*. El último gesto (“ir hasta el fin”), la exhibición de sus penes ante la sala repleta, constituye un acto que (aunque de un modo opuesto al de *Soplado al viento*) equivale en última instancia a lo mismo: la aceptación de la pérdida. El heroísmo del gesto final de ¡*Todo o nada!* no consiste en persistir en la forma simbólica (tocar en la banda) cuando su sustancia social se ha desintegrado, sino por el contrario, en aceptar lo que, desde la perspectiva de la ética obrera masculina, es inevitablemente la humillación fundamental: estar dispuesto a renunciar a la falsa dignidad del varón. (Recordemos el célebre diálogo inicial, en el que uno de los protagonistas dice que después de haber visto a las mujeres orinar de pie, finalmente comprendió que ellos estaban perdidos, que su tiempo, el de los hombres, había terminado.) La dimensión tragicómica de su atolladero reside en el hecho de que el espectáculo carnavalesco (de *striptease*) no es ejecutado por los habituales bailarines profesionales bien dotados, sino por hombres comunes, decentes y tímidos, de mediana edad, que no son en absoluto hermosos: su *heroísmo* consiste en que acuerdan realizar el acto, aunque saben que su apariencia física no es apropiada para él. Esta brecha entre la ejecución y la inadecuación obvia de los ejecutantes le confiere al acto su dimensión propiamente sublime: deja de ser la diversión vulgar de desnudarse, y se convierte en una especie de ejercicio espiritual para abandonar el falso orgullo. (Aunque el mayor de ellos, el ex capataz, se entera, poco antes del espectáculo, de que ha conseguido un nuevo empleo, de todas maneras se une a sus compañeros por fidelidad: no se trata solo de ganar un dinero muy necesario, sino también de una cuestión de principio.)

Pero debemos tener presente que ambos actos, el de *Soplado al viento* y el de ¡*Todo o nada!*, son actos de perdedores, es decir, dos modos de conciliarse con la pérdida catastrófica: insistir en la forma vacía como fidelidad al contenido perdido (“Cuando no queda esperanza, solo subsisten los principios”), o renunciar heroicamente a los últimos vestigios de la falsa dignidad narcisista y realizar el acto para el cual se es grotescamente inadecuado. Lo triste es que, en cierto sentido, esta es nuestra situación actual: hoy en día, después del derrumbe de la idea marxista de que el propio capitalismo engendra al proletariado como fuerza destinada a destruirlo, ninguno de los críticos del capitalismo, ninguno de quienes describen de modo tan convincente el torbellino mortal hacia el cual nos está arrastrando el denominado proceso de globalización, tiene alguna idea definida acerca de cómo podemos liberarnos del capitalismo. En síntesis, no estoy

predicando un simple retorno a las antiguas concepciones de la lucha de clases y la revolución socialista: la cuestión de cómo se puede realmente socavar el sistema capitalista global no es retórica (tal vez *no exista* realmente esa posibilidad, por lo menos en el futuro previsible).

De modo que hay dos actitudes: la izquierda actual recurre al hechizo ritualista de las viejas fórmulas, sean ellas las del comunismo revolucionario o las de la socialdemocracia reformista del estado de bienestar, descartando todo lo que se dice sobre la nueva sociedad posmoderna como un vacío palabrerío de moda que oculta la dura realidad presente del capitalismo, o bien acepta el capitalismo global como "el único juego de la aldea", y sigue la doble táctica de prometer a los empleados que se mantendrá al máximo posible el estado de bienestar, mientras les asegura a los empleadores el respeto irrestricto de las reglas del juego (capitalista global), junto con la firme censura a las demandas "irracionales" de los empleados. De modo que la actual política izquierdista parece limitarnos a la elección entre la actitud ortodoxa "sólida" de adhesión orgullosa, por principio, a la vieja melodía (comunista o socialdemócrata), aunque sabemos que su tiempo ya ha pasado, y la actitud "centrista radical" neolaborista de hacer un *striptease* y desembarazarse de los últimos vestigios del discurso izquierdista propiamente dicho... Paradójicamente, la víctima final de la caída del socialismo real ha sido su gran oponente histórico a lo largo de la mayor parte del siglo: la socialdemocracia reformista.

La gran noticia de la actual era pospolítica del "fin de las ideologías" es entonces la despolitización radical de la esfera de la economía: se acepta el modo de funcionamiento de la economía (la necesidad de recortar la asistencia social, etcétera) como una simple percepción del estado objetivo de las cosas. No obstante, mientras se admita esta despolitización fundamental de la esfera económica, todo lo que se diga sobre la ciudadanía activa, la discusión pública orientada hacia la toma de decisiones colectivas responsables, y así sucesivamente, sólo tendrá que ver con cuestiones "culturales" (las diferencias religiosas, sexuales, étnicas, de modos de vida), sin intervenir realmente en el nivel en que se toman las decisiones para el largo plazo que nos afectan a todos. En síntesis, el único modo de generar efectivamente una sociedad en la cual las decisiones riesgosas para el largo plazo surjan de un debate público que incluya a todos los interesados tiene que ser alguna limitación radical de la libertad del capital, la subordinación del proceso de producción al control social: la *repolitización radical de la economía*. Si el problema de la actual pospolítica ("la administración de los asuntos sociales") consiste en que socava de modo creciente la posibilidad de un acto político propiamente dicho, ese debilitamiento se debe de modo directo a la despolitización de la economía, a la aceptación común del capital y los mecanismos de mercado como herramientas/procedimientos neutrales que hay que explotar.

Advertimos ahora por qué razón la pospolítica actual no puede alcanzar la dimensión propiamente política de la universalidad: porque tácitamente excluye la politización de la esfera económica. El dominio de las relaciones de mercado capitalistas globales es la "otra escena" de la denominada repolitización de la sociedad civil por la que abogan los partidarios de la "política de la identidad" y otras formas posmodernas de politización: todos los discursos sobre las nuevas formas de política que proliferan en todas partes, centrados en cuestiones particulares (los derechos de los homosexuales, la ecología, las minorías étnicas...), toda esta incesante actividad de identidades fluidas, cambiantes, de constitución de múltiples coaliciones *ad hoc*, y así sucesivamente, tiene algo de inauténtico, y en última instancia se asemeja al neurótico obsesivo que habla continuamente y se entrega a una actividad frenética, precisamente para *no perturbar*, para que siga inmovilizado *lo que realmente importa*.<sup>35</sup> De modo que, en lugar de celebrar las nuevas libertades y responsabilidades generadas por la "segunda modernidad", es mucho más crucial concentrarse en lo que *sigue siendo lo mismo* en esta fluidez y reflexividad globales, en el motor de esa fluidez: la lógica inexorable del capital. La presencia espectral del capital es la figura del Otro que no solo sigue actuando mientras se desintegran todas las otras encarnaciones tradicionales del Otro simbólico, sino que incluso es la causa directa de su desintegración: lejos de vernos confrontados con el abismo de la libertad (es decir, con una carga de responsabilidad que no podemos aligerar con la ayuda de la tradición o la naturaleza) los sujetos actuales estamos atrapados quizá más que nunca en una compulsión inexorable que rige efectivamente nuestras vidas.

La ironía de la historia es que, en los países ex comunistas de la Europa oriental, los comunistas "reformados" han sido los primeros en aprender esta

35. ¿Por qué privilegiamos el nivel económico de la lógica del capital, por sobre otras esferas de la vida sociosimbólica (los procesos políticos, la producción cultural, las tensiones étnicas...)? La actitud de privilegiar el nivel económico, ¿no es esencialista, en cuanto desatende la pluralidad radical de la vida social, el hecho de que no es posible concebir que sus múltiples niveles dependan del papel esencial de una sola de las agencias? La respuesta es clara: desde luego, hay hoy en día una proliferación de formas de politización: no solo encontramos la lucha tradicional por la democracia y la justicia social, sino también nuevos agentes políticos (feministas, homosexuales, ecológicos, las minorías étnicas, etcétera); sin embargo, el espacio para esa proliferación se sustenta en la etapa más reciente del desarrollo capitalista, es decir, en la globalización del Estado posnacional y la colonización reflexiva de los últimos vestigios de privacidad e inmediatez sustancial. Por ejemplo, el feminismo contemporáneo es estrictamente correlativo del hecho de que, en las últimas décadas, la familia y la vida sexual en sí han sido "colonizadas" por la lógica del mercado, y por lo tanto se las experimenta como algo propio de la esfera de la libre elección.

lección. ¿Por qué, a mediados de la década de 1990, muchos de ellos volvieron al poder en virtud de elecciones libres? Este mismo retorno constituye la prueba definitiva de que esos Estados ingresaron realmente en el capitalismo. ¿Qué representan hoy en día los ex comunistas? Debido a sus vínculos privilegiados con los capitalistas emergentes (en su mayor parte miembros de la antigua *nomenklatura* que “privatizó” las empresas que ellos dirigían), son primera y principalmente el partido del gran capital; además, para borrar las huellas de su breve pero de todos modos traumática experiencia con la sociedad civil políticamente activa, como regla abogan ferozmente por una desideologización rápida, por el repliegue del compromiso activo de la sociedad civil a un consumismo pasivo y apolítico: el mismo par de rasgos que caracteriza al capitalismo contemporáneo. Los disidentes quedan sorprendidos al descubrir que desempeñaron el papel de mediadores evanescentes en el camino desde el socialismo hasta el capitalismo, un capitalismo en el cual gobierna la misma clase que antes, con un nuevo disfraz. Es entonces erróneo sostener que el retorno de los ex comunistas al poder demuestra que los pueblos se han sentido defraudados por el capitalismo y anhelan la antigua seguridad socialista; en una especie de “negación de la negación” hegeliana, solo con el retorno al poder de los ex comunistas quedó efectivamente negado el socialismo: lo que los análisis políticos perciben (mal) como una “decepción con el capitalismo” es en realidad una decepción con el entusiasmo ético político para el cual no hay cabida en el capitalismo “normal”.<sup>36</sup> Por lo tanto, actualmente debemos reafirmar la antigua crítica marxista de la “reificación”: hoy en día, subrayar la lógica económica “objetiva” despolitizada contra las formas supuestamente “anticuadas” de las pasiones ideológicas, es la forma ideológica predominante, puesto que la ideología es siempre autorreferencial, siempre se define tomando distancia respecto de un Otro descartado y denunciado como “ideológico”.<sup>37</sup> Por esta precisa razón (porque *la economía despolitizada es el fantasma fundamental renegado de la política posmoderna*), el acto verdaderamente político necesariamente entraña la repolitización de la economía: en una situación dada, un gesto solo cuenta como acto si perturba (“atraviesa”) su fantasma fundamental.

36. Retroactivamente, uno toma conciencia de la profundidad con que el fenómeno de la denominada “disidencia” está hoy insertado en el marco ideológico socialista, de la medida en que la disidencia, con su “moralismo” utópico (la prédica de la solidaridad social, la responsabilidad ética, etcétera) constituyó el núcleo ético renegado del socialismo: es posible que algún día los historiadores observen que (en el mismo sentido en que Hegel sostuvo que el verdadero resultado espiritual de la Guerra del Peloponeso, su fin espiritual, fue el libro de Tucídides sobre ella) la disidencia representó el verdadero resultado espiritual del socialismo real...

37. Véase Slavoj Žižek, “Introduction”, en *Mapping Ideology*, Londres, Verso, 1995.

En cuanto la izquierda moderada actual, desde Blair hasta Clinton, acepta totalmente esta despolitización, nos encontramos con una extraña inversión de roles: la única fuerza política seria que continúa cuestionando el gobierno irrestricto del mercado es la extrema derecha populista (Buchanan en los Estados Unidos, Le Pen en Francia). Cuando Wall Street reaccionó negativamente ante una caída en la tasa de desempleo, Buchanan fue el único que formuló la observación obvia de que lo que es bueno para el capital no es evidentemente bueno para la mayoría de la población. En contraste con la antigua percepción de que la extrema derecha dice abiertamente lo que la derecha moderada piensa en secreto pero no se atreve a manifestar en público (la afirmación abierta del racismo, la necesidad de una autoridad fuerte y de la hegemonía cultural de los “valores occidentales” etcétera), nos estamos acercando a una situación en la cual la extrema derecha dice abiertamente lo que piensa en secreto, pero no se atreve a manifestar la *izquierda* moderada (la necesidad de poner freno a la libertad del capital).

No hay que olvidar que las actuales milicias derechistas con doctrinas de “supervivencia” a menudo parecen una versión caricaturizada de los grupos fragmentados de la extrema izquierda en la década de 1960; en ambos casos encontramos una lógica antiinstitucional radical, según la cual el enemigo fundamental es el aparato estatal represivo (el FBI, el Ejército, el sistema judicial) que amenaza la supervivencia del grupo, el cual se organiza con una disciplina estricta para resistir esa presión. En un exacto contrapunto con este fenómeno, un izquierdista como Pierre Bordieu defiende la idea de una Europa unificada en un fuerte “Estado social” que garantice el mínimo de derechos sociales y bienestar contra la embestida violenta de la globalización: resulta difícil abstenerse de ironizar cuando vemos que un izquierdista radical alza barreras contra el poder global corrosivo del capital, tan fervorosamente celebrado por Marx. Una vez más, es como si hoy en día los roles se hubieran invertido: los izquierdistas son partidarios de un Estado fuerte como última garantía de las libertades sociales y civiles contra el capital, mientras que los derechistas demonizan al Estado y sus aparatos como la máquina terrorista fundamental.

Desde luego, hay que reconocer plenamente el tremendo efecto liberador de la politización posmoderna en dominios hasta entonces considerados apolíticos (el feminismo, la política *gay* y lesbiana, la ecología, las cuestiones étnicas y de las otras denominadas minorías): el hecho de que estos temas no solo sean ahora percibidos como intrínsecamente políticos, sino que también hayan dado origen a nuevas formas de subjetivización política que han reformado totalmente nuestro panorama político y cultural. No se trata entonces de subestimar este tremendo avance, en favor del retorno a alguna nueva versión del denominado esencialismo económico, sino de que la despolitización de la economía engendra

la nueva derecha populista, con su ideología de "mayoría moral", que es hoy en día el principal obstáculo para la satisfacción de las mismas demandas (feministas, ecológicas...) en las que se centran las formas posmodernas de la subjetivación política. En síntesis, abogo por un "retorno a la primacía de la economía", no en detrimento de las cuestiones planteadas por las formas posmodernas de la politización, sino precisamente para crear las condiciones que permitan una satisfacción más efectiva de las demandas feministas, ecológicas, etcétera.

Un indicador adicional de la necesidad de algún tipo de politización de la economía es la perspectiva abiertamente "irracional" de la concentración casi monopólica del poder en las manos de un único individuo o corporación, como Rupert Murdoch o Bill Gates. Si la próxima década trae consigo la unificación de la multitud de medios de comunicación en un único aparato que tenga al mismo tiempo las características de una computadora interactiva, un televisor, un telecomunicador acústico y visual, una videocasetera y reproductora de CD, y si además Microsoft logra convertirse en la propietaria casi monopólica de este nuevo vehículo universal, controlando no solo el lenguaje que se use en él sino también las condiciones de su aplicación, estaremos entonces en la situación absurda de que un único agente, al margen del control público, domine la estructura comunicacional básica de nuestras vidas y de tal modo, en cierto sentido, sea más fuerte que cualquier gobierno. Esto abre la perspectiva de guiones paranoicos: puesto que el lenguaje digital que emplearemos será confeccionado por el hombre, construido por programadores, ¿no es posible imaginar que la corporación propietaria instale en él un programa secreto especial que le permita controlarnos, o un virus que la empresa pueda activar, interrumpiendo de tal modo nuestra comunicación? Cuando las corporaciones biogenéticas afirman su propiedad sobre nuestros genes al patentarlos, suscitan también la paradoja análoga de apropiarse de las partes más íntimas de nuestro cuerpo, de modo que ya somos propiedad de una corporación, sin que siquiera lo sepamos.

La perspectiva que enfrentamos es entonces que tanto la red comunicacional como el lenguaje genético del que estamos hechos pase a ser propiedad y quede bajo el control de corporaciones (o incluso de una sola corporación) que esté más allá del control público. Una vez más, el carácter absurdo de esta perspectiva (el control privado de la base pública de nuestra comunicación y reproducción, de la red de nuestro ser social), ¿no impone algún tipo de socialización como solución única? En otras palabras, el efecto sobre el capitalismo de la denominada revolución informática, ¿no constituye la ejemplificación decisiva de la antigua tesis marxista según la cual "en una cierta etapa de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existente o (lo que no es más que una expresión legal del mismo fenómeno) con las relaciones de propiedad en cuyo seno han estado ope-

rando hasta ese momento"?<sup>38</sup> Los dos fenómenos que hemos mencionado (las consecuencias globales impredecibles de las decisiones tomadas por empresas privadas, y el absurdo patente de que haya "propietarios" del genoma de una persona o de los medios individuales utilizados para la comunicación), a los cuales habría que añadir por lo menos la contradicción implícita en el concepto de "propiedad" del conocimiento (científico), ya que el conocimiento es por naturaleza indiferente a su propagación, es decir que su difusión y uso universales no lo desgastan, esos fenómenos, decimos, ¿no constituyen la razón de que el capitalismo actual tenga que recurrir a estrategias cada vez más absurdas para *sostener la economía de escasez en la esfera de la información*, y de tal modo contener dentro del marco de la propiedad privada y las relaciones del mercado al demonio que han desencadenado? (Por ejemplo, continuamente idean nuevos modos de impedir la copia libre de la información digitalizada.) En síntesis, la perspectiva de la "aldea global" informacional, ¿no señala el final de las relaciones de mercado (que, por definición, se basan en la lógica de la escasez), por lo menos en la esfera de la información digitalizada?

Después de la caída del socialismo, el mayor miedo del capitalismo occidental es que otra nación o grupo étnico derrote a Occidente en sus propios términos capitalistas, combinando la productividad del capitalismo con alguna forma de *moros* sociales ajenas al mundo occidental: en la década de 1970, el objeto del miedo y la fascinación fue Japón, mientras que ahora, después de un breve interludio en el que fue el turno del sudeste asiático, la tensión se centra cada vez más en China, como la próxima superpotencia que combina el capitalismo con la estructura política comunista. En última instancia, esos miedos dan origen a formaciones puramente fantasmáticas, como la imagen de una China que supera a Occidente en productividad mientras conserva su estructura sociopolítica autoritaria (nos sentimos tentados a denominar esta combinación fantasmática como "modo asiático de producción capitalista"). Contra estos miedos, hay que subrayar que China, un poco antes o después, pagará el precio de este desarrollo desenfrenado del capitalismo con nuevas formas de inquietud e inestabilidad sociales: la "fórmula ganadora" de combinar el capitalismo con el modo de vida asiático "cerrado" de una comunidad ética, está condenada a estallar. Ahora, más que nunca, debemos reafirmar la antigua fórmula marxista según la cual el límite del capitalismo es el propio capital: el peligro para el capitalismo occidental no viene de afuera, ni de los chinos ni de algún otro monstruo que nos derrote en nuestro propio juego y nos prive de nuestro individualismo; viene del

38. Karl Marx, "Preface to *A Critique of Political Economy*", en *Selected Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pág. 389.

límite intrínseco de su propio proceso de colonización de dominios siempre nuevos (no solo geográficos, sino también culturales, psíquicos, etcétera), de erosión de las últimas esferas resistentes del ser sustancial no reflexionado, lo que tiene que terminar en algún tipo de implosión, cuando el capital ya no pueda tener ningún contenido sustancial fuera de él mismo para alimentarse.<sup>39</sup> Debemos tomar literalmente la metáfora marxista del capital como una entidad vampiro: necesita algún tipo de "productividad natural" prerreflexiva (talentos en los diferentes ámbitos del arte, inventores en ciencia, etcétera) para extraer de ellos su propia sangre y reproducirse; cuando el círculo se cierra, cuando la reflexividad lo abarca todo, el sistema queda amenazado.

Otro signo que apunta en la misma dirección es el hecho de que, en la esfera de lo que Adorno y Horkheimer denominan *Kulturindustrie*, la desustancialización y/o reflexividad del proceso de producción ha llegado a un nivel que amenaza a todo el sistema con una implosión global. Incluso en el arte, la reciente moda de las muestras en las que "todo está permitido" y cualquier cosa puede pasar por objeto artístico, incluso cuerpos de animales mutilados, permite advertir esa necesidad desesperada que tiene el capital cultural de colonizar e incluir en su circuito incluso a los estratos patológicos y más extremos de la subjetividad humana. Paradójicamente (y no sin ironía), la primera tendencia musical en cierto sentido "fabricada" que explotó al cabo de un breve lapso y fue muy pronto olvidada, puesto que carecía de la sustancia musical necesaria para sobrevivir y alcanzar el *status* de "clásica" (como el primer rock de los Beatles y los Rolling Stones), ha sido el estilo *punk*, marcado al mismo tiempo por la más fuerte intrusión de la protesta obrera violenta en la corriente principal de la cultura *pop*. En una especie de versión burlesca del juicio infinito hegeliano, en el cual los opuestos coinciden directamente, la energía en bruto de la protesta social coincide con los nuevos niveles de la prefabricación comercial que, por así decirlo, crea el objeto que vende sin tener que contar con algún "talento natural" que explotar, del mismo modo que el barón de Münchhausen se sacaba del pantano tirando de sus propios cabellos...

¿No encontramos la misma lógica en política, donde se trata cada vez menos de seguir un programa global coherente, y cada vez más de conjeturar, por medio de encuestas de opinión, "lo que quiere la gente", y a continuación ofrecérselo? Incluso en la teoría, ¿no ocurre lo mismo con los estudios culturales en el ámbito anglosajón, o incluso con la teoría de la sociedad de riesgo?<sup>40</sup> Los estu-

39. Entre los marxistas actuales, es Fredric Jameson quien ha subrayado este aspecto del modo más sistemático.

40. Por lo menos en lo concerniente a los estudios culturales, no hablo aquí como un crí-

diosos realizan cada vez menos trabajo teórico sustancial y se limitan a redactar breves "intervenciones" en las que sobre todo despliegan su ansiedad por seguir las últimas tendencias teóricas (en el feminismo, por ejemplo, los teóricos perspicaces comprendieron pronto que el construccionismo social radical, el género en tanto actuado performativamente, etcétera, había terminado, que la gente se había cansado de él, de modo que comenzaron a redescubrir el psicoanálisis, el inconsciente; en los estudios poscoloniales, la última tendencia consiste en oponerse al multiculturalismo como solución falsa...). No se trata solo de que los estudios culturales o la teoría de sociedad de riesgo sean insuficientes por su contenido: hay una mercaderización intrínseca discernible en la forma misma del modo social de funcionamiento de lo que se suponen son las últimas versiones de la izquierda académica norteamericana o europea. Esta reflexividad, también una parte crucial de la "segunda modernidad", es lo que los teóricos de la sociedad reflexiva de riesgo tienden a dejar fuera de consideración.<sup>41</sup>

#### RETORNOS EN LO REAL

La lección fundamental de *La dialéctica de la Ilustración* conserva, por lo tanto, su vigencia. Conciérne directamente a lo que los teóricos de la sociedad de

---

tico arrogante que asume la posición segura de observador externo, sino como alguien que también participó en esos estudios: yo, por así decirlo, "me incluyo afuera"...

41. Según Jean-Claude Milner (*Le salaire de l'idéal*, París, Seuil, 1997), la misma reflexividad determina el *status* de la nueva clase gobernante de hoy en día, la "burguesía asalariada": lo que define a la clase gobernante no es ya y primordialmente la propiedad, sino cada vez más la pertenencia al círculo de quienes son reconocidos como expertos (gerentes, administradores estatales, abogados, académicos, periodistas, médicos, artistas...) y por esta razón tienen ingresos mayores que los del asalariado promedio. Milner señala que, a diferencia de lo que sugieren las apariencias engañosas (sostenidas por la vasta red de diplomas universitarios, etcétera), esa pertenencia al círculo de los expertos no se basa en última instancia en calificaciones reales, sino que es el resultado de la lucha sociopolítica en cuyo transcurso algunos estratos profesionales se incorporaron a la burguesía asalariada privilegiada: estamos ante un círculo cerrado autorreferencial; a un individuo se le paga más si sabe generar la impresión de que se le debe pagar más (un presentador de noticiario televisivo gana mucho más que un científico cuyas invenciones pueden cambiar la totalidad del panorama industrial). En síntesis, actualmente es regla lo que Marx caracterizó como excepción paradójica (el extraño caso en el que el precio determina el valor, en lugar de limitarse a expresarlo; por ejemplo, el cantante de ópera que gana mucho dinero no porque su canto tenga un gran valor, sino que a esa persona se la percibe como más valiosa porque se le paga mucho).



riesgo y de la modernización reflexiva elogian como el advenimiento de la "segunda Ilustración". A propósito de esta segunda Ilustración, con sujetos liberados del peso de la naturaleza y/o la tradición, la cuestión de sus "apegos apasionados" inconscientes debe plantearse de nuevo. Los denominados "fenómenos oscuros" (los fundamentalismos proliferantes, los neorracismos, etcétera) que acompañan a esta "segunda modernidad" no pueden en modo alguno descartarse como simples fenómenos regresivos, como restos del pasado que se desvanecerán cuando los individuos asuman la plena libertad y responsabilidad que la segunda modernidad les impone.<sup>42</sup>

Quienes postulan la segunda Ilustración elogian a Kant, de modo que vuelve a plantearse la cuestión de "Kant con Sade". Lo que Sade hizo fue extender la lógica utilitaria de la instrumentalización hasta el ámbito muy íntimo de las relaciones sexuales: el sexo no era ya un fenómeno limitado a la esfera privada, a salvo de la crueldad utilitaria de la vida profesional pública; también debía someterse a las reglas utilitarias del intercambio equivalente que estructuran lo que Hegel denominó "sociedad civil". Con la llamada "segunda modernidad", la actitud hasta entonces reservada a lo público, en tanto opuesto a la vida privada (la reflexividad, el derecho a elegir el propio modo de vida en lugar de aceptarlo tal como lo impone la tradición, etcétera), también ha penetrado en la esfera privada sumamente íntima de la sexualidad. No sorprende que el precio de este paso sea el aumento de las prácticas "sádicas" que escenifican la sexualidad como el dominio del contrato y la explotación mutua. Y es precisamente en este punto donde podemos ver que convergen nuestras dos críticas a la sociedad de riesgo: objetamos que sea al mismo tiempo *demasiado general* (evita ubicar el factor clave generador del riesgo en la especificidad de la economía capitalista de mercado), y *demasiado particular* (no toma en cuenta el modo en que la inexistencia del Otro afecta el *status* de la subjetividad). Es la misma lógica "específica" de la mercaderización reflexiva de las esferas íntimas la que, por el modo en que afecta la subjetividad, socava la figura habitual del sujeto moderno, autónomo y libre.<sup>43</sup>

42. Resulta interesante señalar que los teóricos de la segunda modernidad siguen a Habermas, quien también tiende a considerar que fenómenos tales como el fascismo o la alienación económica no resultan de impulsos intrínsecos de la Ilustración, sino que demuestran que la Ilustración es todavía "un proyecto inconcluso". Esta estrategia es de algún modo análoga a la de los extintos regímenes socialistas, que atribuían la culpa de las miserias presentes a "los restos del pasado (burgués o feudal)"...

43. Para decirlo de otro modo, la teoría de la segunda modernidad suprime la doble imposibilidad y/o la escisión antagónica: por un lado, la complicidad antagónica entre la reflexivización progresiva y el retorno violento de la identidad sustancial que caracteriza a la política

Por lo tanto, debemos rechazar el relato de un proceso que lleva desde el orden edípico patriarcal hasta las identidades contingentes y múltiples de la posmodernidad (o segunda modernidad): este relato oculta las nuevas formas de dominación generadas por "la declinación del Edipo"; esta es la razón de que quienes continúan situando al enemigo en el Edipo se ven obligados a insistir en que la posmodernidad es aún un proyecto inacabado, en que el patriarcado edípico sigue llevando una vida subterránea y nos impide realizar el pleno potencial de la individualidad posmoderna que se da forma a sí misma. Este esfuerzo propiamente histérico por romper con el pasado edípico ubica mal el lugar del peligro, que no reside en los restos del pasado sino en la necesidad obscena de dominio y sujeción engendrada por las nuevas formas "posedípicas" de la subjetividad. En otras palabras, ahora somos testigos de un cambio no menos radical que el pasaje desde el orden patriarcal premoderno legitimado directamente por la cosmología sexualizada (lo masculino y lo femenino como los dos principios cósmicos) al orden patriarcal moderno que introdujo el concepto abstracto-universal del hombre; como siempre con tales rupturas, hay que tener mucho cuidado para evitar la trampa de medir las nuevas normas con la vara de las antiguas: esa ceguera lleva a visiones catastróficas de desintegración total (una sociedad emergente de narcisistas protopsicóticos carentes de cualquier idea de confianza y obligación) o bien a una no menos falsa celebración de la nueva subjetividad posedípica, incapaz de explicar las nuevas formas de dominación que surgen de la propia subjetividad posmoderna.

El psicoanálisis nos permite llevar al foco este "suplemento" obsceno, renegado, del sujeto reflexivo liberado de las coacciones de la naturaleza y la tradición: como dice Lacan, el sujeto del psicoanálisis no es otro que el sujeto de la ciencia moderna. Comencemos por la denominada "cultura de la queja";<sup>44</sup> con su lógica subyacente de *resentimiento*: lejos de asumir alegremente la inexistencia del Otro, el sujeto lo culpa por su propio fracaso y/o impotencia, como si *el Otro tuviera la culpa de no existir*, es decir como si la impotencia no fuera excusa: el Otro es responsable del hecho de que no pueda hacer nada. Cuanto más "narcisista" es la estructura del sujeto, más culpa al Otro, afirmando de este modo su dependencia respecto de él. El rasgo básico de la "cultura de la queja" es un llamado dirigido al Otro, a fin de que intervenga y corrija las cosas: que compense a la minoría sexual o étnica perjudicada, etcétera; el modo exacto en que esto ha de hacerse es una vez más tema para las diversas "comisiones" ético-legales.

del cuerpo; por otro lado, la complicidad antagónica entre la libertad reflexiva y la necesidad irracional de sujeción que caracteriza al sujeto posmoderno.

44. Véase Robert Hughes, *Culture of Complaint*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

El rasgo específico de la cultura de la queja es su giro legalista, su esfuerzo por traducir la queja a los términos de una obligación legal del Otro (por lo general el Estado) que deberá indemnizarme... ¿por qué daño? Por el goce *excedente* insondable del que soy privado, y cuya falta me hace sentir desvalido. Por lo tanto, la actual cultura de la queja, ¿no es una versión de la histeria, de la demanda histérica imposible dirigida al Otro, una demanda que en realidad *quiere ser rechazada*, puesto que el sujeto basa su existencia en esa queja (“Yo soy en la medida en que hago al Otro responsable y/o culpable por mi desdicha”)? En lugar de socavar la posición del Otro, el discriminado que se queja se dirige a él: al volcar su demanda a los términos de una queja legalista, *confirma al Otro en su posición, con el gesto mismo de atacarlo*. Existe una brecha insuperable entre esta lógica de la queja y el verdadero acto “radical” (“revolucionario”) que, en lugar de quejarse al Otro y esperar que él actúe (es decir, en lugar de desplazar hacia el Otro la necesidad de actuar) suspende el marco legal existente y *realiza el acto*.<sup>45</sup> En consecuencia, esta cultura de la queja es correlativa de las prácticas sadomasoquistas de automutilación: los dos fenómenos constituyen aspectos opuestos pero complementarios de la relación perturbada con la ley, y se relacionan entre sí como la histeria y la perversión. La práctica sadomasoquista *escenifica los guiones fantasmáticos* (de humillación, violación, victimización...) que *traumatizan al sujeto histérico*. Lo que hace posible este pasaje de la histeria a la perversión es el cambio en la relación entre la ley y el goce: para el sujeto histérico, la ley es aún la agencia que prohíbe el acceso al goce (de modo que puede fantasear sobre el goce obscuro oculto debajo de la figura de la ley), mientras que, para el perverso, la ley emana de la misma figura que encarna el goce (de modo que él puede asumir directamente el papel de ese Otro obscuro, como instrumento de su goce).<sup>46</sup>

45. Por lo general, el pasaje desde la izquierda tradicional a la izquierda posmoderna se describe con el lema “de la redistribución al reconocimiento”: la izquierda tradicional socialdemócrata apuntaba a la redistribución de la riqueza y el poder social en beneficio de los explotados, débiles y desfavorecidos, mientras que la actual izquierda posmoderna lleva al primer plano la lucha multiculturalista por el reconocimiento de la identidad grupal particular (étnica, de estilo de vida, de orientación sexual, religiosa...). Pero, ¿es posible que ambas participen de la misma lógica del *resentimiento*, indicada/ocultada por el prefijo común “re”? ¿No es posible que ambas victimicen a los desfavorecidos/excluidos, esforzándose por culpar a los gobernantes/ricos, y exigiéndoles reparación? En consecuencia, ¿no es posible que en este caso sea apropiada una cierta dosis de la antigua crítica marxista pasada de moda, no es posible que el foco deba pasar de la redistribución al modo de producción que determina la distribución y el reconocimiento inequitativos?

46. La herida masoquista autoinfligida tiene entonces propósitos diferentes en la histeria

El resultado paradójico de la mutación en la inexistencia del Otro (del creciente colapso de la eficacia simbólica) es entonces la proliferación de diferentes versiones de *un Otro que existe realmente, en lo Real*, y no solo como ficción simbólica. La creencia en el Otro que existe en lo Real es, por supuesto, la definición más sucinta de la paranoia; por esta razón, dos rasgos que caracterizan la posición ideológica actual (la distancia cínica y la confianza total en la fantasía paranoica) son estrictamente codependientes: el sujeto típico actual, mientras exhibe una desconfianza cínica respecto de cualquier ideología pública, se permite fantasías paranoicas irrestrictas sobre conspiraciones, amenazas y formas excesivas de goce del Otro. La desconfianza respecto del Otro (el orden de las ficciones simbólicas), la negativa del sujeto a *tomarlo en serio*, se basa en la creencia de que hay un “Otro del Otro”, de que un agente secreto invisible y todopoderoso “maneja los hilos” y dirige el espectáculo; detrás del poder público visible habría otra estructura de poder, invisible y obscena. Este otro agente oculto interpreta la parte del “Otro del Otro” en el sentido lacaniano, la parte de la metagarantía de la consistencia del Otro (el orden simbólico que regula la vida social).

Es aquí donde debemos buscar las raíces del reciente atolladero de la narrativización, es decir, del tema del “final de los grandes relatos”: en nuestra época, en la cual ya no son posibles (en la política o la ideología, ni tampoco en la literatura y el cine) los relatos globales y omnímodos (“la lucha de la democracia liberal con el totalitarismo”), el único modo de lograr una especie de “cartografía cognitiva” global es el relato paranoico basado en una teoría conspirativa. Resulta demasiado simplista menospreciar los relatos conspirativos como efecto de la reacción paranoica profascista de las benditas “clases medias” que se sienten amenazadas por el proceso de la modernización: esos relatos funcionan más bien como una especie de significante flotante del que pueden apropiarse diferentes opciones políticas, y que les permite obtener una cartografía cognitiva mínima: esto no solo ocurre con el populismo y el fundamentalismo de derecha, sino también con el centro liberal (el “misterio” del asesinato de Kennedy)<sup>47</sup> y

y la perversión: en la histeria, la meta es renegar la castración (me hiero para ocultar el hecho de que la herida de la castración *ya está allí*), mientras que en la perversión me hiero para renegar *el fracaso/la falta de castración* (es decir, me hiero para imponer la apariencia de una ley).

47. En este sentido es ejemplar la película *JFK* de Oliver Stone. Stone es el principal *metanacionalista* del Hollywood actual; empleo el término “metanacionalista” como paralelo al “metarracismo” de Balibar (la paradoja contemporánea del racismo formulado en los términos de su opuesto, del miedo a los estallidos raciales: “Hay que mantener separados los grupos étnicos para impedir la violencia racial...”): Stone parece socavar los grandes mitos ideológico-políticos estadounidenses, pero lo hace de un modo patriótico; en un nivel más profundo, esta misma subversión reafirma el patriotismo estadounidense como actitud ideológica.

con las corrientes izquierdistas (recordemos la vieja obsesión de la izquierda estadounidense con la idea de que algún misterioso organismo del gobierno está experimentando con gases neurológicos que permitirían regular la conducta de la población).<sup>48</sup>

Otra versión del retorno del Otro en lo Real puede discernirse en la resexualización junguiana del universo postulada por la *New Age* ("los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus"): según ella, hay una identidad arquetípica subyacente, profundamente anclada, que proporciona una especie de puerto seguro en medio de la vertiginosa confusión contemporánea de los roles y las identidades; desde esta perspectiva, el origen de la crisis actual no está en la dificultad de superar la tradición de los roles sexuales fijos, sino en el equilibrio perturbado del hombre moderno, que pone un énfasis excesivo en los aspectos masculinos-rationales-conscientes, desatendiendo los aspectos femeninos-compasivos. Aunque esta tendencia comparte su sesgo anticartesiano y antipatriarcal con el feminismo, formula de otro modo el proyecto feminista, como una reafirmación de las raíces femeninas arquetípicas reprimidas en nuestro universo mecanicista masculino y competitivo. Otra versión del Otro *real* es la figura del padre como acosador sexual de sus hijas jóvenes, punto focal del denominado síndrome del falso recuerdo: también en este caso el padre suspendido como agente de la autoridad simbólica (es decir, encarnación de la función simbólica) "retorna en lo Real". (El tema de la controversia es la afirmación de quienes abogan por la rememoración de los abusos sexuales padecidos en la infancia, en

48. El ejemplo más destacado de película con una conspiración de la izquierda liberal es *Barracuda* (1978), que le da una ingeniosa vuelta de tuerca adicional a la fórmula corriente del desastre natural: ¿por qué los tiburones y otros peces comienzan de pronto a atacar a la gente que nada en una idílica ciudad estadounidense de verano? Ocurre que toda la ciudad era la sede experimental ilegal de un misterioso organismo gubernamental que le agregaba al agua potable una droga capaz de elevar el nivel de agresión (la meta del experimento era encontrar un modo de aumentar la combatividad de la población estadounidense después de la influencia desmoralizadora del "flower-power" en la década de 1960); la agresividad de los peces se debía al agua con droga que llegaba al mar.

*Los expedientes secretos X (X-Files)* da un paso más en esta dirección, invirtiendo la operación ideológica habitual consistente en intercambiar nuestros miedos sociales y psíquicos (a los extraños, a las grandes empresas, a las otras razas, a las fuerzas de la naturaleza...) por animales que atacan (tiburones, hormigas, pájaros...) o por el monstruo sobrenatural que los encarna a todos: en *Los expedientes secretos X* se trata de la "conspiración del Estado", el oscuro Otro Poder que está detrás del poder público, y que es presentado como una especie de equivalente general oculto detrás de la multitud de amenazas "sobrenaturales" (hombres lobos, extraterrestres), de modo que la serie de horrores sobrenaturales reemplaza a la Cosa Social alienada.

el sentido de que el acoso sexual por parte del padre no es meramente fantaseado, ni tampoco una mezcla indisoluble de hechos y fantasías, sino un hecho concreto, algo que, en la mayoría de las familias, *sucedió realmente* en la infancia de la hija; esta obstinación es comparable con la insistencia no menos obstinada de Freud en que el asesinato del "padre primordial" fue un acontecimiento real en la prehistoria de la humanidad.)

En este punto resulta fácil discernir el vínculo entre el síndrome del recuerdo falso y la angustia: el síndrome del recuerdo falso es una formación sintomática que le permite al sujeto escapar a la angustia refugiándose en la relación antagonica con el Otro-acosador parental. Hay que tener presente que, para Lacan, y en contraste con la *doxa* freudiana, la angustia no surge cuando se pierde el objeto causa del deseo (como cuando hablamos de la "angustia de castración", la cual expresa habitualmente el miedo del sujeto masculino a ser privado de su miembro viril, o incluso de "la angustia del nacimiento", que expresa el miedo de ser separado de la madre); por el contrario, para Lacan la angustia aparece cuando (y señala que) el objeto causa de deseo está demasiado cerca, cuando y si nos hemos acercado demasiado a él. Podemos apreciar la sutileza lacaniana: en contraste con la idea habitual de que el miedo tiene un objeto determinado (al que tememos), mientras que la angustia no tiene ningún objeto positivo-determinado que actúe como *causa*, para Lacan, contrariamente a lo que sugieren las apariencias engañosas, *es* el miedo el que realmente carece de un objeto causa determinado (por ejemplo, cuando tengo una fobia a los perros, no temo al animal como tal, sino al vacío "abstracto" irrepresentable que hay detrás de él); por otro lado, la angustia *sí tiene* un objeto causa determinado: lo que la desencadena es la proximidad excesiva a ese objeto...<sup>49</sup>

Para aclarar este punto, tengamos presente una vez más que desde la perspectiva lacaniana el deseo es en última instancia el deseo de Otro: la pregunta-enigma del deseo fundamental no es "¿qué es lo que quiero realmente?", sino "¿qué quiere realmente el Otro de mí, qué soy yo mismo, como objeto, para el Otro?". Yo mismo (el sujeto), como objeto causa del deseo del Otro, soy el objeto cuya proximidad excesiva desencadena la angustia: la angustia surge cuando soy reducido a la posición de objeto intercambiado/usado por el Otro. Siguiendo esta misma línea de razonamiento, en el caso del síndrome del recuerdo falso

49. Por esta razón, desde el punto de vista clínico la angustia no es un síntoma, sino una reacción que se produce cuando el síntoma del sujeto (la formación que le permitió mantener una distancia adecuada respecto de la Cosa-objeto traumática) cesa de funcionar, se disuelve: en ese momento el sujeto queda privado del amortiguamiento de su síntoma y directamente expuesto a la Cosa; entonces surge la angustia para señalar esa excesiva proximidad a la Cosa.

so, la relación antagónica con el acosador parental me permite evitar la angustia generada por el hecho de que *yo soy* el objeto directo (incestuoso) del deseo parental, de que *yo me deseo* a mí mismo como tal.

Un último ejemplo. En su artículo inédito "Ideology and its Paradoxes", Glyn Daly llama la atención sobre el tema del "desciframiento del código" en la ideología popular actual, desde los intentos pseudocientíficos de la *New Age* tendientes a utilizar la tecnología computacional para descifrar algún tipo de código fundamental que daría acceso al destino futuro de la humanidad (el código de la Biblia, el código contenido en las pirámides egipcias...) hasta la escena paradigmática de las películas de ciencia ficción en las cuales el héroe —o, más a menudo, la heroína, como Sandra Bullock en *La red* (*The Net*), inclinado o inclinada sobre una computadora, trabaja frenéticamente contra reloj para superar el obstáculo del "Acceso negado" y penetrar en la información ultrasecreta (por ejemplo, sobre las acciones de un organismo gubernamental secreto involucrado en un complot contra la libertad y la democracia, o en algún otro crimen igualmente grave). ¿No representa este tema un intento desesperado de reafirmar la existencia del Otro, es decir, de algún código u orden secretos que demuestren la presencia de un cierto Agente que maneja en realidad los hilos de nuestra vida social caótica?

#### LA LEY VACÍA

Pero, en la concepción supuestamente liberadora de los sujetos obligados a (re)inventar las reglas de su coexistencia sin ninguna garantía en alguna metanorma, se puede discernir una afirmación mucho más ominosa del gran Otro; la filosofía ética de Kant puede ya considerarse su paradigma. En *Coldness and Cruelty*, Deleuze proporciona una formulación insuperable de la radicalmente nueva concepción kantiana de la ley moral:

[...] la ley ya no es considerada como dependiente del Bien, sino que, por el contrario, el Bien pasa a depender de la ley. Esto significa que la ley no tiene ya su fundamento en algún principio superior del cual derivaría su autoridad, sino que se basa en sí misma y solo es válida en virtud de su propia forma [...]. Kant, al establecer LA LEY como fundamento o principio último, añadió una dimensión esencial al pensamiento moderno: el objeto de la ley es por definición inenocible y elusivo [...]. Está claro que LA LEY tal como queda definida por su pura forma, sin ninguna sustancia u objeto de alguna determinación, es algo que nadie conoce ni puede saber qué es. Opera sin hacerse conocer. Define un reino de transgresión en el cual uno es ya culpable, y donde transgrede los límites sin saber qué son, como en el caso de Edipo. Ni siquiera la culpa y el castigo nos dicen lo que es la ley, sino que la de-

jan en un estado de indeterminación, solo igualado por la extrema especificidad del castigo.<sup>50</sup>

De modo que la ley kantiana no es solo una forma vacía aplicada a un contenido empírico azaroso para determinar si ese contenido satisface los criterios de la adecuación ética, sino que la forma vacía de la ley funciona como promesa de un contenido ausente futuro (que no llegará nunca). Esta forma no es el molde neutral-universal de la pluralidad de diferentes contenidos empíricos; da testimonio de la persistente incertidumbre acerca del contenido de nuestros actos: nunca sabemos si el contenido determinado que explica la especificidad de nuestros actos es el correcto, es decir, si hemos realmente actuado en concordancia con la ley y no nos ha guiado algún motivo patológico oculto. Kant anuncia de este modo el concepto de ley que culmina en Kafka y en la experiencia del totalitarismo político moderno: puesto que, en el caso de la ley, su *Dass-Sein* (el hecho de la ley) precede a su *Was-Sein* (lo que la ley es), el sujeto se encuentra en una situación en la cual, aunque sabe que *hay* una ley, nunca sabe (y a priori *no puede saber*) lo que es esa ley: una brecha separa para siempre la ley respecto de sus encarnaciones positivas. El sujeto es entonces culpable a priori, por su misma existencia: culpable sin saber de qué (y culpable por esa misma razón), infringe la ley sin conocer exactamente sus regulaciones...<sup>51</sup> Por primera vez en la historia de la filosofía, encontramos aquí la afirmación de la ley como

50. Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, Nueva York, Zone, 1991, págs. 82-83.

51. Según el relato corriente de la modernidad, lo que la diferencia de las versiones incluso más universales de la ley premoderna (el cristianismo, el judaísmo, etcétera) es la suposición de que el individuo entabla una relación reflexionada con las normas éticas. Las normas no están allí para que sean sencillamente aceptadas; el sujeto no solo tiene que evaluar sus actos en función de esas normas, sino también medir la adecuación de las normas en sí, es decir, su adecuación a la metarregla superior que legitima su uso: ¿son las normas mismas verdaderamente universales? ¿Tratan a todos los hombres y mujeres con igualdad y dignidad? ¿Permiten la libre expresión de sus aspiraciones más íntimas? Y así sucesivamente. Este relato corriente nos presenta un sujeto capaz de establecer una relación reflexiva libre con todas las normas que decide cumplir; cada norma tiene que ser sometida al juicio de su razón autónoma. Pero lo que Habermas no considera es el reverso de esta distancia reflexiva respecto de las normas éticas, tal como lo expresa la cita anterior de Deleuze: puesto que, a propósito de cualquier norma que yo cumpla, nunca puedo estar seguro de que es realmente la norma correcta, estoy atrapado en una situación difícil, en la cual sé que *hay* normas que debo seguir, pero sin ninguna garantía externa en cuanto a *cuáles* son esas normas... No hay ninguna libertad reflexiva moderna respecto de la sumisión inmediata a las normas universales que no se vea acompañada por esta situación de culpa a priori.

*inconsciente*: la experiencia de la forma sin contenido es siempre indicativa de un contenido reprimido, y cuanto más intensamente el sujeto se aferra a la forma vacía, más traumático se vuelve el contenido reprimido.

La brecha que separa esta versión kantiana del sujeto que reinventa las reglas de su conducta ética, respecto de la versión foucaultiana posmoderna, es fácilmente discernible: aunque en ambos casos se afirma que el juicio ético presenta en última instancia la estructura de un juicio estético —en el cual, en lugar de aplicar sencillamente una regla universal a una situación particular, es preciso (re)inventar la regla universal en cada situación concreta y singular—, para Foucault esto significa que el sujeto se ve arrojado a una situación en la cual tiene que constituir su proyecto ético sin ningún respaldo en una ley trascendente o trascendental, mientras que para Kant esa misma ausencia de ley (en el sentido de conjunto determinado de normas universales positivas) hace sentir en sumo grado la presión insostenible de la ley moral en cuanto puro mandato vacío de que cumplamos con nuestro deber. Entonces, desde la perspectiva lacaniana, es aquí donde encontramos la distinción crucial entre las reglas que hay que inventar y su ley/prohibición subyacente: solo cuando no aparece la ley como conjunto de normas simbólicas universales positivas encontramos la ley en su aspecto más radical, el aspecto de lo Real de un mandato incondicional. La paradoja que hay que subrayar en este caso reside en la naturaleza precisa de la prohibición que entraña la ley moral: en lo fundamental, esta prohibición no es la que veda realizar algún acto positivo que violaría la ley, sino la prohibición autorreferencial de confundir la ley “imposible” con cualquier prescripción y/o prohibición simbólica positiva. Es decir que se prohíbe proclamar como *la ley* a cualquier conjunto positivo de normas. En última instancia, la prohibición significa que *el lugar de la ley en sí debe permanecer vacío*.

Para decirlo en términos freudianos clásicos: en Foucault tenemos un conjunto de reglas que regulan el “cuidado de sí mismo” en el “uso de los placeres” (en síntesis, una aplicación razonable del principio de placer); en cambio, la (re)invención de las reglas cubre un mandato que llega desde “más allá del principio de placer”. Desde luego, la respuesta de Foucault y Deleuze sería que Kant fue en última instancia víctima de una ilusión de perspectiva que lo llevó a percibir (mal) la inmanencia radical de las normas éticas (el hecho de que el sujeto tiene que inventar las normas que regulan su conducta de modo autónomo, a riesgo suyo y haciéndose él mismo responsable, sin que ningún Otro sea culpable) como todo lo contrario: como una trascendencia radical que presupone la existencia de un Otro trascendente inescrutable que nos aterroriza con su mandato incondicional, mientras al mismo tiempo nos veda el acceso a él (estamos bajo la compulsión de hacer nuestro deber, pero se nos impide para siempre que sepamos claramente cuál es...). La repuesta freudiana es que esa solución (la

traducción a la inmanencia del inescrutable llamado del deber proveniente del Otro) se basa en la *renegación del inconsciente*: un hecho que suele pasar inadvertido es que el rechazo por Foucault de la descripción psicoanalítica de la sexualidad también involucra un rechazo total del inconsciente freudiano. Si leemos a Kant en términos psicoanalíticos, la brecha entre las reglas inventadas por el propio sujeto y su ley subyacente no es otra que la que separa las reglas (conscientemente preconscientes) que seguimos respecto de la ley en cuanto inconsciente: según la lección básica del psicoanálisis, el inconsciente en su aspecto más radical no es la riqueza de los deseos ilícitos reprimidos, sino *la ley fundamental en sí*.

De modo que, incluso en el caso de un sujeto narcisista consagrado al “cuidado de sí mismo”, su “uso de los placeres” se basa en el mandato superyoico inconsciente incondicional de que goce. ¿No lo demuestra de modo decisivo el sentimiento de culpa que lo acosa cuando *fracasa* en su persecución del placer? El hecho de que, según la mayoría de las encuestas de opinión, la gente encuentra cada vez menos atractiva la actividad sexual, ¿no apunta en esta dirección? Esta ominosa indiferencia respecto del placer sexual intenso contrasta drásticamente con la ideología oficial, según la cual la sociedad posmoderna se inclina a la gratificación instantánea y a la búsqueda del placer. El sujeto actual dedica su vida al placer y pone tanto empeño en las actividades preparatorias (correr, recibir masajes, tostarse al sol, aplicarse cremas y lociones...) que se diluye la atracción de la meta oficial de sus esfuerzos. En una breve caminata por Christopher Street o Chelsea, uno encuentra a centenares de homosexuales que dedican una extraordinaria energía a sus prácticas de musculación, obsesionados con la horrible perspectiva de envejecer, consagrados al placer, pero que obviamente viven en un estado continuo de angustia, y bajo la sombra del fracaso final.

Lo que está socavado hoy en día, en nuestras sociedades posedípicas “permissivas”, es el goce sexual como apego apasionado fundacional, como el punto focal deseado/prohibido en torno al cual gira nuestra vida. (Desde este punto de vista, incluso la figura del “acosador sexual” paterno parece la imagen nostálgica de alguien que es todavía capaz de disfrutar de “eso”.) Una vez más, el super-yó ha realizado su tarea con éxito; el mandato directo “¡Goza!” es mucho más efectivo para obstaculizar el acceso del sujeto al goce, que la prohibición explícita que sostiene el espacio para su transgresión. La lección es que el enemigo fundamental de las experiencias sexuales intensas no es el cuidado narcisista de uno mismo, ni la red represiva de las prohibiciones sociales. La utopía de una nueva subjetividad pospsicoanalítica empeñada en la persecución de nuevos placeres corporales idiosincrásicos que están más allá de la sexualidad se ha convertido en lo opuesto: lo que obtenemos es en cambio un aburrimiento desinteresado, y aparentemente la intervención directa del dolor (las prácticas sexuales

sadomasoquistas) es el único camino que queda para llegar a la experiencia intensa del placer.

En la última página del *Seminario XI*, Lacan sostiene que “todo refugio donde puede instituirse una relación vivible, temperada, de un sexo con el otro, requiere la intervención de ese médium que es la metáfora paterna; en ello radica la enseñanza del psicoanálisis”:<sup>52</sup> lejos de obstaculizar su realización, la ley paterna garantiza sus condiciones. No sorprende entonces que el repliegue del Otro, de la ley simbólica, entrañe el mal funcionamiento de la sexualidad “normal” y la aparición de la indiferencia sexual. Como lo ha señalado Darian Leader,<sup>53</sup> el hecho de que, en *Los expedientes secretos X, ocurran tantas cosas “afuera”* (donde está la verdad: extraños amenazantes, etcétera) es estrictamente correlativo del hecho de que *nada ocurra aquí*, entre los dos protagonistas (Gillian Anderson y David Duchovny), de que no haya sexo entre ellos. La ley paterna suspendida (que posibilitaría el sexo entre esos personajes) “retorna en lo Real” con la forma de la multitud de apariciones espectrales de “muertos no muertos” que intervienen en nuestra vida corriente.

Esta desintegración de la autoridad paterna tiene dos facetas. Por un lado, las normas prohibitivas simbólicas son reemplazadas cada vez más por ideales imaginarios (de éxito social, de buen estado físico...); por otro lado, la falta de prohibición simbólica resulta suplementada por la reaparición de feroces figuras superyoicas. Tenemos entonces un sujeto extremadamente narcisista, que lo percibe todo como una amenaza potencial a su precario equilibrio imaginario (pensemos en la universalización de la lógica de la víctima; todo contacto con otro ser humano se experimenta como una amenaza potencial: si el otro fuma, si me mira con deseo, ya está dañándome); sin embargo, lejos de permitirle flotar libremente en su equilibrio intacto, este encierro narcisista en sí mismo deja al sujeto a la (no tan) tierna merced del mandato superyoico de que goce.

La denominada subjetividad “posmoderna” involucra entonces una especie de “superyoización” directa del ideal imaginario, causada por la falta de la verdadera prohibición simbólica; en este sentido, son paradigmáticos los *buckers*-programadores posmodernos, esos excéntricos contratados por las grandes empresas para que continúen dedicándose a su *bobby* de la programación en un ámbito informal. Reciben el mandato de ser lo que son, de obedecer a sus idiosincrasias más íntimas; se les permite ignorar las normas sociales atinentes a la indumen-

52. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton, 1977, pág. 276.

53. Véase Darian Leader, *Promises Lovers Make When It Gets Late*, Londres, Faber & Faber, 1997.

taria y la conducta (solo respetan algunas reglas elementales de tolerancia cortés ante las idiosincrasias de los otros); parecen entonces vivir realmente en una especie de utopía protosocialista, superando la oposición entre la ocupación alienada con la que se puede ganar dinero, y el *bobby* o actividad privada a la que uno se entrega por placer en los fines de semana. En cierto sentido, su trabajo es su *bobby*, razón por la cual pasan muchas horas de los fines de semana en la oficina, frente a la pantalla de la computadora: cuando a uno se le paga por dedicarse a su *bobby*, el resultado es que la presión del superyó se vuelve incomparablemente más fuerte que la de la buena y vieja “ética protestante de trabajo”. En esto reside la intolerable paradoja de esa “desalienación” posmoderna; la tensión no es ya la que podría existir entre mis impulsos creativos más idiosincrásicos y la institución que no los aprecia o quiere aplastarlos para “normalizarme”: el mandato superyoico de una corporación posmoderna como Microsoft apunta precisamente a ese núcleo de mi creatividad indiosincrásica, y dejo de ser útil en cuanto empiezo a perder ese “diablillo de perversidad”, en cuanto pierdo mi filo subversivo “contracultural” y empiezo a comportarme como un sujeto maduro “normal”. Estamos entonces ante una extraña alianza entre el núcleo subversivo rebelde de mi personalidad, mi “diablillo de perversidad”, y la corporación externa.

#### DEL FALO AL ACTO

La retirada del Otro tiene entonces dos consecuencias relacionadas, aunque opuestas: por un lado, este fracaso de la ficción simbólica induce al sujeto a aferrarse cada vez más a *simulacros* imaginarios, a los espectáculos sexuales que nos bombardean desde todas partes; por otro lado, desencadena una necesidad de violencia en lo Real del cuerpo (atravesarse la carne, insertar prótesis suplementarias en el cuerpo). ¿Cómo se relaciona esta violencia corporal con la estructura de la castración en tanto condición de la habilitación simbólica? En nuestros relatos y mitos populares, desde Robocop hasta Stephen Hawking, una persona solo puede convertirse en un héroe dotado de poder sobrenatural después de haber sido víctima de un accidente o enfermedad traumáticos que destruyeron literalmente su cuerpo: Robocop pasa a ser el policía-máquina perfecto cuando recomponen y suplementan artificialmente su cuerpo a continuación de un accidente casi mortal; la comprensión que puede tener Hawking de la “mente de Dios” está claramente correlacionada con su enfermedad invalidante... Los análisis habituales de Robocop intentan oponer los elementos “progresistas” (un ciborg que suspende la distinción entre el ser humano y la máquina) y los elementos “regresivos” (la obvia naturaleza fálica, agresiva, pe-

netradora, de su equipamiento metálico, que sirve como prótesis de su cuerpo mutilado). Pero estos análisis *yerran*: lo fálico, en estricto sentido lacaniano, es la estructura misma de la prótesis mecánica-artificial que suplementa las heridas de nuestro cuerpo, puesto que el falo en sí en cuanto significante es una de esas prótesis, y habilita y le da poder al portador al precio de alguna mutilación traumática.

En este punto es esencial mantener la distinción entre el falo como *significado* (el "significado del falo") y el *significante* fálico: el significado fálico es la parte de goce integrada en el orden simbólico paterno (el falo como símbolo de la virilidad, del poder penetrante, la fuerza de la fertilidad y la fecundación, etcétera), mientras que el falo como significante representa el precio que el sujeto masculino tiene que pagar para asumir el "significado del falo", su significado. Lacan especifica este "significado del falo" como el número "imaginario" (la raíz cuadrada de -1), un número "imposible" cuyo valor no puede positivizarse, pero que sin embargo "funciona": encontramos "el significado del falo" cuando, a propósito de algún concepto, sentimos con entusiasmo que "es eso, la cosa real, el significado verdadero", aunque nunca podamos explicar *cuál es* precisamente ese significado. Por ejemplo, en un discurso político, el Significante-Amo (nuestro país) es este tipo de significante vacío que *representa* la plenitud imposible del significado, es decir, su significado como "imaginario", en el sentido de que su contenido es imposible de positivizar. Cuando le pedimos a un miembro de la nación que nos defina la identidad de esa nación, su respuesta final será siempre: "No sé decirlo, hay que sentirlo, es eso, en eso consisten realmente nuestras vidas"...

Entonces, ¿por qué resulta necesario, en nuestra época posmoderna, que la "herida de la castración" vuelva a inscribirse en el cuerpo, como una herida en la carne? En los buenos y viejos tiempos de la subjetividad moderna, un individuo no tenía ninguna necesidad de sacrificar una parte de su carne (la circuncisión, alguna ordealía iniciática ritualizada con riesgo de la propia vida, el tatuaje...) para obtener un *status* simbólico: el sacrificio era puramente simbólico, es decir, un acto simbólico de renuncia a todo contenido sustancial positivo.<sup>54</sup> Esta renuncia presenta la estructura precisa de la "pérdida de una pérdida" que define la tragedia moderna. *Yanez*, una reciente película serbia, trata sobre el desti-

no de un oficial esloveno del ejército yugoslavo, casado con una mujer macedonia y atrapado en la confusión de la desintegración de Yugoslavia. Cuando se produce el conflicto entre la Eslovenia que proclama su independencia y el ejército yugoslavo, que intenta retenerla en Yugoslavia, el oficial sacrifica sus propias raíces étnicas (eslovenas), es decir, la sustancia misma de su ser, por fidelidad a la causa universal (la unidad yugoslava), solo para descubrir más tarde que la triste realidad de esa causa universal, por la cual había sacrificado lo que más le importaba, era la Serbia corrupta y careciente del régimen nacionalista de Slobodan Milosevic. De modo que, al final, vemos al héroe solo y beodo, totalmente desorientado...

Un análogo movimiento doble de renuncia (primero sacrificarlo todo, la sustancia misma de nuestro ser, por alguna Causa universal, y después verse obligado a enfrentar la vacuidad de esa Causa) es constitutivo de la subjetividad moderna.<sup>55</sup> Pero hoy en día parece haber dejado de actuar, puesto que los sujetos se apegan cada vez más a su particular identidad sustancial, sin estar dispuestos a sacrificarla por alguna Causa universal (de esto se trata en la denominada "política de la identidad", así como en la búsqueda de las "raíces" étnicas). ¿Es esta la razón por la cual el corte de la castración simbólica tiene que volver a inscribirse en el cuerpo, en la forma de alguna mutilación horrorosa, como precio de la habilitación simbólica del sujeto?

En este punto es crucial la diferencia entre el corte tradicional (premoderno) en el cuerpo (la circuncisión, etcétera) y el corte posmoderno:<sup>56</sup> aunque para una mirada superficial ambos pueden parecer análogos (es decir, aunque el corte posmoderno puede asemejarse a un "retorno a los procedimientos posmodernos de marcar el cuerpo"), sus economías libidinales intrínsecas son opuestas. Del mismo modo, la posmodernidad puede parecer un retorno de las formas arcaicas premodernas, pero en realidad esas formas vuelven ya "mediadas", colonizadas por la modernidad: la posmodernidad señala el momento en que la modernidad no tiene ya que luchar con las formas tradicionales, sino que puede usarlas directamente; el astrólogo o el predicador fundamentalista actuales, en su modo de actividad, están ya marcados por la modernidad. Una de las definiciones de la modernidad es la aparición del *cuerpo desnudo* "natural" dentro del espacio simbólico: el nudismo y otras formas de celebración de la desnudez —no como parte de rituales secretos iniciáticos y transgresivos (los de las sociedades paganas premodernas), sino como una manera de encontrar placer afirmando la

54. San Pablo subrayó esta diferencia en Romanos II: 26-9.

"[...] si el incircunciso cumpliere los requerimientos de la ley, ¿no será tenida su incircuncisión por circuncisión? [...] Porque no es judío el que lo es externamente, ni la verdadera circuncisión es algo externo y físico. Pero es judío el que lo es interiormente, y la verdadera circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en la letra."

55. Véase una descripción más detallada de este doble movimiento del "sacrificio de un sacrificio" en el capítulo 2 de Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*.

56. Nuevamente me abrevio en Renata Salecl; véase Salecl, *(Per)Versions of Love and Hate*.

belleza "inocente" del propio cuerpo natural- son fenómenos claramente modernos.<sup>57</sup>

Debemos repetir aquí el gesto de Hegel a propósito del súbito ascenso de la naturaleza como *topos* en el arte del siglo XVII: precisamente porque el Espíritu ha retornado a sí mismo, es decir, es capaz de aprehenderse directamente y ya no necesita de la naturaleza como vehículo de su expresión simbólica, la naturaleza se vuelve perceptible en su inocencia, como es en sí misma, como un bello objeto de contemplación, y no como símbolo de lucha espiritual. Cuando el sujeto moderno internaliza la castración simbólica como "pérdida de una pérdida", el cuerpo no tiene ya que soportar la carga de la castración, y queda de este modo redimido, libre para ser celebrado como objeto de placer y belleza. Esta aparición del cuerpo natural no mutilado es estrictamente correlativa con la imposición de los procedimientos disciplinarios descritos en detalles por Michel Foucault: al advenir la modernidad, cuando el cuerpo ya no está marcado, cuando ya no recibe ninguna inscripción, se convierte en objeto de estrictas regulaciones disciplinarias destinadas a ajustarlo socialmente.

De modo que en la lógica del "corte en el cuerpo" podemos distinguir cuatro etapas. Primero, en las sociedades tribales paganas prejudías, "estoy marcado, por lo tanto soy"; es decir que el corte en mi cuerpo (un tatuaje, etcétera) representa mi inscripción en el espacio sociosimbólico; fuera de él no soy nada, parezco más un animal que un miembro de una sociedad humana. Viene después la lógica judía de la circuncisión, "un corte para poner fin a todos los cortes", es decir el corte excepcional/negativo estrictamente correlativo con la prohibición de la multitud pagana de los cortes: "No haréis rasguños en vuestro cuerpo por un muerto, ni imprimiréis en vosotros señal alguna: yo soy el Señor" (Levítico 19:28).<sup>58</sup> Finalmente, con el cristianismo, este corte excepcional se in-

57. En este punto hay que subrayar la diferencia entre las prácticas sadomasoquistas de automutilación, por un lado, y por el otro el tatuaje y otras versiones de la inscripción en la superficie corporal: el tatuaje involucra la relación entre la piel desnuda y su recubrimiento por la ropa, es decir que el tatuaje transforma en ropa la propia piel, cierra la brecha entre una y otra, de modo que estando desnudos ya estamos vestidos; por otro lado, la práctica sadomasoquista de automutilación realiza cortes en la superficie de la piel, revelando la carne que hay debajo. Lo que queda amenazado en ambos casos es la idea del cuerpo desnudo, de la pura superficie de la piel: sea por las inscripciones simbólicas directas que la recubren, o por la apertura de un acceso a la carne que está debajo; en síntesis, si reunimos ambas prácticas, lo que tenemos es un cuerpo que, aunque está desvestido, no es ya un cuerpo desnudo, sino una masa de carne.

58. Contra este trasfondo, podemos entender por qué en su seminario (inédito) sobre la angustia (1962-1963) Lacan subrayó que la práctica judía de la circuncisión *no es* en absoluto una versión de la castración (como parece implicarlo una línea asociativa vulgar e ingenua), si-

ternaliza, y ya no hay más cortes físicos de ningún tipo. ¿Dónde reside entonces la diferencia entre la plétora premoderna de modos de dar forma al propio cuerpo (tatuaje, perforación, mutilación de órganos...) y la cuarta etapa, el corte posmoderno, "neotribal", en el cuerpo?

Para decirlo en términos un tanto simplificados, el corte tradicional va de lo Real a lo Simbólico, mientras que el corte posmoderno tiene una dirección opuesta: va de lo Simbólico a lo Real. La meta del corte tradicional era imprimir la forma simbólica en la carne, "domesticar" la carne, marcar su inclusión en el Otro, marcar su sujeción a él; la meta de las prácticas sadomasoquistas modernas de mutilación corporal es más bien opuesta, y consiste en garantizar, dar acceso al "dolor de la existencia", un mínimo de Real corporal en el universo de los simulacros simbólicos. En otras palabras, la función del actual corte posmoderno en el cuerpo no es servir como marca de la castración simbólica, sino exactamente lo contrario: señalar la resistencia del cuerpo contra la sumisión a la ley sociosimbólica. Cuando una jovencita se hace perforar las orejas, las mejillas y los labios vaginales con anillos, el mensaje no es de sumisión, es el mensaje del "desaffo de la carne": ella ha convertido en su opuesto lo que en la sociedad tradicional era el modo de sumisión al Otro simbólico de la tradición: lo ha convertido en el despliegue idiosincrásico de su individualidad.

Solo de este modo la reflexivización es totalmente global: cuando (para decirlo en términos hegelianos) "permanece por sí misma en su alteridad", es decir, cuando (lo que antes era) su opuesto comienza a funcionar como su expresión (por ejemplo, en la arquitectura posmoderna, en la cual un retorno simulado a los estilos tradicionales exhibe los caprichos de la individualidad reflexiva). La antigua máxima "*plus ça change, plus c'est la même chose*" [más cambia, más es lo mismo] debe complementarse con su opuesta, "*plus c'est la même chose, plus ça change*" [más es lo mismo, más cambia]: el signo de este cambio histórico radical es el hecho de que se permita que subsistan los mismos rasgos que alguna vez definieron la economía sexual patriarcal, puesto que ahora funcionan de un modo nuevo. Recordemos simplemente el fenómeno de las "*Rule Girls*":<sup>59</sup> aparentemente estamos ante un intento de restablecer las antiguas reglas de la seducción (las mujeres son perseguidas y deben hacerse inaccesibles, es decir, conservar un *status* de objeto elusivo y no demostrar nunca un interés activo por el hombre al que están atrayendo, etcétera); sin embargo, aunque *el contenido* de

no más bien exactamente lo contrario: el efecto de la circuncisión no es el de un corte traumático, sino el de una pacificación, es decir que la circuncisión le permite al sujeto encontrar el lugar que tiene asignado en el orden simbólico.

59. Analizado por Renata Salecl en (*Per*)*Versions of Love and Hate*.



esta "regla", para todos los fines prácticos, es el mismo de las antiguas reglas que regulaban el proceso de la seducción "patriarcal", la *posición de enunciación* subjetiva difiere radicalmente: en este caso se trata de sujetos emancipados totalmente posmodernos, que para intensificar su placer adoptan reflexivamente un conjunto de reglas. Una vez más, esta es la adopción de un procedimiento del pasado que se "transustancializa" y sirve como medio de expresión de su opuesto, de la libertad reflexiva posmoderna.<sup>60</sup>

Esto nos lleva a lo que sentimos la tentación de denominar "la antinomia de la individualidad posmoderna": el mandato "sé tú mismo", de no prestar atención a la presión del ambiente y lograr la autorrealización afirmando plenamente el propio y singular potencial creativo, un poco antes o después tropieza con la paradoja de que, si uno está completamente aislado de lo que lo circunda, se queda sin nada en absoluto, solo le resta un vacío de pura y simple imbecilidad. El reverso intrínseco del "Sé tu verdadero Yo" es, por lo tanto, el mandato de cultivar la reforma permanente, en concordancia con el postulado posmoderno de la indefinida plasticidad del sujeto... En síntesis, la individualización extrema se convierte en su opuesto, y lleva a la crisis de identidad terminal: los sujetos se experimentan a sí mismos como radicalmente inseguros, sin ningún "rostro propio", sienten que pasan de una máscara impuesta a otra, puesto que lo que está detrás de la máscara es en última instancia *nada*, un vacío horroroso que ellos tratan frenéticamente de llenar con su actividad compulsiva, u oscilando entre *hobbies* o modos de vestir cada vez más idiosincrásicos, destinados a subrayar su identidad individual. Vemos entonces que la individualización extrema (el esfuerzo de ser fiel al propio yo, al margen de los roles fijos sociosimbólicos impuestos) tiende a superponerse con su opuesto, con la sensación ominosa y ansiógena de pérdida de la propia identidad. ¿No es esta la confirmación definitiva

60. En efecto, la tríada del corte premoderno, la ausencia moderna de corte y el retorno posmoderno al corte configura una especie de tríada hegeliana de "negación de la negación", no en el sentido de que en la posmodernidad volvamos al corte en un nivel supuestamente más alto, sino en otro sentido, mucho más preciso: en la sociedad premoderna, el corte en el cuerpo realiza la inscripción del sujeto en el orden simbólico (el Otro); en la sociedad moderna hay un Otro eficaz sin necesidad del corte. Es decir que el sujeto se inscribe en el Otro sin la mediación del corte corporal (como ya ocurría en el cristianismo, el corte es internalizado-espiritualizado como un gesto interior de renuncia); en la sociedad posmoderna, por el contrario, *tenemos corte pero sin el Otro*. De modo que solo en la sociedad posmoderna se consume plenamente la pérdida del Otro (el orden simbólico sustancial): en ella volvemos al rasgo característico de la primera fase (hay de nuevo un corte en el cuerpo), pero ese corte representa ahora exactamente lo contrario de la primera fase; no señala la inscripción en el Otro, sino su inexistencia radical.

de la percepción de Lacan en cuanto a que solo se puede lograr un mínimo de identidad y "ser uno mismo" aceptando la alienación fundamental en la red simbólica?

El resultado paradójico del hedonismo narcisista profundo es entonces que el goce se externaliza cada vez más: en la reflexividad total de nuestras vidas, cualquier apelación directa a la propia experiencia queda invalidada; ya no confío en mi experiencia directa, sino que espero que el Otro me diga cómo me siento realmente. Lo ilustra la broma de la conversación entre dos conductistas: "Dime cómo me siento hoy", "Bien, ¿y yo?" Más precisamente, esta externalización directa de mi experiencia más íntima es mucho más ominosa que la reducción conductista habitual: no se trata sencillamente de que lo que importa es mi conducta en la realidad externa observable, y no mis sentimientos interiores; en contraste con la exclusión conductista de la autoexperiencia interior, conservo mis sentimientos, pero *externalizados*. No obstante, la paradoja definitiva de la individuación es que esta dependencia compleja respecto de los otros (solo soy lo que soy a través de mis relaciones con los otros; piénsese en la obsesión posmoderna por las "relaciones" de calidad) genera el efecto opuesto de la drogadependencia, en la cual no dependo de otro sujeto sino de una droga que me proporciona directamente un goce excesivo. El polvo de heroína o *crack* es la figura primordial del goce excedente: un objeto al cual estoy enganchado, que amenaza con tragarme en el goce excesivo que suspende al Otro, es decir, a todos los lazos simbólicos. Por lo tanto, la relación del adicto con la droga, ¿no es la ejemplificación esencial de la fórmula de Lacan S-a?

Esta antinomia también puede formularse como planteada entre el simulacro (de la máscara que llevo, de los roles que desempeño en el juego de las relaciones intersubjetivas) y lo Real (de la violencia y los cortes corporales traumáticos). Una vez más, la clave está en afirmar la identidad especulativa hegeliana de esos dos opuestos: el precio del reino global de los simulacros es la extrema violencia con lo Real corporal. (Hace ya mucho tiempo, Lacan proporcionó la fórmula de esta coincidencia paradójica de los opuestos: cuando se suspende la eficacia simbólica, lo Imaginario cae en lo Real.) ¿Cómo romper este círculo vicioso? Cualquier intento de volver a la autoridad simbólica edípica es claramente contraproducente y solo puede conducir a espectáculos ridículos como los de los Guardianes de la Promesa. Lo que se necesita es la afirmación de un Real que, en lugar de estar atrapado en el círculo vicioso con su contracara imaginaria, (re)introduzca la dimensión de la imposibilidad que destruye lo Imaginario; en síntesis, lo que se necesita es *un acto*, en tanto opuesto a la mera actividad: el acto auténtico involucra perturbar ("atravesar") el fantasma.

Siempre que el sujeto es activo (especialmente cuando se siente impulsado a una hiperactividad frenética) hay que preguntarse cuál es el fantasma subyacente

que sostiene esa actividad. El acto (en tanto opuesto a la actividad) solo se produce cuando hay una perturbación del trasfondo fantasmático. En este preciso sentido, para Lacan el acto está del lado del sujeto en cuanto real y opuesto al significante (al "acto de habla"): solo podemos realizar actos de habla en la medida en que hemos aceptado la alienación fundamental en el orden simbólico y el sostén fantasmático necesario para el funcionamiento de este orden, mientras que el acto como Real es un acontecimiento que se produce *ex nihilo*, sin ningún sostén fantasmático. El acto como tal también debe ser opuesto en tanto objeto al sujeto, por lo menos en el sentido lacaniano convencional del sujeto dividido alienado: el correlato del acto es un sujeto dividido, pero no en el sentido de que, a causa de esta división, el acto sea siempre frustrado, desplazado, etcétera, sino que, por el contrario, el acto, en su *tyche* traumática, es lo que divide al sujeto, que nunca puede subjetivizarlo, asumirlo como propio, ponerse como su autor-agente. El acto auténtico que yo realizo es siempre y por definición un cuerpo extraño, un intruso que me atrae/fascina y que al mismo tiempo yo rechazo, de modo que cuando me acerco demasiado a él me arriesgo a la afánisis, a mi autoborramiento. Si el acto tiene un sujeto, no es el sujeto de la subjetivización, de la integración del acto en el universo de la integración y el reconocimiento simbólicos, de su ascensión como "mío propio", sino un ominoso sujeto acéfalo, a través del cual el acto tiene lugar como lo que es "en él más que él mismo". De modo que el acto designa el nivel en el cual la división fundamental y los desplazamientos habitualmente asociados con el "sujeto lacaniano" (la escisión entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado; el "descenramiento" del sujeto con respecto al Otro simbólico, etcétera) quedan momentáneamente suspendidos; en el acto, el sujeto, como dice Lacan, *se pone a sí mismo como su propia causa*, y no es ya determinado por el objeto-causa descentrado.

Kant observó que una visión directa de la "cosa en sí" (el Dios noumenal) nos privaría de la libertad y nos convertiría en títeres sin vida, si le sustraemos la imaginería escénica (la fascinación de la Majestad Divina) y la reducimos a lo esencial (una entidad que ejecuta "automáticamente" lo que hace, sin ninguna confusión o lucha internas); paradójicamente, esta descripción corresponde perfectamente al acto (ético): este acto es precisamente algo que inesperadamente "ocurre", es un suceso que también (e incluso más) sorprende a su propio agente (después de un acto auténtico, mi reacción es siempre: "Ni siquiera yo sé como pude hacerlo, sencillamente ocurrió"). De modo que la paradoja del acto auténtico consiste en que la mayor libertad coincide con la extrema pasividad, con mi reducción a la condición de autómatas inanimado que ejecuta sus gestos a ciegas. La problemática del acto nos obliga entonces a aceptar el cambio radical de perspectiva involucrado en la concepción moderna de la plenitud: lo que es tan difícil de aceptar no es el hecho de que el acto verdadero en el cual coin-

iden las dimensiones noumenal y fenoménica estará siempre más allá de nuestro alcance; el trauma verdadero reside en la conciencia opuesta de que *hay actos*, de que *ocurren, se producen*, y debemos conciliarnos con ellos.

En la crítica a Kant implícita en esta concepción del acto, Lacan está cerca de Hegel, quien también sostenía que la unidad de lo noumenal y lo fenoménico, diferida *ad infinitum* en Kant, es precisamente lo que se produce cada vez que se realiza un acto auténtico. El error de Kant consistió en presuponer que solo hay un acto cuando es adecuadamente subjetivizado, es decir, realizado con una voluntad pura (una voluntad libre de cualquier motivación "patológica"), y, puesto que nunca puedo estar seguro de que lo que he hecho tuvo realmente como único motivo la ley moral (es decir, puesto que siempre está al acecho la sospecha de que realicé el acto moral para encontrar placer en la estima de mis pares, etcétera), el acto moral se convierte en algo que de hecho nunca sucede (no hay santos en esta tierra), sino que solo puede postularse como punto final del acercamiento asintótico infinito de la purificación del alma. Por esta razón —es decir, para garantizar sin embargo la posibilidad fundamental del acto—, Kant tuvo que postular la inmortalidad del alma (lo cual, como puede demostrarse, equivale en realidad a lo opuesto, a la fantasía sadeana de la inmortalidad del *corpo*).<sup>61</sup> Solo de este modo se puede esperar que, después de una aproximación interminable, se llegará al punto de poder realizar un verdadero acto moral.

Lo esencial de la crítica lacaniana apunta a que un acto auténtico (contrariamente a lo que Kant da por sentado basándose en evidencias engañosas) *no presupone que su agente* esté "en el nivel del acto" (con su voluntad purificada de todas las motivaciones patológicas, etcétera); no solo es posible, sino incluso inevitable, que el agente *no esté* "en el nivel de su acto", que a él mismo lo sorprenda desagradablemente "la locura que acaba de hacer", y que no pueda conciliarse plenamente con ella. Observemos de paso que esta es la estructura habitual de los actos heroicos: alguien que durante mucho tiempo ha llevado una vida oportunista de maniobras y transigencia, de pronto, inexplicablemente, incluso para él mismo, resuelve mantenerse firme a cualquier precio. Precisamente de este modo Giordano Bruno, después de una larga historia de ataques y retiradas más bien cobardes, inesperadamente decidió aferrarse a su modo de ver. De modo que la paradoja del acto reside en el hecho de que, aunque no es "intencional" en el sentido habitual de ser deseado conscientemente, el agente lo acepta como algo de lo que es totalmente responsable: "No puedo hacer otra cosa, pero al hacerla soy completamente libre".

61. Véase Alenka Zupančič, "The Subject of the Law", en *SIC 2* (ed. Slavoj Žižek), Durham, NC, Duke University Press, 1998.

En consecuencia, esta concepción lacaniana del acto también nos permite romper con la ética desconstruccionista de la finitud irreductible, según la cual nuestra situación es siempre la de un ser desplazado y atrapado en una falta constitutiva, de modo que todo lo que podríamos hacer es asumir heroicamente esa falta, el hecho de que nuestra situación es la de un ser arrojado a un contexto finito impenetrable;<sup>62</sup> desde luego, el corolario de esta ética es que la fuente básica de las catástrofes totalitarias y de otro tipo es la presunción del hombre de que él puede superar esa condición de finitud, falta y desplazamiento, para “actuar como Dios”, en una transparencia total, superando su división constitutiva. La respuesta que da Lacan a esta posición desconstruccionista es que hay realmente actos absolutos/incondicionales, pero no a la manera (idealista) de un gesto transparente para sí mismo ejecutado por un sujeto con una voluntad pura que se propone plenamente ejecutarlos. Por el contrario, esos actos se producen como una *tyche* totalmente impredecible, como un acontecimiento milagroso que destroza nuestra vida. Para decirlo en términos un tanto patéticos, es de este modo como está presente en nuestras vidas la dimensión “divina”, y las distintas modalidades de la traición ética se relacionan precisamente con los diferentes modos de traicionar el acto-acontecimiento: la verdadera fuente del mal no es un hombre mortal finito que actúa como Dios, sino un hombre que niega la ocurrencia de milagros divinos y se reduce a sí mismo a la condición de un ser mortal finito entre otros.

Es preciso releer la matriz lacaniana de los cuatro discursos como los tres modos de conciliarse con el trauma del acto (del analista);<sup>63</sup> a estas tres estrategias de renegación del acto hay que añadirle la cuarta, la propiamente psicótica: puesto que el acto auténtico involucra la elección de lo peor, puesto que es por definición catastrófico (para el universo discursivo existente), provoquemos directamente la catástrofe y el acto de algún modo se producirá... (en esto se basa el acto “terrorista” desesperado que tiende a desembriagar a las masas adormecidas en un sueño ideológico, desde el RAF en la Alemania de principios de la década de 1970 hasta el Unabomber). Si bien, por supuesto, es preciso resistir a esta tentación, también hay que hacerlo, con no menos firmeza, al atractivo opuesto de las diferentes modalidades de disociación del acto respecto de sus consecuencias “catastróficas” intrínsecas.

62. Por esta razón, Lacan debe ser opuesto estrictamente a la tendencia postsecular que desde hace poco tiempo está de moda, consistente en darle a la teología un giro desconstruccionista, reafirmando lo divino como dimensión de la Alteridad insondable, como la “condición indeseconstruible de la desconstrucción”.

63. Véase el final del capítulo 3.

En cuanto el acto político por excelencia es la revolución, en este caso surgen dos estrategias opuestas: podemos tratar de diferenciar la idea noble de la revolución respecto de su realidad abominable (recordemos la celebración por Kant del sentimiento sublime de la Revolución Francesa suscitado en el público ilustrado de toda Europa, que iba de la mano con el total desdén por la realidad de los acontecimientos revolucionarios en sí), o bien idealizar el acto revolucionario auténtico, lamentando la traición posterior, deplorable pero inevitable (recordemos la nostalgia con que los trotskistas y otros izquierdistas radicales hablaban de los primeros días de la Revolución, durante los cuales surgían espontáneamente consejos obreros en todas partes, a diferencia del ulterior Terremido, es decir, la cosificación de la Revolución en una nueva estructura estatal jerárquica). Contra todas estas tentaciones hay que insistir en la necesidad incondicional de suscribir plenamente el acto con todas sus consecuencias. La fidelidad no es fidelidad a los principios traicionados por la facticidad contingente de su actualización, sino una fidelidad a *las consecuencias* de la plena actualización de los principios (revolucionarios). En el horizonte de lo que precede al acto, este acto, siempre y por definición, aparece como un cambio “de lo malo a lo peor” (la crítica habitual de los conservadores contra los revolucionarios: sí, la situación es mala, pero la solución de ustedes es peor...). El heroísmo propio del acto consiste en asumir plenamente esto peor.

#### MÁS ALLÁ DEL BIEN

Pero esto significa que en todo acto auténtico, en su gesto de redefinir por completo las reglas del juego, incluso la autoidentidad básica de quien lo realiza, hay algo intrínsecamente terrorista. Un acto político propiamente dicho desencadena la fuerza de la negatividad y destroza los fundamentos mismos de nuestro ser. Entonces, cuando un izquierdista es acusado de que con sus propuestas (que en otros sentidos son sinceras y benévolas) prepara el terreno para el terror estalinista o maoísta, debe aprender a evitar la trampa liberal, a no tomar esta acusación literalmente y no defenderse declarándose inocente (“Nuestro socialismo será democrático, respetará los derechos, la dignidad, la felicidad de los seres humanos; no habrá ninguna línea obligatoria universal del Partido...”): no, la democracia liberal no es nuestro horizonte fundamental; por inquietante que esto parezca, la horrible experiencia del terror político estalinista *no debe llevarnos* a abandonar el principio de terror, sino a una búsqueda más estricta del “terror bueno”. La estructura de un verdadero acto político de liberación, ¿no es por definición la de una elección forzada y, como tal, terrorista? Cuando, en 1940, la Resistencia francesa llamaba a los individuos a unirse a sus

filas y oponerse activamente a la ocupación alemana de Francia, la estructura implícita de su apelación no era "Tienes la libertad de elegir entre nosotros y los alemanes", sino "¡Debes elegirnos a nosotros! Si eliges la colaboración, estás renunciando a tu libertad". En una auténtica elección de la libertad, elijo lo que yo sé que tengo que hacer.

Fue Bertolt Brecht, en su obra "didáctica" *La línea de conducta* (*Die Massnahme*, 1930) quien expuso plenamente este potencial terrorista del acto, al definirlo como la disposición a aceptar la propia anulación total (la "segunda muerte"): un joven que se une a los revolucionarios los pone en peligro con su compasión humanista por los obreros que sufren, y acepta ser arrojado a un pozo donde su cuerpo se desintegrará sin dejar ninguna huella.<sup>64</sup> En este caso, la revolución es puesta en peligro por un rito de humanitarismo ingenuo, es decir, por el hecho de que no se perciba a los otros como figuras de la lucha de clases, sino también y primordialmente como seres humanos sufrientes. Contra esta confianza en la compasión directa, Brecht ofrece la identificación excrementicia del sujeto revolucionario con el terror necesario para borrar las últimas huellas del terror, aceptando en consecuencia la necesidad de la propia anulación definitiva: "¿Quién eres tú? Hiedes, sal de la habitación que ha sido limpiada... ¡Ojalá seas la última inmundicia que tienes que eliminar!"<sup>65</sup>

En su célebre obra breve de teatro titulada *Mauser* (1970),<sup>66</sup> Heiner Müller intentó la refutación dialéctica de Brecht, enfrentando a esta figura de la revolución traicionada por causa de la compasión humanitaria ("No puedo matar a los enemigos de la revolución, porque también veo en ellos a seres humanos ignorantes que sufren, víctimas desvalidas atrapadas en el proceso histórico") con la figura opuesta del verdugo revolucionario que se identifica excesivamente con su trabajo brutal (en lugar de ejecutar a los enemigos con la insensibilidad necesaria, sabiendo que su labor criminal es la medida penosa pero indispensable para generar un estado en el cual ya no sea necesario matar, él eleva la destrucción de los enemigos de la revolución al nivel de un fin en sí mismo, y se siente realizado en la orgía destructiva como tal). Al final de la obra el Coro del Partido declara enemigo de la Revolución y condena a muerte al ejecutor revolucionario que se ha convertido en una máquina de matar, y no al humanitarista compasivo. Pero, lejos de socavar el mensaje de *La línea de conducta* con este contraejemplo dialéc-

64. Véase una lectura detallada de esta obra de Brecht en el capítulo 5 de Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Nueva York, Routledge, 1993.

65. Bertolt Brecht, "The Measure Taken", en *The Jewish Wife and Other Short Plays*, Nueva York, Grove Press, 1965, pág. 97.

66. Véase Heine Müller, "Mauser", en *Revolutioniststücke*, Stuttgart, Reclam, 1995.

tico, la ejecución del ejecutor revolucionario constituye un ejemplo perfecto de "la última inmundicia que hay que eliminar". La revolución se realiza (y no se traiciona) cuando "se come a sus propios hijos", en el exceso necesario para ponerla en marcha. En otras palabras, la posición ética revolucionaria fundamental no es una simple devoción y fidelidad a la revolución, sino la aceptación voluntaria del papel de mediador evanescente, del ejecutor excesivo que debe ser ejecutado (como "traidor") para que la revolución pueda alcanzar su meta.

Más precisamente, en *Mauser* el ejecutor no es condenado a muerte porque gozara asesinando en nombre de la Revolución como un fin en sí; no ha sido sorprendido en alguna especie de orgía seudobataillana de (auto)destrucción; se trata más bien de que quiere "volver a matar a los muertos", anular totalmente a los muertos de la memoria histórica, dispersar sus cuerpos, hacerlos desaparecer por completo, para que la nueva era pueda partir del punto cero, con un pizarrón en blanco: en síntesis, quiere provocar lo que Lacan, siguiendo a Sade, denominó "la segunda muerte". Pero, paradójicamente, a esto apuntan también los tres revolucionarios de *La línea de conducta* de Brecht: su joven camarada no solo debe morir, sino que también debe desaparecer su desaparición, no debe quedar ninguna huella de esa desaparición, su aniquilación debe ser total. El joven camarada "tiene que desaparecer, y totalmente".<sup>67</sup> De modo que cuando los tres revolucionarios le piden al joven que diga "¡Sí!" a su destino, quieren que él suscriba libremente esa autoanulación total, es decir, su segunda muerte. Este es el aspecto de *La línea de conducta* que Müller no retoma en *Mauser*: el problema con el que Brecht lucha no es el de la aniquilación total, la segunda muerte de los enemigos de la revolución, sino el de la horrible tarea del propio revolucionario, el problema de aceptar y suscribir su propia segunda muerte, para "borrarse totalmente del cuadro". Por esta razón, tampoco se pueden ya oponer (como hace Müller) la anulación destructiva total de la víctima y el cuidado respetuoso de los muertos, la plena asunción de la carga del asesinato, cuando la víctima es ajusticiada en nombre de la revolución. Al final de *La línea de conducta*, en una escena que recuerda a una *pietà*, los tres camaradas llevan delicadamente a su joven amigo en brazos, dirigiéndose al precipicio al que van a arrojarlo: están precisamente consumando esa anulación total, la desaparición de la desaparición misma...

Entonces, ¿existe un tercer camino entre la evitación histérica humanitaria del acto y la hiperidentificación perversa con ese acto, o estamos atrapados en el círculo vicioso de la violencia, en virtud del cual el intento revolucionario de romper radicalmente con el pasado reproduce los peores rasgos de ese mismo pasado? Allí reside el desplazamiento de Müller con relación a Brecht: el acto

67. Brecht, "The Measure Taken", pág. 106.

revolucionario de autoanulación predicado por Brecht no da resultado; la negación revolucionaria del pasado queda atrapada en el circuito que repite lo que niega, de modo que la historia parece dominada por una mortífera compulsión a repetir. El tercer camino propugnado por el Coro del Partido en *Mauser* involucra una interesante paradoja: se puede mantener la distancia respecto del acto de violencia revolucionaria (matar a los enemigos de la revolución) si uno se concibe como el instrumento del Otro, es decir, mientras uno se identifica como alguien a través de quien actúa directamente el Otro, la Historia. Esta oposición entre la hiperidentificación directa (en la cual el acto violento se convierte en una orgía [auto]destructora como un fin en sí) y la identificación de uno mismo como instrumento del Otro de la Historia (en la cual el acto violento parece el medio para crear las condiciones en las cuales ya no serán necesarios actos de ese tipo), lejos de ser exhaustiva, designa precisamente los dos modos de eludir el acto ético. El acto no debe confundirse con la orgía (auto)destructora como un fin en sí, pero es un fin en sí en el sentido de que no tiene ninguna garantía en el Otro (por definición, al acto solo lo autoriza él mismo, excluye cualquier autoinstrumentalización, cualquier justificación mediante la referencia a alguna figura del Otro). Además, si alguna lección puede extraerse del psicoanálisis, ella es que la hiperidentificación y la autoinstrumentalización directa en última instancia coinciden: la autoinstrumentalización perversa (postularse uno mismo como instrumento del Otro) se convierte necesariamente en violencia como fin en sí. Para decirlo en términos hegelianos, la "verdad" de la afirmación del perverso en cuanto a que él realiza su acto como instrumento del Otro es exactamente lo contrario: el perverso monta la ficción del Otro para ocultar el goce que obtiene de la orgía destructora de sus actos.

Entonces, ¿dónde está el mal hoy en día? El espacio ideológico predominante da dos respuestas opuestas: la fundamentalista y la liberal. Según la primera, Clinton es Satán (como dijo recientemente alguien en una mesa redonda de la CNN): no el mal abierto, sino un mal que corroe sutilmente nuestras normas morales al considerarlas poco importantes. ¿Qué importa que uno mienta, cometa perjurio, obstruya la justicia, mientras la economía siga en expansión...? Desde este punto de vista, la verdadera catástrofe moral no consiste en un estallido directo de violencia cruel, sino en la pérdida sutil de las anclas morales en una sociedad opulenta y consumista en la que todo funciona con suavidad. El horror del mal reside en que no parece en absoluto horrible, en que nos adormece en una vida de placeres carente de significado. En síntesis, para un fundamentalista conservador, Clinton es en cierto sentido peor que Hitler, porque Hitler (el nazismo) fue un mal experimentado directamente como tal, y moralmente ultrajante, mientras que la ruindad de Clinton nos arrastra a la lasitud moral sin que nos demos cuenta...

Aunque esta actitud podría parecer totalmente ajena a una posición liberal izquierdista, incluso los liberales izquierdistas de hoy en día, como ya lo he señalado, experimentan un extraño alivio ante figuras como Buchanan en los Estados Unidos o Le Pen en Francia, que por lo menos rompen abiertamente con el estancamiento del consenso liberal y, al propugnar apasionadamente una posición repulsiva, nos permiten comprometernos en una auténtica lucha política. (Es fácil discernir en esta posición una repetición de la antigua actitud izquierdista acerca de la toma del poder por Hitler: para el Partido Comunista Alemán, los nazis eran preferibles al régimen parlamentario burgués, o incluso a los socialdemócratas, porque con los nazis se sabía por lo menos donde se estaba parado, es decir que ellos obligaban a la clase trabajadora a desembarazarse de la última ilusión liberal parlamentaria y aceptar la lucha de clases como realidad fundamental). En contraste con esta posición, la versión liberal sitúa la figura del mal en el propio bien, en su aspecto fundamentalista, fanático: el mal es la actitud de un fundamentalista que pretende extirpar, prohibir, censurar, etcétera, todas las actitudes y prácticas que no se adecuen a su concepción de lo bueno y verdadero.

A veces estas dos versiones opuestas pueden utilizarse simultáneamente para condenar un mismo acontecimiento como "malo". Recordemos el caso de Mary Kay Letourneau, la maestra de 36 años encarcelada por haber tenido una apasionada relación amorosa con su alumno de 14 años (una de las grandes historias de amor recientes en las cuales el sexo todavía aparece vinculado con una auténtica transgresión social). Esta relación fue condenada por los fundamentalistas de la Mayoría Moral (como vínculo ilegítimo y obsceno) y también por los liberales políticamente correctos (como un caso de abuso sexual con niños).

La antigua y citada fórmula hegeliana según la cual el mal está en el ojo del contemplador y reside en el punto de vista que observa al mal alrededor suyo, ha encontrado una doble confirmación hoy en día: cada una de las dos posiciones opuestas, la liberal y la conservadora, en última instancia define el mal como una categoría refleja, como la mirada que erróneamente lo proyecta/percibe en su oponente. Para los liberales tolerantes multiculturalistas de hoy en día, el mal ¿no está en la mirada conservadora virtuosa que ve corrupción moral por todos lados? Y, para los conservadores de la Mayoría Moral, ¿no es el mal esa misma tolerancia multiculturalista que condena a priori todo posicionamiento apasionado y toda lucha comprometida, como excluyentes y potencialmente totalitarios? Una vez más, es el acto lo que nos permite cortar el nudo gordiano de esta trabazón mutua del bien y el mal, del mal que reside como reflejo en el ojo del contemplador que lo percibe. Mientras definamos la ética en los términos del bien, este nudo gordiano será nuestro destino, y, si queremos ser "radicales", un poco antes o después terminaremos en alguna fascinación engañosa,

falsamente romántica, ante el mal radical o diabólico. La única salida consiste en dar fuerza a una *disyunción entre el bien y el dominio del acto ético*.<sup>68</sup> Como dice Lacan, un acto ético propiamente dicho involucra por definición un movimiento “más allá del bien”: no “más allá del bien y del mal”, sino simplemente más allá del bien.

El caso de Mary Kay Letourneau demuestra que los actos son todavía posibles hoy en día. Para discernir el verdadero perfil del acto de esta mujer debemos situarlo en las coordenadas globales que determinan el destino del amor sexual. Hoy en día, la oposición entre la reflexivización y la nueva inmediatez equivale a la que existe entre la sexualidad bajo el régimen de la ciencia y la espontaneidad de la *New Age*. En última instancia, ambos términos llevan al final de la sexualidad, de la pasión sexual propiamente dicha. La primera opción (la intervención médico-científica directa en la sexualidad) queda ejemplificada del mejor modo por el célebre Viagra, la píldora de la potencia que promete restaurar la erección masculina de una manera puramente bioquímica, eludiendo todos los problemas relacionados con la inhibición psicológica. ¿Cuáles serán los efectos psíquicos del Viagra si realmente cumple su promesa?

A quienes sostienen que el feminismo lanzó una amenaza a la masculinidad (la autoconfianza de los hombres quedó seriamente socavada al estar sometidos de modo continuo al ataque de mujeres emancipadas que querían liberarse de la dominación patriarcal, tener la iniciativa en el contacto sexual, y que al mismo tiempo exigían una satisfacción sexual total a sus compañeros varones), el Viagra les abre una salida fácil de esa situación estresante: los hombres ya no tienen por qué preocuparse; saben que podrán desempeñarse adecuadamente. Por otro lado, las feministas pueden sostener que el Viagra despoja finalmente de su misticismo a la potencia masculina, y hace a los hombres iguales a las mujeres... Sin embargo, lo menos que puede decirse contra este segundo argumento es que simplifica el modo en que funciona realmente la potencia masculina: lo que le confiere un *status* mítico es la amenaza de impotencia. En la economía psíquica sexual masculina, la sombra siempre presente de la impotencia, la amenaza de

68. Esta disyunción entre el bien y el acto ético también nos permite resolver el atolladero siguiente: si aceptamos la idea de un “mal diabólico” (el mal elevado al estatuto del deber ético kantiano, es decir, realizado por principio, y no por cualquier provecho patológico), ¿hasta qué punto se sostiene este paralelo con el bien? ¿Puede haber también una “voz de la mala conciencia” que nos convierta en culpables si no cumplimos con nuestro deber para con el mal radical? ¿Podemos también sentirnos culpables por no realizar un crimen horrible? El problema desaparece si cortamos el vínculo entre el ámbito ético propiamente dicho y la problemática del bien (y del mal) como su suplemento de sombra.

que, en el siguiente encuentro sexual, el pene se negará a entrar en erección, es crucial para la definición de la potencia masculina.

Permítaseme recordar aquí mi propia descripción de la paradoja de la erección: ella depende totalmente de mí, de mi mente. Hay un chiste expresivo al respecto: “¿Cuál es el objeto más liviano del mundo? El pene, porque es el único que se puede levantar con un pensamiento”. Pero la erección es al mismo tiempo algo sobre lo que en última instancia no tengo ningún control: si no estoy en el estado de ánimo adecuado, ninguna fuerza de voluntad bastará para lograrla. (Para San Agustín, el hecho de que la erección se sustraiga al control de la voluntad es el castigo divino por la arrogancia y la presunción del hombre, por su deseo de convertirse en amo del universo.) Para decirlo en los términos de la crítica de Adorno a la mercaderización y la racionalización, la erección es uno de los últimos restos de espontaneidad auténtica, algo que no puede ser totalmente dominado por medio de procedimientos racionales-instrumentales. Esa brecha mínima (el hecho de que nunca soy directamente “yo”, de que no es nunca uno mismo quien puede decidir libremente una erección) tiene una importancia crucial. Un hombre sexualmente potente suscita una cierta atracción y envidia no porque pueda tener erecciones a voluntad, sino por esa insondable X que, aunque está más allá del control consciente, decide la erección, y a él no le representa ningún problema.

Lo esencial en este caso es distinguir entre el pene (el órgano erectil en sí) y el falo (el significante de la potencia, de la autoridad simbólica, de la dimensión simbólica, no biológica, que me confiere autoridad y/o potencia). Como ya lo hemos señalado, un juez, que puede ser en sí mismo un individuo sin méritos individuales, tiene autoridad cuando lleva la insignia que lo inviste de su rol legal, cuando ya no habla por sí mismo sino que es la ley la que se expresa a través de él; del mismo modo, la potencia individual del varón funciona como signo de que a través de él actúa otra dimensión simbólica: el “falo” designa el sostén simbólico que le confiere a mi pene la dimensión de la potencia propiamente dicha. Debido a esta distinción, para Lacan la angustia de castración no tiene nada que ver con el miedo a perder el pene: lo que nos angustia es la amenaza de que se revele como un fraude la autoridad del significante fálico. Por esta razón, el Viagra es el último agente de la castración: si un hombre toma la píldora su pene funciona, pero él queda privado de la dimensión fálica de la potencia simbólica. El hombre capaz de copular gracias al Viagra es un hombre con pene pero sin falo.

¿Podemos realmente imaginar de qué modo afectará la economía sexual esa transformación de la erección en algo que puede lograrse mediante una intervención directa médico-mecánica (tomando una píldora)? Para decirlo de un modo un tanto machista: ¿qué quedará de la idea que tiene la mujer de ser

atractiva para un hombre, de que efectivamente lo excita? Además, la erección o su ausencia, ¿no son una especie de señal que nos permite saber cuál es nuestra verdadera actitud psíquica? Convertirla en un estado que se puede alcanzar por medios mecánicos es algo de algún modo análogo a quedar privado de la capacidad para sentir dolor. ¿Cómo llegará a saber un sujeto varón cuál es su verdadera actitud? ¿De qué manera encontrará una salida su insatisfacción o resistencia, cuando ya no cuente con el signo simple de la impotencia? La definición convencional del hombre sexualmente voraz dice que, cuando se apodera de él la lascivia, no piensa con la cabeza sino con el pene; ahora bien, ¿qué sucede cuando domina totalmente la cabeza? ¿No se obstruirá aún más, y quizá decisivamente, el acceso a la dimensión habitualmente denominada "inteligencia emocional"? Es fácil celebrar el hecho de que ya no tendremos que luchar con nuestros traumas psicológicos, de que los miedos e inhibiciones ocultos ya no podrán cerrarle el paso a nuestra capacidad sexual; sin embargo, estos miedos e inhibiciones ocultos no desaparecerán, por varias razones; subsistirán en lo que Freud denominó "la otra escena", solo que privados de su principal salida, aguardando para estallar de un modo probablemente mucho más violento y (auto)destrutivo. En última instancia, esta transformación de la erección en un procedimiento mecánico sencillamente *desexualizará* el acto de la cópula.

En el extremo opuesto del espectro, la sabiduría de la *New Age* parece ofrecernos una salida de este atolladero. Pero, ¿qué es lo que realmente nos ofrece? Consideremos su versión popular fundamental, el gran *best-seller* *La canción de Celestino* (*The Celestine Prophecy*), de James Redfield. Según *La canción de Celestino*, la primera "nueva percepción" que abrirá el camino al "despertar espiritual" de la humanidad es la conciencia de que no hay ningún encuentro casual. Puesto que nuestra energía psíquica es parte de la energía del universo, el cual determina secretamente el curso de las cosas, los encuentros externos casuales siempre nos traen un mensaje dirigido a nosotros, a nuestra situación concreta; se producen como una respuesta a nuestras necesidades e interrogantes (por ejemplo, si me preocupa cierto problema y ocurre algo inesperado, como que me visite un amigo hace mucho tiempo olvidado, o que algo resulte mal en el trabajo, este accidente contiene con seguridad un mensaje pertinente para mi problema). Nos encontramos en un universo en el cual todo tiene un significado, un universo protopsicótico en el cual ese significado se puede discernir en la contingencia de lo Real, y lo que tiene un especial interés son las consecuencias de todo esto para la intersubjetividad. Según *La canción de Celestino*, actualmente estamos atrapados en una falsa competición con nuestros semejantes, buscando en ellos lo que nos falta a nosotros, proyectando sobre ellos nuestras fantasías de esa falta, dependiendo de ellos, y esta tensión no se puede aliviar, puesto que la armonía final es imposible, puesto que el otro nunca nos proporciona lo

que buscamos. Pero después de la renovación espiritual aprenderemos a *encontrar en nosotros mismos* lo que en vano buscamos en los otros (nuestro complemento masculino o femenino): cada ser humano se convertirá en un ser platónico completo, ya no dependerá exclusivamente de otro (de un líder o una pareja), ya no necesitará extraer energía de él o ella. Cuando un sujeto verdaderamente libre entra en sociedad con otro ser humano, está entonces más allá del apego apasionado a este último: el compañero solo es el vehículo de algún mensaje; el sujeto trata entonces de discernir en el otro los mensajes pertinentes para su propia evolución y crecimiento interiores... Encontramos aquí el reverso necesario de la elevación espiritualista de la *New Age*: el final del apego apasionado al Otro, el surgimiento de un ego autosuficiente para el cual el compañero-Otro no es ya un sujeto, sino solo el portador de un mensaje concerniente a ese ego.

También en psicoanálisis encontramos la posición del portador de un mensaje: el sujeto no tiene conciencia de que encarna un cierto mensaje, como en algunas novelas policiales en las que, de pronto, un agente misterioso amenaza la vida de alguien, trata de matarlo; obviamente, el sujeto sabe algo que no debería saber, comparte algún conocimiento prohibido (por ejemplo, el secreto que llevaría a la cárcel a un *capo* de la mafia). El punto clave es que *el sujeto no tiene la menor idea de cuál es ese conocimiento*, solamente sabe que sabe algo que no debería saber... Pero esta posición es la opuesta a la percepción que encontramos en la ideología de la *New Age*, que ve al Otro como portador de algún mensaje pertinente para mí: en psicoanálisis, el sujeto no es el lector (potencial) sino el portador de un mensaje dirigido al Otro y, por lo tanto, en principio, inaccesible para el propio sujeto.

Volviendo a Redfield: lo que yo digo es que esa perfección supuestamente elevada y atribuida a la sabiduría espiritual coincide con nuestra experiencia cotidiana más común. Si tomamos literalmente la descripción que da Redfield del estado ideal de madurez espiritual, ella ya nos dice mucho de la experiencia interpersonal cotidiana y comercializada del capitalismo tardío, en la cual desaparecen las pasiones propiamente dichas y el Otro no es ya un abismo insondable que oculta y anuncia lo que "es en mí más que yo mismo", sino el portador de mensajes para el sujeto consumista autosuficiente. La *New Age* no nos ofrece siquiera un suplemento espiritual ideal para la vida cotidiana comercializada; solo nos proporciona la versión espiritualizada/mistificada de esa vida cotidiana comercializada en sí...

¿Cuál es entonces la salida de esta situación? ¿Estamos condenados a una oscilación depresiva entre la objetivización científica y la sabiduría de la *New Age*, entre el Viagra y *La canción de Celestino*? El caso de Mary Kay demuestra que todavía hay una salida. No puede dejar de sorprender la ridiculez de definir ese amor apasionado y singular como la *violación* de un varón menor de edad

por parte de una mujer; sin embargo, prácticamente nadie se atrevió a señalar en público la dignidad ética de ese acto. Hubo dos tipos de reacción. Algunos simplemente la condenaron como mala persona, plenamente responsable por olvidar el sentido elemental del deber y la decencia al dejarse ir y comprometerse en una relación con un alumno de sexto grado; otros (como su abogado defensor) se refugiaron en la jerigonza psiquiátrica, medicalizando su caso, tratándola como a una enferma, atribuyéndole un “desorde bipolar” (nueva denominación de los estados maníaco-depresivos). Cuando padecía uno de sus ataques maníacos, sencillamente no tenía conciencia del peligro que estaba corriendo o, como dijo su abogado, repitiendo el peor de los estereotipos antifeministas, “La única persona a la que Mary Kay amenaza de algún modo es ella misma; ella es el mayor peligro para sí misma”. (Nos sentimos tentados de comentar: con abogados defensores como este, ¿quién necesita acusadores?) A lo largo de estos lineamientos, la doctora Julie Moore, la psiquiatra que “evaluó” a Mary Kay, insistió enfáticamente en que el problema de la mujer “no es psicológico, sino médico”, y en que había que tratarla con drogas que estabilizaran su conducta: “Para Mary Kay, la moral comienza con una píldora”. Resultaba incómodo. Esta doctora que medicalizó brutalmente la pasión de Mary Kay, privándola de la dignidad de una auténtica posición subjetiva, hacía que uno se sintiera mal: la profesional sostuvo que cuando Mary Kay hablaba de su amor por el muchacho, sencillamente no había que tomarla en serio, pues estaba transportada a algún cielo, desconectada de las exigencias y obligaciones de su ámbito social...

La concepción del “trastorno bipolar”, difundida en dos programas de Oprah Winfrey, es interesante: se dice básicamente que una persona que padece este trastorno no deja de reconocer la diferencia entre el bien y el mal, comprende lo que es correcto y bueno para ella (como regla, los pacientes son mujeres), pero cuando se encuentra en un estado maníaco avanza sin titubear y toma decisiones impulsivas, suspendiendo su capacidad de juicio racional, que le dice lo que es correcto y bueno para ella. Pero, esa suspensión ¿no es uno de los elementos constitutivos del concepto del *acto* auténtico de estar verdaderamente enamorado? En este sentido, es crucial la compulsión incondicional de Mary Kay a hacer algo que ella sabía muy bien que iba contra su propio bien: sencillamente, su pasión era demasiado fuerte; tenía plena conciencia de que, más allá de todas las obligaciones sociales, en esa pasión estaba en juego el núcleo mismo de su ser... Este atolladero nos permite especificar la relación entre el acto y el saber. Edipo no sabía lo que estaba haciendo (mataba a su propio padre) pero lo hizo; Hamlet sabía lo que tenía que hacer, por lo cual posponía y era incapaz de realizar el acto.

Pero hay una tercera posición, la de (entre otros) Sygne de Coufontaine, el

personaje de la obra teatral de Paul Claudel titulada *L'otage* [El rehén].<sup>69</sup> Se trata de una versión del *Je sais bien, mais quand même*: Sygne conocía perfectamente, era plenamente consciente de la realidad horrible de lo que estaba por hacer (llevar a la ruina su alma eterna), pero de todas maneras lo hizo. (¿No sucede lo mismo con el protagonista del “cine negro”, que no es sencillamente engañado por la mujer fatal, sino que tiene plena conciencia de que esa relación con dicha mujer terminará en una catástrofe total, de que ella lo traicionará, y sin embargo sigue adelante y se compromete?) El hecho de que esta fórmula de Sygne coincida con la fórmula del cinismo no debe confundirnos: el acto de ese personaje representa lo radicalmente opuesto al cinismo. Estamos ante la estructura del juicio especulativo hegeliano: el enunciado que puede leerse de dos modos opuestos, como el más bajo de los cinismos (“Sé que lo que estoy por hacer es la depravación más baja, pero, demonios, a quién le importa, de todos modos lo haré...”) y la más alta de las escisiones trágicas (“Tengo plena conciencia de las consecuencias catastróficas de lo que estoy por hacer, pero no puedo evitarlo, hacerlo es mi deber incondicional, de modo que seguiré adelante...”).

Un reciente cartel publicitario alemán de los cigarrillos Davidoff manipula hábilmente esta brecha entre el saber y el acto, esta suspensión del saber en el acto, este “Lo haré aunque tengo plena conciencia de las consecuencias catastróficas de mi acto”, para contrarrestar el efecto de la advertencia que debe incluir obligatoriamente todo aviso de cigarrillos (una variante sobre el tema de “Fumar puede ser peligroso para su salud”). En ese cartel, junto a la imagen de un hombre experimentado que está fumando aparece la leyenda “Cuanto más sabes...”, sugiriendo una conclusión: si eres realmente osado, cuanto más sabes sobre los peligros de fumar, más demostrarás tu desafío asumiendo los riesgos de seguir fumando, es decir, negándote a rechazar el cigarrillo por razones concernientes al cuidado de tu supervivencia... Esta publicidad es la contrapartida lógica de la obsesión con la salud y la longevidad que caracteriza al actual individuo narcisista. Y esta fórmula de la escisión trágica, ¿no expresa a la perfección el atolladero de Mary Kay?

Esta es entonces la triste realidad de nuestra sociedad liberal tolerante del capitalismo tardío: la capacidad misma para *actuar* está brutalmente medicalizada, es tratada como un estallido maníaco incluido en el patrón del “trastorno bipolar”, de modo que hay que someterla a un tratamiento bioquímico. ¿No es esta nuestra contracara occidental, liberal-democrática, de la antigua práctica

69. Véase una lectura atenta de *L'otage*, de Claudel, en el capítulo 2 de Žižek, *The Indivisible Remainder*.



soviética de diagnosticar la disidencia como trastorno mental (una práctica centrada en el infame Instituto Scherbbsky de Moscú)? No sorprende que una parte de la sentencia estipulara que Mary Kay debía someterse a una terapia. (Después de su liberación, la mujer fue sorprendida con su amante en un auto, en mitad de la noche, y ello le significó una desmesurada condena de más de seis años de cárcel; el abogado explicó incluso esta segunda transgresión como resultante del hecho de que en los días inmediatamente anteriores a ese encuentro Mary Kay no había recibido regularmente la medicación prescrita.)

La propia Oprah Winfrey, que dedicó uno de sus programas a Mary Kay, adoptó en él su posición más objetable: tenía razón al rechazar la retórica de la "personalidad bipolar" como parloteo jurídico, pero la rechazaba por una razón errónea, al considerarla una simple excusa para que Mary Kay evitara su culpa fundamental de comportarse de modo irresponsable. Aunque Oprah pretendía ser neutral y no tomar partido, constantemente se refirió al amor de Mary Kay de un modo burionamente distanciado ("lo que ella pensaba que era amor", etcétera), y al final formuló apasionadamente la pregunta asombrada que se hacían los pares y el esposo de la mujer, las personas comunes llamadas decentes: "¿Cómo pudo haberlo hecho, sin pensar en las consecuencias catastróficas de su acto? ¿Cómo pudo, no solo arriesgar, sino efectivamente abandonar y renunciar a todo lo que constituía la sustancia misma de su vida (su familia con tres hijos, su carrera profesional)?". Esa suspensión del "principio de razón suficiente" o de las "razones suficientes", ¿no es la definición misma del acto? Sin duda, el momento más depresivo se produjo cuando, en el juicio, bajo la presión del ambiente, Mary Kay concedió entre lágrimas que sabía que estaba haciendo algo legal y moralmente censurable: ese fue un momento de *traición ética* en el preciso sentido de "ceder en el propio deseo", si acaso lo hubo. En otras palabras, en ese punto su culpa consistió precisamente en que renunciara a su pasión. Cuando más tarde reafirmó su fidelidad incondicional a su amor (sosteniendo con dignidad que había aprendido a ser veraz consigo misma y fiel a sí misma), se convirtió en un claro ejemplo de alguien que, después de sucumbir casi a la presión del ambiente, supera su culpa y recobra su compostura ética, decidiendo *no ceder en su deseo*.

El falso argumento final contra Mary Kay, aducido por un psicólogo en el programa de Oprah, evocó una simetría de los géneros: imaginemos el caso opuesto de una "Lolita" de 13 años que se involucra sentimentalmente con su maestro de 34: ¿no es cierto que en esta situación insistiríamos con mucha mayor ambigüedad en la culpa y responsabilidad del hombre? Este argumento es engañoso y erróneo: no solo por la misma razón que convierte en errónea la argumentación de quienes se oponen a la acción afirmativa (el apoyo a las minorías desfavorecidas), sosteniendo que se trata de un racismo invertido (el hecho

es que los hombres violan a las mujeres, y no a la inversa...).<sup>70</sup> En un nivel más radical, se debe insistir en la singularidad, en el carácter absolutamente idiosincrásico del acto ético propiamente dicho; ese acto tiene una normatividad intrínseca que "lo hace correcto"; ninguna norma externa neutral puede permitirnos decidir de antemano, mediante su simple aplicación a un caso singular, cuál es su estatuto ético.

De modo que nuestra lección final es que debemos suplementar la concepción lacanianiana del "entre dos muertes" con la de "entre las dos pulsiones de muerte": la elección fundamental se realiza directamente entre esas dos pulsiones. El primer aspecto de la pulsión de muerte es la estupidez indestructible del goce superyoico. En la película de Charles Russell titulada *La máscara* (*The Mask*), con Jim Carey (1994), encontramos un ejemplo supremo de esta compulsión superyoica idiota. Se trata de la historia de un cajero de banco, débil y común, humillado una y otra vez por sus compañeros y por las mujeres, que adquiere poderes extraordinarios cuando se pone una misteriosa máscara antigua que encontró en una playa de la ciudad. Hay una serie de detalles esenciales para el trasfondo de la historia. Cuando la máscara es arrojada a la orilla del mar, se adhiere a los restos barrocos de un cadáver en putrefacción, testimonio de lo que queda de "la persona que está detrás de la máscara" después de que se identifique totalmente con ella: un barro informe como el del señor Valdemar, del cuento de Poe, cuando es resucitado: ese "resto indivisible" de lo Real. Otro rasgo crucial es que el protagonista, antes de tener la máscara, aparece como un espectador compulsivo de los dibujos animados de la televisión, pero cuando se pone la máscara verde de madera, y ella toma posesión de él, el hombre puede comportarse en la "vida real" como un héroe de dibujos animados (esquiva las

70. Una comparación detallada del caso de Mary Kay con el de la Lolita de Nabokov (si se me permite que compare un episodio de la vida real con otro de ficción) nos ayuda de inmediato a puntualizar esta diferencia: en *Lolita* (un relato que en nuestros tiempos políticamente correctos resulta aún más inaceptable que cuando fue publicado por primera vez: recordemos los problemas que tuvo la distribución en los Estados Unidos de su última versión cinematográfica), Humbert Humbert ve en Lolita a una "nínfula", una niña de entre 9 y 14 años que es *potencialmente* una mujer. El atractivo de la nínfula reside en la indefinición de sus formas, ya que parece mucho más un muchachito que una mujer madura. Mary Kay, una mujer, trató a su joven amante como a un compañero maduro, pero Lolita solo es para Humbert Humbert una fantasía masturbatoria, el producto de la imaginación solipsista de él; el propio personaje dice en la novela: "Yo no la poseía locamente a ella, sino a mi propia creación, a otra Lolita de fantasía..." En consecuencia, su relación era explotadora y desgarradora, cruel con ambas partes (ella era una niña cruel con él; él la reducía a la condición de objeto abusado de su imaginación solipsista masturbatoria), en contraste con la pasión sincera entre Mary Kay y su joven amante.

balas, baila y ríe locamente, cuando está excitado lanza sus ojos y su lengua muy lejos de su cabeza): en síntesis, se convierte en un "muerto no muerto", entra en el dominio fantasmático espectral de la perversión irrestricta, de la "vida eterna" en la cual no hay muerte (ni sexo), y la plasticidad de la superficie corporal no está limitada por las leyes físicas (los rostros pueden extenderse indefinidamente; puedo expulsar de mi cuerpo las balas que me dispararon; después de caer de un edificio alto, y quedar tendido sobre el pavimento, simplemente reúno mis partes y salgo caminando...).

Ese universo es intrínsecamente *compulsivo*: basta mirarlo para caer bajo su hechizo. Recordemos la que tal vez sea la escena principal de la película, en la cual el héroe, llevando su máscara verde, queda acorralado por una gran fuerza policial (docenas de automóviles, helicópteros): para salir de ese atolladero toma la luz de reflector concentrada en él como si proviniera de las candilejas de un escenario, y comienza a cantar y bailar una loca versión musical hollywoodense de una seductora música latina; los policías no pueden resistirse, y también comienzan a moverse y cantar como si formaran parte de la coreografía de un número musical: por el rostro de una joven mujer policía, que lucha visiblemente para no ceder al poder de la máscara, ruedan lágrimas, pero de todos modos sucumbe y se suma al héroe en un número popular de canción y baile... En este caso es crucial la estupidez intrínseca de esa compulsión: representa el modo en que cada uno de nosotros queda atrapado por el hechizo inexplicable de ese goce idiota, como cuando no podemos resistirnos a silbar alguna melodía popular vulgar que nos obsesiona. Esa compulsión es verdaderamente *ex-tima*: es impuesta desde afuera, pero realiza nuestros caprichos más íntimos (en un momento desesperado, el propio protagonista dice: "Cuando me pongo la máscara, pierdo el control; puedo hacer todo lo que quiera"). De modo que la posibilidad de "tener el control de sí mismo" no se basa sencillamente en la ausencia de obstáculos a la realización de las propias intenciones: yo solo puedo ejercer un control sobre mí si algún obstáculo fundamental me imposibilita "hacer todo lo que quiera"; en cuanto este obstáculo desaparece, quedo atrapado en una compulsión demoníaca, en el capricho de "algo que hay en mí que es más que yo mismo". Cuando la máscara (el objeto muerto) adquiere vida al tomar posesión de nosotros, adquiere el poder de un "muerto vivo", de un monstruoso *automaton* que se nos impone: la lección que hay que extraer de esto, ¿no es que nuestra fantasía fundamental, el núcleo de nuestro ser, es en sí mismo una cosa monstruosa, una máquina de goce?<sup>71</sup>

71. Otro riesgo sutil de la película consiste en que, en el desenlace, evita el cliché sobre "la persona real que hay detrás de la máscara": aunque al final el protagonista devuelve la máscara

Por otro lado, contra este mandato superyoico estúpido de gozar que cada vez más domina y regula el universo perverso de nuestra experiencia en el capitalismo tardío, la pulsión de muerte constituye el gesto opuesto, el esfuerzo desesperado tendiente a huir de las garras de la vida eterna del "muerto no muerto", del horrible destino de quedar atrapado en el círculo repetitivo interminable del goce. La pulsión de muerte no se relaciona con la finitud de nuestra existencia temporal contingente, sino que designa el esfuerzo por salvarnos de la dimensión que la metafísica tradicional denomina *inmortalidad*: la vida indestructible que subsiste más allá de la muerte. La línea que separa estas dos modalidades de la pulsión de muerte es a menudo tenue, casi imperceptible: separa nuestra entrega a la compulsión ciega de repetir placeres cada vez más intensos (tal como la ejemplifica el adolescente atornillado frente a la pantalla por un juego de video) respecto de la experiencia totalmente distinta de "atravesar el fantasma".

De modo que no solo moramos entre dos muertes, como dijo Lacan, sino que nuestra elección fundamental debe optar entre dos pulsiones de muerte: el único modo de salvarnos de la pulsión de muerte superyoica y estúpida del go-

---

al mar, solo puede hacerlo porque ha incorporado en su conducta real elementos de lo que había cuando estaba bajo el hechizo. En esto consiste nuestra "maduración": no en descartar sencillamente las máscaras, sino en aceptar "a ojos cerrados" su eficiencia simbólica; en un tribunal, cuando el juez se pone su máscara (sus insignias oficiales), lo tratamos como si estuviera bajo el hechizo de la institución simbólica de la ley, que habla a través de él... Sin embargo, sería erróneo extraer la conclusión de que la máscara es solo una versión más primitiva de la eficiencia simbólica, del poder que tiene sobre nosotros la autoridad simbólica: resulta esencial mantener una distinción entre la autoridad simbólica propiamente dicha, que opera en un nivel estrictamente metafórico, y la literalidad totémica obscena de la máscara. No sorprende que el protagonista, mientras lleva la máscara, asuma a menudo un rostro animal: en el espacio fantasmático de los dibujos animados, los animales (Tom, Jerry, etcétera) son percibidos precisamente como seres humanos que llevan máscaras animales y/o ropa (pensemos en la escena frecuente en que a un animal se le arranca la piel, y lo que aparece debajo es *piel humana común*).

Para parafrasear a Lévi-Strauss, lo que *La máscara* nos presenta es un caso de "totemismo actual", de la eficacia fantasmática de la máscara animal totémica que no es operativa en el espacio social público de hoy en día: cuando el héroe enfrenta al psicólogo que escribe libros de éxito sobre máscaras, este profesional lo tranquiliza explicándole que todos llevamos máscaras, pero solo se refiere al sentido metafórico del término; en una de las escenas cruciales de la película, el protagonista trata de convencer al psicólogo de que en su caso la máscara es realmente un objeto mágico; sin embargo, cuando se pone la máscara, solo subsiste una pieza inanimada de madera tallada; el efecto mágico no se produce, de modo que el personaje se ve reducido a imitar, de modo ridículo, los gestos salvajes que es capaz de realizar con gracia cuando está bajo el hechizo...

ce consiste en abrazar la pulsión de muerte en su dimensión destructiva de atravesamiento del fantasma. Solo es posible derrotar la pulsión de muerte con la propia pulsión de muerte: una vez más, la elección fundamental escoge entre lo malo y lo peor. Lo mismo vale respecto de la posición ética propiamente freudiana. El mandato superyoico de “¡Goza!” se basa en última instancia en alguna figura del amo totalitario. *Du darfst!*, “Tú puedes”, el logo de una marca alemana de productos cárneos exentos de grasa, proporciona la fórmula más sucinta del modo en que opera el amo totalitario. Es decir que debemos rechazar la explicación convencional que ve en los nuevos fundamentalismos actuales una reacción frente a la angustia suscitada por la libertad excesiva de nuestra sociedad liberal “permissiva” del capitalismo tardío, una reacción que nos ofrece un ancla firme con algunas prohibiciones fuertes. Este cliché de los individuos que “huyen de la libertad” hacia el cielo totalitario del orden cerrado es profundamente engañoso.

También debemos rechazar la tesis convencional freudomarxista según la cual el fundamento libidinal del sujeto totalitario (fascista) es la estructura denominada “personalidad autoritaria”: el individuo que encuentra satisfacción en obedecer compulsivamente a la autoridad, reprimiendo sus impulsos sexuales espontáneos, que teme la inseguridad y la responsabilidad, etcétera. En este punto es crucial el pasaje desde el amo autoritario tradicional al amo totalitario: aunque en la superficie el amo totalitario también impone órdenes severas que nos obligan a renunciar a los placeres y a sacrificarnos por algún deber superior, su mandato real, discernible entre líneas en sus palabras explícitas, es exactamente opuesto: llama a la *transgresión* totalmente libre e irrestricta. Lejos de imponernos un conjunto sólido de normas que haya que obedecer incondicionalmente, el amo totalitario es la agencia que suspende el castigo (moral), de modo que su mandato secreto es *¡tú puedes!*: las prohibiciones que parecen regular la vida social y asegurar un mínimo de decencia carecen en última instancia de valor, son solo un artificio para mantener a raya a la gente común, pero a ti te está permitido matar, violar y saquear al enemigo, dejarte ir y gozar en exceso, violar las prohibiciones morales corrientes... *siempre y cuando* me sigas a mí. De modo que la obediencia al amo es el operador que nos permite rechazar o transgredir las reglas morales cotidianas: todas las cosas obscenas y sucias con las cuales sueñas, todo aquello a lo cual has renunciado al subordinarte a la ley simbólica patriarcal tradicional, te está ahora permitido sin ningún castigo, del mismo modo que, sin ningún riesgo para tu salud, puedes comer la carne alemana exenta de grasa...

Pero es allí donde encontramos la última trampa fatal que hay que evitar. Lo que la ética psicoanalítica le opone a este “Tú puedes” totalitario no es algún básico “No debes”, alguna prohibición o limitación fundamental que haya que

respetar incondicionalmente (respetar la autonomía y dignidad de tu prójimo, no te entrometas violentamente en su espacio fantasmático íntimo). La posición ética de (auto)limitación, de “No violar los límites” en todas sus versiones, incluso su reciente giro ecológico-humanista (no hagas ingeniería genética ni clonaciones, no alteres demasiado los procesos naturales, no intentes violar las sagradas reglas democráticas, arriesgándote a provocar un trastorno social violento; respeta las costumbres de las otras comunidades étnicas) es en última instancia incompatible con el psicoanálisis. Hay que rechazar el juego habitual liberal-conservador de lucha contra el totalitarismo sobre la base de algún conjunto firme de normas éticas, cuyo abandono llevaría supuestamente a la catástrofe: no, el Holocausto y el Gulag no existieron porque las personas hayan olvidado las reglas básicas de la decencia humana y “liberado la bestia que había en ellas”, dando rienda suelta a la realización sin coacciones de sus impulsos asesinos. De modo que (una vez más, y por última vez) tenemos que optar entre lo malo y lo peor; lo que la ética freudiana opone a la “mala” versión superyoica del “Tú puedes” es otro “Tú puedes” más radical, un *Scilicet* (“Te está permitido...”, título del anuario editado por Lacan a principios de la década de 1970), no sostenido por una figura del amo. La máxima lacaniana de “no cedas en tu deseo” concuerda plenamente con la paradoja pragmática que te ordena ser libre: te exhorta a que te atrevas.

## Índice analítico

- Adorno, Theodor:  
    *Dialéctica de la Ilustración* (con Horkheimer), 18, 58, 383-384  
    *Dialéctica negativa*, 100  
    esfera de la *Kulturindustrie*, 358  
    *Filosofía de la nueva música*, 266  
    ruptura con Habermas, 368  
    violín *versus* piano, 115-116  
*Alerta en el Rin (Watch on the Rhine)* (filme), 242
- Althusser, Louis, 11, 158  
    influencia sobre otros, 137-138, 231-232  
    interpelación ideológica, 141, 156, 275-276, 277  
    sobredeterminación, 116  
*Antígona* (Sófocles), 264
- Arendt, Hannah, 191
- Aristóteles:  
    *De Anima*, 34  
    *Phrónesis*, 353-354
- Assoun, Paul-Laurent, 344
- Badinter, Robert, 145
- Badiou, Alain:  
    amo-histórica-universidad, 179-180  
    comunitario anticomunitario, 184  
    cristianismo y psicoanálisis, 157-163  
    diferencias con Lacan, 165-166, 171-179  
    el ser y el acontecimiento-verdad, 138-145, 258  
    ¿es la brecha el sujeto?, 171-173  
    Estados Unidos y el Imperio Romano, 229  
    fidelidad al acontecimiento-verdad, 11, 178, 181  
    ideología y acontecimiento-verdad, 152-156  
    indecidibilidad del acontecimiento-verdad, 146-152  
    influencia de Althusser, 138  
    más allá del bien, 175-176  
    retorno a la sustancia, 227  
    San Pablo y el psicoanálisis, 157-159  
    subjetividad, 196-198  
    transformación del acontecimiento-verdad en universal, 170
- Balibar, Étienne, 11, 218  
    civilidad, 186

- égalité*, 11, 202, 225, 231, 253  
 habermasiano antihabermasiano, 184-185  
 tres niveles de universalidad, 231  
 violencia excesiva, 218-220  
 y Althusser, 137  
*Bajo fuego (Under Fire)* (filme), 242  
 Balibar, Étienne, 11, 218  
 Bartók, Béla, 115  
 Beck, Ulrich, 12, 358-359, 360  
 Beethoven, Ludwig van, 115  
 Benjamin, Walter:  
   la mirada revolucionaria, 101  
   la revolución como repetición, 29  
   "tesis sobre la filosofía de la historia", 148  
 Blair, Tony, 215  
 Blixen, Karen, 308  
 Bosco, Jerónimo del, 46, 61, 64  
 Bossuet, Jacques Bénigne, 133  
 Bourdieu, Pierre, 379  
 Brahms, Johannes, 115  
*Brazil* (filme), 168  
 Brecht, Bertolt, 235  
 Brown, Wendy:  
   *States of Injury*, 81  
 Bruno, Giordano, 403  
 Buchanan, Patrick, 228, 234, 240, 379, 409  
 Butler, Judith, 11-12  
   apegos apasionados, 282-287, 302-303, 309-310  
   diferencia sexual, 292-294  
   el mecanismo de la melancolía y la homosexualidad, 287-290, 299  
   Hegel y Foucault, 270  
   lucha de los homosexuales, 245  
   resistencia, 278-282  
   sobre la decisión, 28  
   sujetividad y sexualidad, 274-276  
*Cabaret* (filme), 139  
*Canción de Celestino, La* (Redfield), 412-413  
*Capital, El* (Marx):  
   negación de la negación, 82  
 Carpenter, John:  
   *¡Viven! (They Live)*, 66  
*Cartero, El* (filme), 347  
*Carretera perdida (Lost Highway)* (filme), 322-323  
 Cassirer, Ernst, 37  
 Castoriadis, Cornelius:  
   Kant, Heidegger y el abismo de la imaginación, 34-35  
 Claudel, Paul, 340  
   *El rebón*, 415  
 Clinton, Bill, 215, 349  
   como Satán, 408  
*Coldness and Cruelty* (Deleuze), 390-391  
 Collins, Michael, 335  
*Crítica de la razón práctica* (Kant), 35, 58  
*Crítica de la razón pura* (Kant), 42  
   potencial antimetafísico, 58-62  
*Crítica del juicio* (Kant), 52  
   esquematiza la razón, 74  
*Cuadernos filosóficos* (Lenin), 160  
 Daly, Glyn:  
   "i*deology and its Paradoxes*", 390  
*De Anima* (Aristóteles), 34  
 De Gaulle, Charles, 246-247  
 De Man, Paul:  
   el materialismo de Kant, 77  
 De Valera, Eamon, 335-337  
*Del espíritu* (Derrida), 17  
 Deleuze, Gilles, 82, 266  
   *Coldness and Cruelty*, 390-392  
   desterritorialización, 227  
   masoquismo, 300-301  
 Deng Xiaoping, 215  
*Derecho a la holganza, El* (Lafargue), 269  
 Derrida, Jacques, 171  
   concepción del regalo, 70  
   *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, 17  
   el repliegue en sí mismo de Descartes, 45  
   el sacrificio de Abraham, 340  
   ontología *versus* lógica de la especificidad, 258-259  
   sobre Heidegger, 17-18  
 Descartes, René:  
   el espectro del sujeto cartesiano, 9-10  
   repliegue en sí mismo, 45  
   *Respuesta a las seis objeciones*, 130  
   universalidad del *cogito*, 113  
   voluntarismo, 338-339  
*Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer), 18, 58, 383-384  
*Dialéctica negativa* (Adorno), 100  
 Diana, Princesa de Gales, 348  
 Diógenes el cínico, 344  
 Dostoievsky, Feodor, 162  
 Doyle, Arthur Conan, 69  
*Duna (Dune)* (filme), 70, 86-87, 322  
 Duns Scoto, Juan, 338  
*Durmiendo con el enemigo (Sleeping with the Enemy)* (filme), 125-126  
 Eastwood, Clint, 284  
 Eisenstein, Sergei, 44  
*El cartero (Il Postino)* (filme), 347  
*El 18 de brumario* (Marx):  
   creación de historia, 99  
*Eraserhead* (filme), 65  
*Esfera (Sphere)* (filme), 323-325  
*Faraón* (filme), 285  
*Fenomenología del Espíritu* (Hegel), 41-42, 85-86, 94-96  
   apego obstinado, 117  
   entendimiento, 108  
   metáfora fálica, 103-104  
   totalitarismo, 208  
 Fichte, Johann Gottlieb:  
   sujetividad/*Anstoss*, 56-57  
 Fields, W. C., 84  
*Filosofía de la nueva música* (Adorno), 266  
 Fosse, Bob:  
   *Cabaret*, 150  
 Foucault, Michel:  
   estrategias sin sujeto, 362  
   *Historia de la locura*, 274  
   *Historia de la sexualidad*, 268-270  
   potencial de las perversiones, 263  
   procedimiento disciplinario, 398  
   punto de referencia, 186  
   resistencia al poder, 280  
   sexualidad y poder, 267-271  
   uso de los placeres, 392-393  
   *Vigilar y castigar*, 268  
 Frank, Ana, 343  
 Freud, Sigmund:  
   análisis de Schreber, 46  
   asesinato del padre primordial, 384  
   complejo de Edipo, 331-337  
   cuentos de "los tres deseos", 326  
   desamparo del niño, 310-311  
   destino/pulsión, 327  
   duelo y melancolía, 287, 288  
   *El yo y el ello*, 310  
   histeria, 265  
   inconsciente, 263-264  
   *Moisés y la religión monoteísta*, 176, 336, 337  
   otredad monstruosa, 65

- pensamiento onírico y deseos inconscientes, 199  
 primera y segunda naturaleza, 91-92  
 principio de placer, 392-393  
 pulsión de muerte, 47, 78, 177, 316  
 realidad psíquica, 292-293  
 sexualización, 302-303  
*Tótem y tabú*, 176, 333-337  
*From Atlantis to the Sphinx* (Wilson), 79-80
- Gates, Bill, 380  
 icono del Pequeño Hermano/Genio Maligno, 369-371  
*Genealogía de la moral, La* (Nietzsche), 121-122
- Giddens, Anthony, 12, 338
- Gilliam, Terry:  
*Brazil*, 168
- Goebbels, Joseph, 225
- Goldwyn, Samuel, 124
- Gorbachev, Mijail, 349
- Gray, John:  
*Los bombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 290-291
- Greene, Graham:  
*Gulag* (Solzhenitsyn), 249-250  
*The Potting Shed*, 154
- Gymnasialreden* (Hegel), 118
- Habermas, Jürgen, 91, 183, 184-185  
 la subjetividad de Heidegger, 18-19  
 ruptura con Adorno y Horkheimer, 369
- Halcón maltés, El* (Hammett), 223
- Hammett, Dashiell:  
*El balcón maltés (The Maltese Falcon)*(filme), 223-224
- Havel, Václav, 223
- Hegel, Georg W. F.:  
 acepta el acosmos de Kant, 73  
 Amo y Esclavo, 274-275  
 apego obstinado, 117-122  
 crítica del Más Allá de Kant, 94-97  
 el Yo como sustancia, 251-252  
 epistemología versus ontología, 68  
 expresión simbólica, 398  
 familia, 365  
*Fenomenología del Espíritu*, 41-42, 85-86, 94-97, 103-105, 108  
*Gymnasialreden*, 118  
 identificación secundaria, 101-102  
 inclusión de la forma en el contenido, 127  
 la libertad concebida como necesidad, 53  
*Lecciones sobre la filosofía de historia del mundo*, 48  
*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 119-120  
 lógica cuádruple, 89-92  
*Lógica*, 109  
 mal, 108  
 metáfora fálica, 103  
 negación de la negación, 81-86  
 negación determinada, 190  
 noche del mundo, 10, 40-41, 44, 45-47, 67-68  
 ocho planetas, 344  
 poder y resistencia, 272  
 política, 254, 259  
 recomendado por Lenin, 160  
 relaciones entre la lógica y la metafísica, 92-97  
 rostro de lo suprasensible, 213  
 secretos de los egipcios, 305  
 sexualidad, 93-94, 270  
 subjetividad, 87-88, 117

- sustancia y sujeto, 85-86, 88, 97-101  
*System der Sittlichkeit*, 106-107  
 totalitarismo, 208  
 universalidad abstracta, 132  
 universalidad concreta, 102-104, 111-117, 219  
 universalidad en devenir, 101-108  
 velo sobre el mundo interno, 326
- Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe), 138
- Heidegger, Martin:  
 análisis del esquematismo, 74-75  
 analítica del *Dasein*, 65  
 carácter inconcluso de *El Ser y el Tiempo*, 32-35  
 compromiso con el fascismo, 19, 20-31  
 contingencia de la experiencia del mundo, 78  
 decisión y elección, 25, 27-30  
*El Ser y el Tiempo*, 19, 24-25  
*Introducción a la metafísica*, 21, 60  
*Kant y el problema de la metafísica*, 32-38, 40, 42, 57-58  
 lo monstruoso, 57-62  
 relación con el pensamiento postmoderno, 17-19  
 ser para la muerte, 177  
 subjetividad, 9, 10-11, 74-75  
 totalitarismo y subjetividad, 18-19
- Hellman, Lillian, 242
- Henrich, Dieter, 19
- Hermanos Cohen, 125  
*Simplemente sangre (Blood Simple)* (filme), 125
- Historia de la sexualidad* (Foucault), 268-271
- Historia de la locura* (Foucault), 274
- Historia inmortal (The Immortal Story)* (filme), 308-309
- Historia y conciencia de clase* (Lukács), 148
- Hitchcock, Alfred:  
*Psicosis*, 324  
*Vértigo*, 307-308
- Hitler, Adolf, 408-409
- Hobbes, Thomas, 128
- Hoffman, Eva, 361
- Hoffmann, E. T. A., 63
- Hombre elefante, El (The Elephant Man)* (filme), 69-70
- Horkheimer, Max:  
 consecuencias de la estructura de la familia, 365  
*Dialéctica de la Ilustración* (con Adorno), 18, 58, 383-384  
 esfera de la *Kulturindustrie*, 382  
 ruptura con Habermas, 369
- Hösle, Vittorio, 92, 97
- Husserl, Edmund:  
 crítica de *El Ser y el Tiempo*, 76-77
- "Ideology and its Paradoxes" (Daly), 390
- Introducción a la metafísica* (Heidegger), 21, 60-61
- Jameson, Fredric, 153, 183, 199  
 verdaderos izquierdistas, 29
- Jesucristo:  
 como acontecimiento-verdad, 141, 153, 157-158  
 concepción de la gracia en Malebranche, 130-133  
 interpretaciones modernas, 351-352
- Jordan, Neil:  
*El juego de las lágrimas (The Crying Game)* (filme), 289-290
- Jung, Carl G., 288, 290

Kafka, Franz:

*El proceso*, 88

"El silencio de las sirenas", 329-330

Kaganovich, Lazar Moiseyevich, 210

*Kant y el problema de la metafísica* (Heidegger), 32-38, 42-43, 58

Kant, Immanuel:

anticosmos, 58-62, 72-78, 171

autoconciencia, 328-329

concepción de la imaginación, 38

concepción metafísica del mundo, 77-78

crítica de Hegel a un Más Allá, 94-97

*Crítica de la razón práctica*, 35

*Crítica de la razón pura*, 42

*Crítica del juicio*, 52

elogios a la segunda Ilustración, 384

esquematismo trascendental, 188

esquemización de la razón, 74

fantasía fundamental, 72-78

Heidegger y el abismo de la imaginación, 32-38

inclusión de la forma en el contenido, 126-127

la Revolución Francesa, 150-151

ley moral, 51-53, 55, 58, 300, 391-393

lo noumenal y lo fenoménico, 214-215

lo Real, 295

los ideales políticos futuros, 259

lucha de actos éticos, 402-403

mal, 10

materialismo e idealismo, 49-50

metafísica no tradicional, 177

naturaleza y cultura, 47-48

principio trascendental de la publicidad, 255-256

subjetividad, 55-57

universalidad abstracta, 102

violencia de la imaginación, 53-54 y Badiou, 180-181

Kennedy, John F., 250

Kierkegaard, Søren, 129, 153

cristianismo y modernidad, 229-230

dos facetas del deber, 341

vértigo ante la muerte, 314-316

King Jr, Martin Luther, 220

Kipling, Rudyard, 256

Kris, Ernst, 122-123

Lacan, Jacques:

acontecimiento-verdad, 176-177

actos auténticos, 402

*aims* y *goals* de las pulsiones, 92

alienación e identidad, 400-402

alteridad monstruosa, 65

castración simbólica, 342

complejo de Edipo, 310-311, 331-333

deseo y fantasma, 317-322

diferencias con Badiou, 11, 172-179

distorsión anamórfica y realidad, 88

el falo, 396, 411

el habla, 338

el mal, 410

el Otro, 98, 309, 314, 350

entre dos muertes 157, 164-168

fantasma fundamental e identificación simbólica, 282-287

fantasma y realidad, 63

formas de práctica sexual, 265

goce excedente, 119, 120

interpelación/subjetivización, 275-277

"La dérision de la sphère", 325-326

la diferencia sexual, 291-298

la resistencia y la crítica de Butler, 279-282

Laminilla, 166-167, 177, 294-295

ley paterna, 394

lo Real, 180-181, 296

lógica del significante, 91

los cuatro discursos, 404

magnitud negativa, 121-122

masoquismo, 301-302

matriz de los cuatro discursos, 208

mundo vital del sujeto, 75

no hay relación sexual, 305-306

normalidad como psicosis, 46

perversión *versus* histeria, 263-234

proximidad del objeto causa de deseo, 389

pulsión de muerte, 64-65, 173-175, 313, 314-315, 419-420

pulsiones, 174-175, 304, 309, 312-313, 314, 328, 419-420

renacimiento, 230

San Pablo, 160-161, 164-166

se subleva contra la filosofía, 266-267

significante amo, 128, 166, 173

sueño de mariposa, 350

sujeto y subjetivización, 173-174

uso de Heidegger, 19

y Hegel, 85-86

Laclau, Ernesto, 114, 171, 185-186

brecha entre el universal y lo particular, 192-193

democracia radical, 186

diferencia sexual, 290

*Hegemonía y estrategia socialista* (con Mouffe), 138

influencia de Althusser, 138

legibilidad, 192

lógica de la equivalencia, 191

negación determinada hegeliana, 190

*Política e ideología en la teoría marxista*, 138

subjetividad, 196-198

Lafargue, Paul:

*El derecho a la holganza*, 269

Lang, Fritz:

*Metrópolis*, 371

Laplanche, Jean, 302-303, 304-305, 309

Lasch, Christopher, 240

Le Pen, Jean-Marie, 228, 234, 379, 409

Leader, Darian, 123, 235, 394

*Lecciones sobre la filosofía de la historia del mundo* (Hegel), 48

Lefort, Claude, 208

Lenin, Vladimir Ilych:

acepta las consecuencias, 256

materialismo e idealismo, 50

recomienda a Hegel, 160

Letourneau, Mary Kay, 409, 410, 413-416

Levinson, Barry:

*Esfera* (*Sphere*), 324-325

Lewinsky, Monica, 349

Lincoln, Abraham, 69

*Línea de conducta*, *La* (Brecht), 406-408

Llosa, Mario Vargas:

*booligans*, 222

*Lógica* (Hegel), 109

lógica cuádruple, 89-92

*Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus* (Gray), 290

*Lucha de clases en Francia*, *La* (Marx), 236

- Luini, Bernardino:  
*Salomé recibe la cabeza de San Juan el Bautista*, 330
- Lukács, Georg:  
*Historia y conciencia de clase*, 148
- Lutero, Martin, 169
- Lynch, David, 68  
*Carretera perdida (Lost Highway)* (filme), 322-323  
*Duna (Dune)* (filme), 70, 86-87  
*El hombre elefante (The Elephant Man)* (filme), 69  
*Eraserhead* (filme), 65  
 fenómenos preontológicos y realidad, 69-70  
*Twin Peaks*, 70
- Lytard, Jean-François, 183-184, 185
- Malebranche, Nicolas, 113, 153, 345  
 la gracia, 130-133
- Malinowski, Bronislaw, 81, 268
- Mao Zedong, 238
- Marx, Groucho, 342-343
- Marx, Karl:  
 abstracción ideológica, 295-296  
 capital como vampiro, 382  
 contradicción viva del proletariado, 244-245  
 de la teoría a la revolución, 187  
 descartado por Russell, 153  
*El 18 de brumario* y la creación de la historia, 199  
 el fascismo como resultado del capitalismo, 20-21  
 el obrero como mercancía, 170  
 equivalencia, 251  
 fetichización, 372  
 Hegel como lectura esencial, 160  
 la excepción como regla, 116  
 la explotación y los derechos humanos, 193-194
- La lucha de clases en Francia*, 236  
 metapolítica, 205, 208  
 negación de la negación, 82  
 proletariado y clase obrera, 148  
 reemplaza al mercado, 360  
 relato religioso, 59  
 universalidad abstracta masculina, 113-114  
 universalismo, 246, 247  
 y los sociólogos, 297-298  
*Máscara, La (The Mask)* (filme), 417-418  
*Mauser* (Müller), 406-408  
 McCarthy, Joseph, 343  
 Mead, Margaret, 81, 268  
*Metrópolis* (filme), 406-408  
 Miller, Jacques-Alain:  
 diferencia sexual, 316-317  
 Milosevic, Slobodan, 360, 397  
*Moisés y la religión monoteísta* (Freud), 176, 336-337  
 Molotov, Vyacheslav Mijailovich, 210  
 Moore, Julie, 414  
 Morrell, Lady Ottoline, 66  
 Mouffe, Chantal:  
*Hegemonía y estrategia socialista* (con Laclau), 138  
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 115  
 Müller, Heiner:  
*Mauser*, 406-407
- Nietzsche, Friedrich:  
 crítica a Wagner, 19  
*La genealogía de la moral*, 121-122  
 lectura tradicional, moderna y posmoderna, 183  
 voluntad, 123  
 y San Pablo, 162  
*Oro del Rin, El* (Wagner), 371
- Piccone, Paul, 240

- Pippin, Robert, 311
- Planeta olvidado, El (The Forbidden Planet)* (filme), 324
- Platón  
 Bien Supremo, 60-61  
 Ideas eternas, 37  
*Tímoo*, 67  
*Poder Absoluto (Absolute Power)* (filme), 348
- Poe, Edgar Allan, 167
- Política e ideología en la teoría marxista* (Laclau), 138
- Popper, Karl, 112  
*Proceso, El* (Kafka), 88
- Rancière, Jacques, 11, 171  
 brecha entre democracia y explotación económica, 211  
 estructura policial, 250, 253, 256, 258  
 lyotardiano y antilyotardiano, 185  
*mésentente*, 254-255  
 política, 201-203, 225  
 pospolítica, 218, 264  
 rebelión de las masas proletarias, 186  
 totalitarismo, 208-209  
 universalidad, 249  
 y Althusser, 137-138
- Rather, Dan, 225
- Rawls, John, 183
- Red, La (The Net)* (filme), 390
- Redfield, James:  
*La canción de Celestino*, 412-414
- Regnaud, François, 266
- Rebén, El* (Claudel), 415
- Respuesta a las seis objeciones* (Descartes), 130
- Reve, Karel van het, 112
- Río sin puente, El* (Sumii), 204
- Rogozinski, Jacob, 48-49, 52, 54, 60  
 más allá del abismo, 66-67
- Russell, Bertrand, 153  
 declaración a Lady Ottoline, 66-67
- Russell, Charles:  
*La máscara (The Mask)* (filme), 417-418
- Sade, marqués de, 143, 384, 407
- San Agustín, 411
- San Pablo, 351  
 cristianismo y psicoanálisis, 157-163  
 universalismo, 246  
 verdad-acontecimiento, 153-154  
 vínculo entre ley y desco, 164-166
- Schelling, Friedrich W. J. von, 31, 110, 137  
 existencia divina y fundamento, 99  
 fundamento de la existencia, 67  
 noche del Yo, 45  
 voluntad pura, 338
- Schmitt, Carl, 127-130
- Schoenberg, Arnold, 266
- Schreber, Daniel Paul, 130
- Schumann, Robert, 115  
*Carnaval*, 63
- Schürmann, Reiner, 17
- Ser y el Tiempo, El* (Heidegger), 19, 31  
 carácter inconcluso de, 32-34  
 crítica de Husserl, 75-77  
 dualidades, 24-27
- "Silencio de las sirenas, El" (Kafka), 329
- Simplemente sangre (Blood Simple)* (filme), 125
- Skinner, Quentin, 194-195
- Sófocles:  
*Antígona*, 281



- Solaris* (filme), 324, 325-326  
 Solzhenitsyn, Alexander:  
     Trilogía del *Gulag*, 249-250  
*Soplando al viento* (*Brassed Off*) (filme),  
 326, 374-375  
 Stalin, Joseph, 143  
     juicios-espectáculos, 340  
     represión, 248  
     totalitarismo, 209-211  
*States of Injury* (Wendy Brown), 81  
 Stravinsky, Igor, 266  
 Sumii, Sue:  
     *El río sin puente*, 204  
*System der Sittlichkeit* (Hegel), 106-  
 107
- Tarkovsky, Andrei:  
     *Solaris*, 324  
 Taylor, Charles, 98-100, 183  
*Terciopelo azul* (*Blue Velvet*) (filme),  
 298  
 Teresa, Madre, 348  
 "Tesis sobre la filosofía de la historia"  
     (Benjamin), 148  
*The Potting Shed* (Greene), 154  
*Timeo* (Platón), 67
- ¡Todo o nada!* (*The Full Monty*) (filme),  
 374-375  
*Tótem y tabú* (Freud), 176  
     complejo de Edipo, 333-337  
*Twin Peaks* (serie de televisión), 70
- Vértigo* (filme), 307-308, 323  
*Vigilar y castigar* (Foucault), 268  
*¡Viven!* (*They Live*) (filme), 66
- Wagner, Richard, 19, 313-314  
     *El oro del Rin*, 371  
 Welles, Orson:  
     *Historia inmortal* (*The Immortal  
     Story*) (filme), 308-309
- Wilcox, Fred:  
     *El planeta olvidado* (*The Forbidden  
     Planet*), 324
- Wilson, Colin:  
     *From Atlantis to the Sphinx*, 79-80
- Winfrey, Oprah, 414, 416
- Yanez* (filme), 397  
*Yo amo a Lucy* (televisión), 87  
*Yo y el ello*, *El* (Freud), 310



- 1 Paul Virilio  
**Un paisaje de acontecimientos**
- 2 Jacques Derrida  
**Resistencias del psicoanálisis**
- 3 Terry Eagleton  
**Las ilusiones del posmodernismo**
- 4 Simon Critchley y otros  
**Desconstrucción y pragmatismo**
- 5 Catherine Millet  
**Gide-Genet-Mishima**
- 6 Fredric Jameson y Slavoj Žižek,  
(prólogo de Eduardo Gruner)  
**Estudios culturales. Reflexiones  
sobre el multiculturalismo**
- 7 Nicolás Casullo  
**Modernidad y cultura crítica**
- 8 Slavoj Žižek  
**Porque no saben lo que hacen**
- 9 Elisabeth Roudinesco y otros  
**Pensar la locura**
- 10 Valentín N. Voloshinov  
**Freudismo**
- 11 Corinne Enaudeau  
**La paradoja de la representación**
- 12 Slavoj Žižek  
**Mirando al sesgo**
- 13 Jacques Derrida  
**La verdad en pintura**
- 14 Gregorio Kaminsky  
**Escrituras interferidas**
- 15 W. Rowe, A. Louis y C. Canaparo (comps.)  
**Jorge Luis Borges: Intervenciones  
sobre pensamiento y literatura**
- 16 Raymond Williams  
(prólogo de Beatriz Sarlo)  
**El campo y la ciudad**
- 17 Massimo Cacciari  
**El dios que baila**
- 18 Luc Ferry y Alain Renaut  
**Heidegger y los modernos**
- 19 Michel Maffesoli  
**El instante eterno**
- 20 Slavoj Žižek  
**El espinoso sujeto**



Un espectro ronda la academia occidental, el espectro del sujeto cartesiano. Deconstructivistas y habermasianos, cognitivistas y heideggerianos, feministas y oscurantistas de la New Age: todos se unen en su hostilidad contra él. Este libro intenta socavar el presupuesto común de todas esas críticas, planteando un interrogante provocativo: ¿no es posible que haya en el sujeto cartesiano un núcleo subversivo que se deba desenterrar, un núcleo capaz de proporcionar el punto de referencia filosófico indispensable para cualquier política de emancipación auténtica?

En esta nueva y aguardada exposición sistemática de los fundamentos de su teoría, Slavoj Žižek explora la cuestión a través de una confrontación detallada y rigurosa con algunas concepciones contemporáneas del sujeto: el intento de Heidegger de superar la subjetividad, las elaboraciones postalthusserianas de la subjetividad política (Ernesto Laclau, Étienne Balibar, Jacques Rancière y Alain Badiou), el feminismo deconstructivista (Judith Butler), y las teorías de la segunda modernidad y la sociedad del riesgo (Anthony Giddens y Ulrich Beck).

Aunque su tono es filosófico y está salpimentado con el característico ingenio de Žižek, este libro es principalmente una intervención política comprometida, que aborda la cuestión perentoria de la reformulación de un proyecto izquierdista en la época del capitalismo global y su suplemento ideológico: el multiculturalismo de las democracias liberales.

74020

950-12-5520-X