



Slavoj Žižek

El títere y el enano

El núcleo perverso
del cristianismo

El títere y el enano

Espacios del Saber

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, *El campo y la ciudad*.
17. Massimo Cacciari, *El dios que baila*.
18. L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger y los modernos*.
19. M. Maffesoli, *El instante eterno*.
20. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*.
21. Alain Minc, *www.capitalismo.net*.
22. Andrea Giunta, *Vanguardia, internacionalismo y política*.
23. Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis*.
24. José T. Martínez (comp.), *Observatorio siglo XXI*.
25. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias*.
26. Paul Virilio, *El procedimiento silencio*.
27. Michel Onfray, *Cinismos*.
28. Alain Finkielkraut, *Una voz viene de la otra orilla*.
29. Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce*.
30. Ignacio Lewkowicz, *Sucesos argentinos. Cacerolazo y subjetividad postestatal*.
31. Ricardo Forster, *Crítica y sospecha*.
32. David Oubiña (comp.), *Jean-Luc Godard: el pensamiento del cine*.
33. Federico Monjeau, *La invención musical*.
34. Paolo Virno, *El recuerdo del presente*.
35. Antonio Negri y otros, *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*.
36. Martin Jay, *Campos de fuerza*.
37. Samir Amin, *Más allá del capitalismo senil*.
38. Paolo Virno, *Palabras con palabras*.
39. Antonio Negri, *Job, la fuerza del esclavo*.
40. Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado*.
41. Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*.
42. Slavoj Žižek, *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*.
43. Federico Neiburg y Mariano Plotkin (comps.), *Intelectuales y expertos*.
44. Paul Ricœur, *Sobre la traducción*.
45. Eduardo Grüner, *La Cosa política o el acecho de lo Real*.
46. Slavoj Žižek, *El títere y el enano*.

Si desea recibir información mensual de nuestras novedades/publicaciones, y ser incorporado a nuestra lista de correo electrónico, por favor envíenos los siguientes datos a **difusion@editorialpaidos.com.ar**:
Nombre y apellido, profesión y dirección de e-mail.

Slavoj Žižek

El títere y el enano
El núcleo perverso del cristianismo

Traducción de Alcira Bixio

PAIDÓS 
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*
Título en alemán: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*

© Suhrkamp Verlag, 2003

Frankfurt am Main, 2003, Suhrkamp Verlag

CDD

894.84

Žižek, Slavoj

El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo.–

1ª. ed. - Buenos Aires : Paidós, 2005.

240 p. ; 21x13 cm.– (Espacios del saber; 74046)

Traducido por: Alcira Bixio.

ISBN 950-12-6546-3

I. Teología - Ensayo Esloveno I. I. Bixio, Alcira, trad. II.

Título

Cubierta de Gustavo Macri

1ª edición, 2005

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.

© 2005 de todas las ediciones en castellano

Editorial Paidós SAICF

Defensa 599, Buenos Aires

E-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar

www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS, Santiago del Estero 338, Lanús
en marzo de 2005

Tirada: 3.000

ISBN 950-12-6546-3

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 3703

Índice

Introducción: Un títere llamado teología	9
1. El encuentro de Oriente y Occidente	21
2. La emocionante aventura de la ortodoxia	51
3. El desvío de lo real	83
4. Del amor a la ley y viceversa	129
5. Sustracción, judía y cristiana	167
Apéndice: La ideología hoy	199

Introducción: Un títere llamado teología

Hoy, cuando el análisis materialista histórico está en pleno retroceso, cuando se lo practica, por así decirlo, de manera encubierta y rara vez se lo llama por su verdadero nombre, mientras la dimensión teológica recobra su vitalidad, presentándose como el vuelco mesiánico “postsecular” de la deconstrucción, ha llegado el momento de invertir la primera tesis de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia y de decir: “Debe vencer siempre el títere llamado teología. Puede competir en pie de igualdad con cualquiera si pone a su servicio el materialismo histórico, que, como bien sabemos, hoy está deslucido y tiene que mantenerse oculto entre bambalinas”.

Una de las definiciones posibles de la modernidad es: el orden social en el cual la religión ya no está plenamente integrada a una forma de vida cultural particular ni se identifica con ella, sino que adquiere autonomía, de modo tal que puede sobrevivir como la misma religión en diferentes culturas. Esta separación le permite a la religión globalizarse (hoy hay cristianos, musulmanes y budistas en todas partes); por el otro lado, el precio que debe pagar es el de quedar reducida a un epifenómeno secundario en relación con el funcionamiento secular de la totalidad social. En este nuevo orden global, la religión puede cumplir dos funciones: una

función *terapéutica* o una *crítica*. O bien ayuda a los individuos a funcionar mejor en el orden existente, o bien intenta afirmarse como un instancia crítica que articula lo malo de ese orden como tal, un espacio para las voces del descontento. En este segundo caso, la religión *como tal* tiende a asumir el papel de una herejía. Ya Hegel había esbozado los contornos de esta dificultad; a veces encontramos en sus obras lo que nos sentimos tentados de llamar una “síntesis descendente”: después de los dos momentos opuestos, el tercero, la *Aufhebung* (revocación, superación) de los otros dos, no es una síntesis superior que reúne lo que merece conservarse de esos dos momentos, sino que es una especie de síntesis negativa, el punto más bajo.

Veamos tres ejemplos sobresalientes:

- En la “Lógica del juicio”, en *Ciencia de la lógica*: la primera tríada del “juicio de existencia” (juicio positivo-negativo-infinito) culmina en el “juicio infinito”. “Dios no es rojo, la rosa no es un elefante, el entendimiento no es una mesa; estos juicios son –como dice Hegel– acertados o verdaderos, como se los denomina, pero carecen de sentido y son de mal gusto.”¹
- En la *Fenomenología del espíritu*, en dos ocasiones. La primera, a propósito de la frenología, en la cual toda la dialéctica de la “razón observante u observadora” culmina en el juicio infinito “el ser del espíritu es un hueso”.²
- La segunda, al final del capítulo sobre la razón, en el paso al Espíritu como historia, donde tenemos la tríada de la Razón legisladora, la Razón que pone a prueba la ley y la Razón que acepta su fundamento impenetrable.

1. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, segunda parte, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1966, pág. 285. [Ed. cast.: *Lógica*, Madrid, Folio, 2003.]

2. G. W. F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1952, pág. 254. [Ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, FCE, 1981.]

Sólo aceptando la positividad de la ley como su fondo último dado, pasamos a la historia propiamente dicha. El paso a la historia propiamente dicha se da cuando asumimos la incapacidad de la Razón para fundamentar, en el plano de la reflexión, las leyes que regulan la vida de un pueblo.³

Aparentemente, los tres modos de religión que se estudian en *Creer y saber*⁴ y otros escritos teológicos anteriores de Hegel forman la misma tríada:

- La “religión del pueblo” (*Volksreligion*): en la antigua Grecia la religión estaba intrínsecamente ligada a un pueblo particular, a su vida y a sus costumbres. No exigía ningún acto reflexivo especial de fe: sencillamente, se la aceptaba.
- La “religión positiva”: impuso dogmas, ritos y reglas que debían ser aceptados porque habían sido prescritos por una autoridad terrenal y/o divina (el judaísmo, el catolicismo).
- La “religión de la Razón”: lo que sobrevivió de la religión cuando la religión positiva fue sometida a la crítica racional de la Ilustración. Esta religión presenta a su vez dos modos: el de la Razón o el del Corazón: o bien el modo del moralista obediente kantiano o bien el del puro sentimiento interior (Jacobi, etcétera). Ambos rechazan la religión positiva (ritos, dogmas) por considerarla un lastre superficial condicionado históricamente. Aquí es esencial el vuelco inherente de Kant a Jacobi, del moralismo universalista a la puramente irracional contingencia de sentimiento, esto es, esa coincidencia inmediata de los opuestos, esa inversión directa de la razón a la creencia irracional.

3. *Ibíd.*, págs. 305-312.

4. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1987. [Ed. cast.: *Creer y saber (cara y cruz)*, Bogotá, Norma, 1992.]

Nuevamente queda claro aquí el paso de un momento al otro: primero, la religión (del pueblo) pierde su *Naturwüchsigkeit* (naturalidad, ingenuidad) orgánica y se transforma en un conjunto de reglas “alienadas”, impuestas externamente y contingentes; luego, lógicamente, nuestra razón habrá de cuestionar la autoridad de esas reglas. Sin embargo, ¿cuál sería el paso que nos permitiría superar el atolladero del moralismo universalista y el sentimiento abstracto convirtiendo directa y recíprocamente a uno en el otro? No hay ninguna solución clara.

En primer lugar, ¿qué necesidad tenemos de religión en nuestros tiempos modernos? La respuesta corriente es que la filosofía o la ciencia racionales son esotéricas, están limitadas a un círculo pequeño, no pueden reemplazar la función que cumple la religión de capturar la imaginación de las masas y servir, por lo tanto, a los propósitos del orden moral y político. Pero esta solución es problemática en los términos de Hegel mismo: el problema estriba en que, en los tiempos modernos de la Razón, la religión ya no puede cumplir esta función de fuerza orgánica de cohesión de la sustancia social. Hoy la religión pierde irremisiblemente ese poder, no sólo para los hombres de ciencia y los filósofos, sino también para el amplio círculo de la gente “común”. En sus *Conferencias sobre estética*, Hegel sostiene que en la Edad Moderna, por más que admiremos el arte, ya no nos ponemos de rodillas ante él y lo mismo puede decirse con respecto a la religión.

Actualmente vivimos la tensión de que nos habla Hegel aún más intensamente que la gente de su época. Cuando Hegel escribió: “Es una locura moderna intentar alterar un sistema ético corrupto, su constitución y su legislación, sin cambiar la religión, intentar hacer una revolución sin una reforma”,⁵ anunciaba ya la necesidad de lo que Mao llamó la

5. G. W. F. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1959, pág. 436. [Ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.]

“revolución cultural”, condición necesaria para que pudiera darse con éxito una revolución social. ¿No tenemos hoy el mismo problema: una revolución (tecnológica) sin una fundamental “revolución de las costumbres” (*Revolution der Sitten*)? La tensión básica no es tanto la que se da entre la razón y el sentimiento, sino la que se da entre el conocimiento y la creencia negada encarnada en el rito externo, la situación a menudo descrita como la razón cínica cuya fórmula, una inversión de la de Marx, propuso Peter Sloterdijk hace algunas décadas: “Sé lo que estoy haciendo y, sin embargo, lo estoy haciendo”. Con todo, esta fórmula es más ambigua de lo que parece y debería completarse agregando: “porque no SÉ QUÉ CREO”.

En nuestros tiempos políticamente correctos, siempre es aconsejable comenzar con el conjunto de prohibiciones no escritas que definen las posiciones que nos está permitido adoptar. Lo primero que hay que señalar en relación con las cuestiones religiosas es que nuevamente está de moda la referencia a la “espiritualidad profunda”, en tanto que el materialismo dialéctico está mal visto; uno se siente más bien movido a alentar la apertura hacia una Alteridad radical que está más allá del Dios ontoteológico. En consecuencia, cuando hoy uno le pregunta directamente a un intelectual: “Muy bien, dejemos de lado toda la palabrería y vayamos al hecho básico: ¿cree usted o no en alguna forma de lo divino?”, lo primero que obtiene es un embarazoso retraimiento, como si la pregunta fuera demasiado íntima, demasiado penetrante; ese retraimiento se explica usualmente en términos más “teóricos”: “¡La pregunta está mal formulada! No se trata sencillamente de creer o no creer, sino que se trata, antes bien, de cierta experiencia radical, de la capacidad de abrirse a cierta dimensión inaudita, de la manera en que nuestra apertura a la Alteridad radical nos permite adoptar una posición ética específica, experimentar una forma de goce fulgurante...”. Lo que se da hoy es un tipo de creencia “suspendida”, una creencia que sólo puede prosperar como algo no plenamente

(públicamente) admitido, como un obscuro secreto privado. En contraposición a tal actitud, deberíamos insistir más que nunca en que la pregunta “vulgar”, “¿cree usted REALMENTE o no?”, quizás sea más IMPORTANTE que nunca. Lo que quiero declarar aquí no es meramente que soy un materialista por donde se me mire y que el núcleo subversivo del cristianismo también es accesible a un enfoque materialista. Mi tesis es mucho más tajante: sostengo que este núcleo sólo es accesible desde un punto de vista materialista y, viceversa, para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana.⁶

Sin embargo, ¿existió alguna vez en el pasado una era en la que la gente “creyera realmente”, directamente? Como lo demostró Robert Pfaller en su *Illusionen der Anderen*,⁷ la creencia directa en una verdad asumida plena y subjetivamente (“¡Ésta es mi posición!”) es un fenómeno moderno,

6. Tal vez el vínculo entre el cristianismo y el ateísmo queda más claramente expuesto si uno considera el dato sorprendente de que el vuelco que da Heidegger en *Ser y tiempo* –ese intento radical por hacer temática la insuperable finitud de la condición humana– desde el enfoque ontológico “reificado” de la realidad (el “sujeto” que percibe “objetos”) al compromiso activo del ser-en-el-mundo se basó en la lectura de Pablo que hizo en la década de 1920. Aquí puede advertirse un sorprendente vínculo adicional entre Heidegger y Badiou: ambos se refieren a Pablo de la misma manera ambigua. Para Heidegger, el paso de Pablo de la contemplación filosófica abstracta a la existencia comprometida de un creyente anuncia el cuidado y el ser-en-el-mundo, aunque sólo como un modelo óptico de lo que *Ser y tiempo* despliega como la estructura ontológica trascendental básica; del mismo modo, Badiou considera que Pablo es el primero en desplegar la estructura formal del Acontecimiento y el procedimiento de verdad, aunque para él, la religión no es un dominio apropiado de la verdad. En ambos casos, la experiencia paulina desempeña, pues, el mismo papel ex-timo (íntimo, pero de algún modo ajeno): es la mejor ejemplificación (“indicación formal”) de la estructura ontológica del Acontecimiento, aunque, como su contenido positivo, un ejemplo “falso”, ajeno a ella.

7. Véase Robert Pfaller, *Illusionen der Anderen*, Fráncfort, Suhrkamp, 2002.

en contraste con las tradicionales creencias transmitidas a distancia, como la cortesía o los ritos. Las sociedades premodernas no creían directamente, sino que lo hacían a través de una distancia, y ésta es la interpretación errada de, digamos, la crítica que hace la Ilustración de los mitos “primitivos”: los críticos toman primero la noción de que una tribu se originó a partir de un pez o un ave como una creencia literal directa y luego la rechazan por considerarla estúpida, “fetichista” e ingenua. Así es como imponen su propia noción de creencia en el otro “primitivizado”. (¿No es acaso la misma paradoja de *La edad de la inocencia* de Wharton? La esposa de Newton no era una ingenua [“inocente”] creyente en la fidelidad de su marido; conocía muy bien el apasionado amor de éste por la condesa Olenska, sólo que lo ignoraba cortésmente y hacía ostentación de su creencia en la fidelidad de su esposo...). Pfaller está en lo cierto cuando enfatiza que hoy creemos más que nunca: la más escéptica de las actitudes, la de la deconstrucción, se asienta en la figura de otro que “cree realmente”; la necesidad posmoderna de utilizar permanentemente recursos de distanciamiento irónico (comillas, etcétera) demuestra que existe un miedo subyacente a que, sin esos dispositivos, el creer sea directo e inmediato; como si decir “te amo” en lugar de emplear el irónico “Como dirían los poetas, ‘te amo’”, implicara una creencia asumida directamente de que quien habla ama a la persona a la que se dirige, es decir, como si en la enunciación directa “te amo” no hubiera ya una distancia operativa.

Y quizás aquí estribe lo que está verdaderamente en juego en la referencia actual a la “cultura”, en la “cultura” que emerge como la categoría central del mundo vital. Por ejemplo, respecto de la religión, hoy ya no “creemos realmente”, sencillamente seguimos (algunos de) los ritos y costumbres religiosos y lo hacemos como un modo de respetar el “estilo de vida” de la comunidad a la que pertenecemos (como es el caso de los judíos no creyentes que obedecen las reglas *kosher* “por respeto a la tradición”). “No creo realmente en estas

cosas, simplemente son parte de mi cultura”, parece ser efectivamente el modo predominante de la creencia negada o desplazada característica de nuestro tiempo.

¿Qué ejemplo más claro de estilo de vida cultural que el hecho de que, aunque no creamos en Santa Claus, en cada casa y hasta en los lugares públicos, en el mes de diciembre se arme un árbol de Navidad? Tal vez, la noción “no fundamentalista” de la cultura –en oposición a la religión, el arte, etcétera, “reales”– sea pues en su esencia misma el nombre para el campo de las creencias negadas o impersonales: “cultura” es la palabra que nombra todas esas prácticas que cumplimos sin creer realmente en ellas, sin “tomarlas en serio”. ¿No es ésta también la razón por la cual la ciencia no forma parte de esa noción de cultura: porque es demasiado real? ¿Y no es también la razón por la cual rechazamos a los creyentes fundamentalistas y los consideramos “bárbaros”, anticulturales y una amenaza a la cultura: porque se atreven a *tomar en serio* sus creencias? En el fondo hoy percibimos como una amenaza a la cultura a todos aquellos que viven directamente su cultura, aquellos que carecen de la distancia que nosotros establecemos. Recuérdese el escándalo que sobrevino cuando, hace dos años, las fuerzas talibanes de Afganistán destruyeron las antiguas estatuas budistas de Bamiyán: aunque ninguno de nosotros, ilustrados occidentales, creyéramos en la divinidad de Buda, nos sentimos sumamente escandalizados porque los musulmanes talibanes no mostraron el debido respeto por la “herencia cultural” de su propio país y de la humanidad toda. En lugar de creer a través del otro como todos los pueblos de la cultura, los talibanes creían realmente en su propia religión y por lo tanto no experimentaban una gran sensibilidad por el valor cultural de los monumentos de otras religiones; para ellos, las estatuas de Buda eran sencillamente falsos ídolos y no “tesoros culturales”.

Una crítica que suele hacerseles hoy a los filósofos es que al analizar la hipocresía del sistema dominante terminan demostrando su propia ingenuidad: ¿por qué se asombran

todavía al ver que la gente viola incoherentemente los valores que profesa cuando esa violación conviene a sus intereses? ¿Realmente esperan que las personas sean coherentes y tengan principios? Aquí deberíamos defender a los auténticos filósofos. Lo que los sorprende es el rasgo exactamente *opuesto*: no que la gente no “crea realmente” ni actúe según los principios que profesa, sino que *las personas que profesan su distancia cínica y su oportunismo pragmático radical, secretamente crean mucho más de lo que están dispuestas a admitir*, aun cuando traspongan esas creencias a “otros” (inexistentes).

Dentro de este marco de creencia suspendida, pueden darse tres opciones llamadas “postseculares”: en la primera se puede, o bien alabar la riqueza de las religiones politeístas premodernas oprimidas por el legado patriarcal judeocristiano, o bien adherir a la unicidad del legado judío, a su fidelidad al encuentro con la Alteridad radical, en contraste con el cristianismo. Aquí quisiera ser absolutamente claro: no creo que el vago espiritualismo actual, ese foco en la apertura al Otro y su Llamada incondicional, ese modo en que el judaísmo llega a ser en la actualidad casi la actitud ético-espiritual hegemónica de los intelectuales, sea en sí mismo la forma “natural” de lo que podría designarse, en términos tradicionales, como la espiritualidad judía. Hasta me siento tentado de afirmar que estamos aquí ante algo homólogo a la herejía agnóstica del cristianismo y que la víctima última de esta “victoria pírrica” del judaísmo serán los elementos más preciosos de la espiritualidad judía misma que ponen el acento en una experiencia colectiva única. ¿Quién recuerda hoy el *kibbutz*, la mayor prueba de que los judíos no son “por naturaleza” intermediarios financieros?

Por encima de estas dos opciones, las únicas referencias cristianas permitidas son las tradiciones gnóstica o mística, que debieron ser excluidas o reprimidas para que pudiera instalarse la figura hegemónica del cristianismo. Cristo mismo es una figura admitida si tratamos de aislar el Cristo “original”, el “rabí Jesús” aún no inscrito en la tradición cristiana pro-

piamente dicha; Agnes Heller habla irónicamente de la “resurrección del Jesús judío”: nuestra tarea es hoy resucitar al verdadero Jesús de la tradición cristiana mistificadora del Jesús (entendido como) Cristo.⁸ Todo esto hace que una referencia positiva a Pablo se convierta en una cuestión altamente sensible: ¿no es él el símbolo mismo del establecimiento de la ortodoxia cristiana? Sin embargo, en la última década comenzó a darse una pequeña apertura, una especie de intercambio ofrecido entre líneas: uno está autorizado a alabar a Pablo, si vuelve a inscribirlo en el legado judío: Pablo, entendido como un judío radical, un autor de la teología política judía...

Aun así, quiero poner énfasis en que, si tomamos seriamente este enfoque, advertiremos que sus consecuencias son mucho más catastróficas de lo que parecen a simple vista. Cuando uno lee las epístolas de Pablo, no puede dejar de notar hasta qué punto se muestra directa y terriblemente *indiferente* respecto de Jesús, tomado como persona viva (el Jesús que no era aún Cristo, el Jesús prepascual, el Jesús de los Evangelios). Pablo prácticamente ignora por completo los actos, las enseñanzas y las parábolas particulares de Jesús, todo aquello a lo que Hegel se refirió luego como el elemento mítico de la narrativa de los cuentos fantásticos, de la mera representación (*Vorstellung*) prenatal. En sus escritos, Pablo nunca se interna en la hermenéutica, no intenta indagar el “sentido más profundo” de esta o aquella parábola, de este o aquel acto de Jesús. Lo que le importa no es Jesús, entendido como figura histórica, sino solamente el hecho de que murió en la Cruz y resucitó de entre los muertos. Después de establecer la muerte y resurrección de Jesús, Pablo continúa con su verdadero negocio leninista, el de organizar el nuevo partido llamado la comunidad cristiana. Pablo considerado un leninista. ¿Por qué no? ¿No fue Pablo, como Lenin, el

8. Agnes Heller, *Die Auferstehung des jüdischen Jesus*, Berlín, Philo, 2002.

gran “institucionalizador” y, como tal, no fue vilipendiado por los partidarios del cristianismo-marxismo “original”? La temporalidad paulina del “ya pero no todavía” ¿no designaba también la situación intermedia de Lenin entre las dos revoluciones, entre febrero y octubre de 1917? La revolución ya está detrás de nosotros, el antiguo régimen corresponde al pasado, la libertad está aquí, *pero* aún tenemos por delante la tarea más difícil.

Ya en 1956, Lacan propuso una definición breve y clara del Espíritu Santo: “El Espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo. Es ciertamente lo que Freud nos presentó con el título de pulsión de muerte”.⁹ Lo que quiere decirnos Lacan, en aquel momento de su pensamiento, es que el Espíritu Santo representa el orden simbólico como aquello que suprime (o, más precisamente, suspende) el dominio total de la “vida”: la experiencia vivida, el flujo libidinal, la riqueza de las emociones o, para decirlo en términos kantianos, lo “patológico”. Cuando nos situamos dentro del Espíritu Santo, experimentamos una transustanciación, entramos en otra vida que está más allá de la vida biológica. Y esta noción paulina de la vida, ¿no se basa en el otro rasgo distintivo de Pablo? Lo que le permitió formular los principios básicos del cristianismo y elevar al cristianismo de su condición de secta judía a la jerarquía de religión universal (religión DE universalidad) fue precisamente el hecho de NO pertenecer al “círculo íntimo” de Cristo. Uno puede imaginar al círculo íntimo de apóstoles recordando viejas historias durante la sobremesa: “¿Recuerdan cuando, durante la última cena, Jesús me pidió que le pasara la sal?”. A Pablo nada de esto le interesa: está fuera de ese círculo y, como tal, sustituye simbólicamente (toma el lugar de) el mismo Judas entre los

9. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV: La relation d'objet*, París, Éditions du Seuil, 1994, pág. 48. [Ed. cast.: *El Seminario, Libro 4. La relación de objeto*, Barcelona, Paidós, 1994.]

apóstoles. En cierto modo, también Pablo lo “traicionó” al no preocuparse por las “idiosincrasias” de Cristo, por reducirlo despiadadamente a los fundamentos, por no tener ninguna paciencia para relatar los actos de sabiduría, los milagros y toda la parafernalia similar...

De modo que, sí, uno debería leer a Pablo desde el interior de la tradición judía, puesto que precisamente esa lectura hace más palpable la verdadera radicalidad de esta ruptura, el modo en que Pablo socavó DESDE ADENTRO la tradición judía. Para emplear una conocida oposición kierkegaardiana, leer a Pablo desde el interior mismo de la tradición judía, como el que está situado en ella, nos permite entender el “cristianismo en su devenir”: no todavía como dogma positivo establecido, sino como el gesto violento que lo postuló, el “mediador evanescente” entre el judaísmo y el cristianismo, algo semejante a la violencia constitutiva de la ley de Benjamin. En otras palabras, lo que se “reprime” efectivamente en la doxa cristiana establecida, no es tanto la raíz judía, lo que el cristianismo le debe al judaísmo, sino, antes bien, LA RUPTURA MISMA, la verdadera localización de la ruptura del cristianismo con el judaísmo. Pablo no pasó sencillamente de la posición judía a otra posición: le HIZO ALGO a esa posición judía misma, hizo algo con ella y dentro de ella. ¿Qué?

1. *El encuentro de Oriente y Occidente*

Un punto de partida adecuado habría sido formular la pregunta schellingiana: ¿qué significa PARA DIOS MISMO ese Dios hecho hombre en la figura de Cristo, su descenso desde la eternidad al reino temporal de nuestra realidad? ¿Y si, desde el punto de vista de Dios, lo que para nosotros, mortales finitos, parece el DESCENSO de Dios a nosotros fuera un *ascenso*? ¿Y si, como sugiere Schelling, la eternidad fuera *menos* que la temporalidad? ¿Y si la eternidad no fuera más que un terreno estéril, impotente, carente de vida, un ámbito de puras potencialidades que, para poder cobrar realidad, debe pasar por la existencia temporal? ¿Y si el descenso de Dios al hombre, lejos de ser un acto de gracia a favor de la humanidad, fuera la única manera que tiene Dios de alcanzar la plena realidad y LIBERARSE de las sofocantes limitaciones de la eternidad? ¿Por qué no suponer que Dios se realiza sólo a través del reconocimiento humano?¹

Uno debe desembarazarse del viejo *topos* platónico del amor entendido como Eros que se eleva gradualmente desde el amor por un individuo particular al amor por la belleza del

1. Véase F. W. J. Schelling, *The Ages of the Word*, Albany, SUNY Press, 2000. [Ed. cast.: *Las edades del mundo*, Madrid, Akal, 2003.]

cuerpo humano en general; de este último pasa al amor por la forma bella como tal hasta llegar al amor por el Bien supremo, que está más allá de las formas: el verdadero amor es precisamente el movimiento opuesto de *renegar de la promesa de eternidad misma a favor de un individuo imperfecto*. (Este señuelo de la eternidad puede tener diversas imágenes, desde la Fama *post-mortem* hasta el cumplimiento del propio rol social.) ¿Y si el gesto de elegir la existencia temporal, de renunciar a la existencia eterna en aras del amor –desde Cristo al Siegmund del Acto II de *Die Walküre* [La Valquiria] de Wagner, que prefiere ser un común mortal si su amada Sieglinde no puede seguirlo al *Walhalla*, la morada eterna de los héroes muertos–, fuera el acto ético más elevado de todos? La abrumada Brunhilde, al comentar su renuncia, dice: “¿Tan poco valoras la bienaventuranza eterna? Esa pobre mujer que, fatigada y afligida, yace sobre tus rodillas, ¿es todo para ti? ¿No sueñas con nada más glorioso?”. Ernst Bloch estaba en lo cierto cuando hacía notar que lo que le faltaba a la historia alemana eran más gestos como el de Siegmund.

Habitualmente se dice que el tiempo es la prisión última (“nadie puede salirse de su tiempo”) y que la filosofía y la religión en su conjunto giran alrededor de un mismo objetivo: derribar las puertas de esa prisión del tiempo y abrir las de la eternidad. Sin embargo, ¿no podríamos suponer, como sugiere Schelling, que la eternidad es la prisión última, un territorio cerrado y sofocante y que sólo la inmersión en el tiempo introduce la Apertura en la experiencia humana? La palabra Tiempo, ¿no es pues EL nombre para la apertura ontológica? El Acontecimiento de la “encarnación” no es tanto el momento en que la realidad temporal corriente roza la eternidad, sino, antes bien, el momento en que la eternidad alcanza el tiempo. Inteligentes conservadores, como G. K. Chesterton y Hitchcock, un católico inglés, señalaron claramente esta cuestión. El primero lo hizo a propósito de la declaración muy en boga de una “supuesta identidad espiritual entre el budismo y el cristianismo”.

El amor desea la personalidad; por consiguiente, desea la división. El cristianismo se alegra instintivamente de que Dios haya fragmentado el universo en diminutas porciones. [...] Éste es el abismo intelectual que separa al budismo del cristianismo. Para el budista o el teósofo, la personalidad es la caída del hombre, mientras que para el cristiano es el designio de Dios, el punto esencial de su idea cósmica. El alma universal de los teósofos le pide al hombre que la ame sólo para que el hombre pueda anonadarse en ella. Pero el centro divino del cristianismo realmente expulsa de su interior al hombre para que éste pueda amarlo. [...] todas las filosofías modernas son cadenas que conectan y sujetan; el cristianismo es una espada que separa y desconecta. Ninguna otra filosofía hace que Dios se regocije realmente en la separación del universo en almas vivientes.²

Y Chesterton es plenamente consciente de que a Dios no le basta con separar al hombre de Sí para que la humanidad pueda amarlo: esta separación debe reflejarse a su vez en Dios mismo, es decir que Dios SE ABANDONA A SÍ MISMO.

No se conmovió el mundo, no se nubló el sol ante la crucifixión, sino ante el lamento que subió de la cruz, el grito en que Dios confesaba que Dios lo había abandonado. Y después de esto, que busquen los revolucionarios un credo entre todos los credos y un dios entre todos los dioses del mundo, evaluando cuidadosamente lo que valen los dioses del eterno retorno y de poder inalterable. Y veremos que no podrán encontrar otro dios que se haya sublevado. Más aún (la cuestión se vuelve demasiado difícil para el discurso humano), que busquen los ateos mismos un dios. Y sólo encontrarán una divinidad que haya proclamado su aislamiento, sólo una religión en la que Dios pareció, por un instante, ser ateo.³

2. G. K. Chesterton, *Ortodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, pág. 139. [Ed. cast.: *Ortodoxia*, México, FCE, 1997.]

3. *Ibíd.*, pág. 145.

A causa de esta superposición entre el aislamiento del hombre en relación con Dios y el aislamiento de Dios en relación CONSIGO MISMO, el cristianismo es

[...] terriblemente revolucionario. Que un buen hombre pueda estar entre la espada y la pared no es nada que no supiéramos ya, pero que Dios pudiera estar entre la espada y la pared es un alarde para todos los insurgentes de todas las épocas. El cristianismo es la única religión de la tierra que ha sentido que la omnipotencia hizo que Dios fuera incompleto. Sólo el cristianismo sintió que Dios, para ser plenamente Dios, debía ser tanto un rebelde como un rey.⁴

Chesterton advierte claramente que por eso mismo nos aproximamos a

[...] una cuestión demasiado oscura y terrible para que nos resulte fácil analizarla [...], una cuestión que temieron abordar los santos y pensadores más grandes. Pero en ese tremendo relato de la Pasión hay una clara sugestión emocional de que el autor de todas las cosas (de un modo inconcebible) sufrió no sólo la agonía, sino además la duda.⁵

En la forma corriente del ateísmo, Dios muere para los hombres que dejan de creer en Él. En el cristianismo, Dios muere *para sí mismo*. Cuando Cristo dice “Padre, ¿por qué me has abandonado?”, comete lo que para un cristiano es el pecado último: renegar de su Fe.

Esta “cuestión demasiado oscura y terrible que no resulta fácil analizar” tiene que ver con lo que no puede dejar de presentársenos como el núcleo PERVERSO oculto del cristianismo. Si en el Paraíso estaba prohibido comer el fruto del árbol de la sabiduría, ante todo, ¿por qué Dios puso allí ese

4. Íd.

5. Íd.

árbol? ¿No será que aquello fue parte de su estrategia perversa para seducir primero a Adán y a Eva y poder salvarlos después de la Caída? Es decir, ¿no deberíamos aplicar incluso a esta primera prohibición la idea de Pablo de que la ley prohibitiva crea el pecado? Una oscura ambigüedad similar caracteriza el papel que desempeña Judas en la muerte de Cristo: puesto que su traición era necesaria para que se cumpliera la misión de Cristo (redimir a la humanidad mediante su muerte en la cruz), ¿no necesitaba Cristo esa traición? Aquellas ominosas palabras que pronunció durante la última cena, ¿no eran una ORDEN secreta para que Judas lo traicionara? Judas, quien lo traicionó, dijo: “¿Soy quizás yo, maestro?”. Y Jesús replicó: “Tú lo has dicho” (*Mateo 26, 25*). La figura retórica de la réplica de Cristo es, por supuesto, la de la orden negada: Judas es interpelado, no directamente (“Tú eres quien me entregará”), como el que entregará a Cristo a las autoridades, pero de este modo la responsabilidad se deposita en el otro. ¿No es, pues, Judas el último héroe del Nuevo Testamento, el único que estuvo dispuesto a perder su alma y a asumir la condena eterna para que pudiera cumplirse el plan divino?⁶

En otras religiones, Dios les pide a sus seguidores que permanezcan fieles a él; sólo Cristo les pide a sus seguidores que lo TRAICIONEN para que él pueda cumplir su misión. Aquí uno se siente tentado a decir que todo el destino del cristianismo, su núcleo más íntimo, depende de la posibilidad de interpretar este acto en una perspectiva no perversa. Vale decir, la lectura obvia que se impone es perversa: mientras se quejaba de que alguien fuera a traicionarlo, Cristo le estaba dando a Judas, entre líneas, la orden de traicionarlo, pidiéndole el sacrificio más elevado, no sólo el sacrificio de su vida, sino también el de su “segunda vida”, el de su reputación

6. Véase un análisis detallado en William Klassen, *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.

póstuma. El problema, el oscuro nudo ético de este asunto no está en Judas, sino en Cristo mismo: para poder cumplir su misión, ¿estaba obligado a recurrir a semejante oscura y archiestalinista manipulación? ¿O podemos interpretar la relación entre Judas y Cristo en una perspectiva diferente, fuera de esta economía perversa?

En enero de 2002, en Lauderhill, Florida, se dio un extraño acto fallido freudiano. Se descubría una placa para homenajear al actor James Earl Jones durante una celebración en honor de Martin Luther King, pero la placa decía: “Gracias a James Earl Ray por mantener vivo el sueño” (una referencia al famoso discurso de King, “Yo tuve un sueño”). Como se sabe, Ray fue el hombre acusado de asesinar a King en 1968. Por supuesto, es muy probable que éste haya sido un desliz racista bastante elemental, sin embargo, hay en él una extraña verdad: Ray efectivamente contribuyó a mantener vivo el sueño de King en dos niveles diferentes. En primer lugar, parte del carácter heroico y la dimensión que adquirió la figura de Martin Luther King se debieron a su muerte violenta. Si no hubiera muerto de ese modo, nunca se habría convertido en el símbolo que es hoy, no habría calles que lleven su nombre y su aniversario no sería un día feriado. De manera aún más concreta, hasta podría sostenerse que King murió exactamente en el momento justo: durante las semanas anteriores a su muerte, el líder negro había adoptado una posición más radicalmente anticapitalista, había apoyado huelgas de obreros blancos y negros, y si hubiese continuado virando en esa dirección, habría llegado a ser una figura definitivamente inaceptable para el panteón de los héroes norteamericanos.

Por consiguiente, la muerte de King sigue la lógica elaborada por Hegel con respecto a Julio César: César, el individuo, tenía que morir para que pudiera surgir la noción universal del César. El concepto de Nietzsche de una “traición noble” modelada a partir de la figura de Bruto define la traición del individuo a favor de la Idea superior (César debe desaparecer

para salvar a la República) y, como tal, la considera la histórica “astucia de la razón” (el nombre de César retorna como un título universal, el César, y con ello consuma su venganza). Parecería que lo mismo puede decirse en el caso de Cristo: la traición era parte del plan. Cristo le ordenó a Judas que lo traicionara para poder cumplir el plan divino, esto es, el acto de traición de Judas era el sacrificio más elevado, la fidelidad extrema. Con todo, es importante destacar el contraste entre la muerte de Cristo y la de César: César primero fue un nombre y tuvo que morir como nombre (el individuo singular contingente) para que pudiera emerger como título y concepto universal (el César). Cristo, en cambio, primero, antes de su muerte, fue un concepto universal (“Jesús, el Cristo Mesías”) y, a través de su muerte, emergió como el único, singular (“Jesucristo”). En este caso, la universalidad fue *aufgehoben* [abolida y superada] por la singularidad, es decir, se dio el proceso inverso.

Entonces, ¿qué cabe decir de una traición más kierkegaardiana, no la del individuo a favor de la universalidad, sino la de la universalidad misma a favor del punto singular de excepción (la “suspensión religiosa de lo ético”)? Más aún, ¿qué decir de la traición “pura”, la traición por amor, la traición como prueba última de amor? ¿Y de la traición a uno mismo? Puesto que soy lo que soy a través de mis otros, la traición al otro amado es la traición a mí mismo. Y SEMEJANTE traición, ¿no es parte de todo difícil acto ético de decisión? Uno tiene que traicionar su propio núcleo íntimo, como hizo Freud en su *Moisés y la religión monoteísta* al privar a los judíos de su figura fundadora.

Judas es el “mediador evanescente”, entre el círculo original de los doce apóstoles y Pablo, el fundador de la Iglesia universal: Pablo literalmente reemplaza a Judas, al tomar su lugar entre los Doce en una especie de sustitución metafórica. Y es esencial tener presente la necesidad de esta sustitución: la Iglesia universal sólo puede establecerse mediante la “traición” de Judas y la muerte de Cristo. Lo cual equivale a

decir que el camino hacia la universalidad pasa por la muerte de la particularidad. O, para decirlo de un modo levemente diferente: para que Pablo pudiera fundar el cristianismo desde el exterior, como el único que NO pertenecía al círculo íntimo de Cristo, ese círculo debía romperse desde el interior mediante un acto de aterradora traición. No sólo Cristo, un héroe como tal, DEBE ser traicionado para alcanzar la condición universal; como lo establece Lacan en el *Seminario VII*, el héroe es el único que puede ser traicionado sin sufrir ningún daño.

La fórmula que propone John Le Carré en *El espía perfecto*, “el amor es todo aquello que aún puedes traicionar”, es mucho más apropiada de lo que pueda parecer a simple vista: ¿quién de nosotros no ha experimentado, al estar fascinado por una persona amada que deposita en nosotros toda su confianza, que se encomienda total y ciegamente a nosotros, un deseo llanamente perverso de TRAICIONAR esa confianza, de herirla malamente, de destrozarse su existencia por completo? Esta “traición entendida como la forma extrema de la fidelidad” no puede justificarse haciendo referencia a la brecha que existe entre la persona empírica y lo que esa persona representa, de modo tal que traicionamos (defraudamos) a la persona por la fidelidad misma que esa persona representa. (Una versión adicional de esta brecha es la traición que una persona comete en el momento preciso en que quedaría públicamente expuesta su impotencia; de ese modo se mantiene la ilusión de que, en caso de que esa persona hubiera sobrevivido, todo habría salido bien. Por ejemplo, la única verdadera fidelidad a Alejandro Magno habría sido matarlo cuando murió: si hubiera vivido una larga vida, podría haber quedado reducido a un impotente observador de la decadencia de su imperio.) Aquí aparece una necesidad kierkegaardiana superior: traicionar la universalidad ética misma. Más allá de la traición “estética” (la traición de lo universal en aras de intereses “patológicos”: ganancia, placer, orgullo, deseo de herir

y humillar), esa sencilla vileza, y la traición “ética” (la traición a una persona en aras de la universalidad, como la famosa frase de Aristóteles: “soy amigo de Platón, pero soy aún más amigo de la verdad”) está la traición “religiosa”, la traición por amor: “Te respeto por tus rasgos universales, pero te amo por algo que está más allá de esos rasgos, y la única manera que tengo de discernir ese algo es la traición. Te traiciono y luego, cuando estás aplastado, destruido por mi traición, cruzamos nuestras miradas: si comprendes mi acto de traición, y sólo si lo comprendes, eres un verdadero héroe”. Todo líder verdadero, religioso, político o filosófico, tiene que provocar una traición como ésta entre sus discípulos más íntimos. ¿No es así como deberíamos interpretar el apelativo de las últimas proclamaciones públicas de Lacan “*A ceux qui m’aiment*”, a aquellos que me aman, es decir, *que me aman lo suficiente para traicionarme*. La traición temporal es la única manera de alcanzar la eternidad o, como dijo Kierkegaard refiriéndose al momento en que a Abraham se le ordena sacrificar a Isaac, su “situación es una ordalía tal que uno no puede dejar de observar que lo ético es la tentación”.⁷

De modo que, ¿en qué sentido preciso Cristo no estaba jugando con Judas un juego perverso de manipular a su discípulo más íntimo para que lo traicionara, acto que Él mismo necesitaba para poder cumplir su misión? Quizás un rodeo por lo mejor (o lo peor) del melodrama de Hollywood pueda ayudarnos a aclarar este punto. La lección básica de *Rapsodia* de King Vidor es que, para poder alcanzar el amor de la mujer adorada, el hombre tiene que probar que es capaz de sobrevivir sin ella, que da prioridad a su misión o a su profesión antes que a la mujer. Hay dos opciones inmediatas posibles: (1) mi carrera es lo que más me importa, la mujer es sólo una

7. Sören Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pág. 115. [Ed. cast.: *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1987.]

diversión, una distracción; (2) la mujer es todo para mí, estoy dispuesto a humillarme, a dejar de lado toda mi dignidad pública y profesional por ella. Ambas posiciones son falsas y llevan a que la mujer lo rechace. El mensaje del verdadero amor es, pues: “Aun cuando seas todo para mí, puedo sobrevivir sin ti, estoy dispuesto a renunciar a ti por mi misión o mi profesión”. La manera apropiada que tiene la mujer de poner a prueba el amor del hombre es, pues, “traicionarlo” en el momento crucial de su carrera (en la película, su primer concierto público, el examen clave, la negociación comercial que habrá de decidir su carrera). Sólo si el hombre puede sobrevivir a la ordalía y cumplir con éxito su tarea, aunque profundamente lastimado por la desertión de la mujer, merecerá su amor y conseguirá que ella vuelva a su lado. La paradoja subyacente es que el amor, precisamente como lo Absoluto, no debería postularse como un objetivo directo, sino que debería conservar la condición de un subproducto, de algo que recibimos como una gracia inmerecida. Quizá no haya mayor amor que el de una pareja revolucionaria en la que cada uno de los dos amantes está dispuesto a abandonar al otro en cualquier momento si la revolución se lo exige. En esta línea de pensamiento debería buscarse la lectura no perversa del sacrificio de Cristo, de su mensaje a Judas: “Pruébame que soy todo para ti, por consiguiente, **TRAICIÓNAME** para que ambos podamos cumplir nuestra misión revolucionaria”.

Chesterton también vincula acertadamente este núcleo oscuro del cristianismo con la oposición de lo Interior (la inmersión en la verdad interior) y lo Exterior (el encuentro traumático con la Verdad): “El budista mira particularmente absorto hacia adentro. El cristiano observa frenéticamente absorto hacia afuera”.⁸ El autor se refiere aquí a la famosa diferencia entre cómo se representa a Buda en pinturas y estatuas –con mirada benévola y pacífica– y cómo se

8. Chesterton, ob. cit., pág. 138.

representa habitualmente a los santos cristianos –con una mirada intensa, casi paranoica, extáticamente penetrante, una mirada que parece querer lograr el control total y que siempre está alerta, como queriendo descubrir una vaga amenaza–. En Buda hallamos una mirada benévola e introvertida que simplemente deja que las cosas sean como son; que renuncia a la urgencia por controlarlas... No obstante, aunque el mensaje del budismo es el de la paz interior, un detalle singular del acto de consagración de las estatuas de Buda echa una extraña luz sobre esta paz. Este acto de consagración consiste en pintar los ojos de la figura de Buda. Sin embargo, mientras pinta los ojos, el artista no puede mirar a la cara a la estatua, sino que debe trabajar de espaldas a ella, pintarla desde los costados o por encima de su hombro utilizando un espejo que capte la mirada de la imagen a la que él está dando vida. Cuando ya ha terminado su obra, el artista tiene a su vez una mirada peligrosa, por lo tanto se lo aleja de la imagen con los ojos vendados y sólo se le quita la venda cuando él puede fijar la mirada en algún objeto que luego simbólicamente destruye. Como lo hace notar Gombrich, no sin ironía, “El espíritu de esta ceremonia no puede conciliarse con la doctrina budista, por eso nadie intenta hacerlo”. Pero, esta extraña heterogeneidad, ¿no es precisamente la clave? Es decir, para que la realidad pacificadora y moderada del universo budista pueda funcionar, es necesario excluir simbólicamente la mirada horrorosa, malévola; debe reprimirse el “mal de ojo”, la mirada que puede causar daño.⁹

Este rito, ¿no constituye una prueba “empírica” de que la experiencia budista de la paz del nirvana no es el hecho último, de que para que podamos alcanzar dicha paz, *algo debe ser excluido*, es decir, la mirada del Otro?¹⁰ Además, vemos aquí

9. Darian Leader, *Stealing the Mona Lisa: What Art Stops Us from Seeing*, Londres, Faber and Faber, 2002, págs. 38-39.

10. “Luego, fueron abiertos los ojos de ambos y conocieron que estaban

una indicación de que la Mala Mirada “lacaniana” que plantea una amenaza al sujeto no es sólo una hipóstasis ideológica de la actitud occidental de controlarlo y dominarlo todo, sino que es algo que también opera en las culturas orientales. Esta dimensión excluida es la del ACTO. ¿Qué es, pues, un acto basado en el abismo de una decisión libre? Recordemos la descripción que hace C. S. Lewis de su decisión religiosa en *Cautivado por la alegría*. Lo que la hace tan irresistiblemente deliciosa es el estilo escéptico, flemáticamente “inglés” del autor, muy alejado de las habituales narrativas patéticas del rapto místico. De ese modo, la descripción de C. S. Lewis evita hábilmente cualquier *pathos* extático, a la manera de santa Teresa, toda penetración multiorgásmica de ángeles o de Dios: no es que durante la experiencia mística divina salgamos (en éxtasis) de nuestra experiencia normal de la realidad: esa experiencia “normal” de la realidad es la experiencia “ex-stática” (Heidegger), en la cual somos arrojados hacia entidades, y la experiencia mística señala, en cambio, la retirada de ese éxtasis. Lewis se refiere, pues, a la experiencia como “lo extraño”; menciona una ubicación común y corriente, “yo estaba subiendo la colina de Headington en el piso superior de un autobús”, y emplea expresiones tales como “en cierto sentido”, “lo que ahora se me presenta como”, “o, si se quiere”, “alguien podría sostener que...”, “pero yo me siento inclinado a creer...”, “fue una sensación más bien desagradable”.

Lo extraño fue que antes de que Dios me rodeara, en realidad se me ofreció lo que ahora se me presenta como un momento de elección completamente libre. En cierto sentido. Yo estaba subiendo la colina de Headington en el piso superior de un autobús. Sin palabras y (creo) casi sin imágenes, de algún modo

desnudos” (*Génesis* 3, 7). ¿Qué puede significar esto sino que los ojos de Adán y Eva descubrieron que sus cuerpos *eran observados*? Cuando sé que estoy desnudo, eso significa que sé que estoy *expuesto a la mirada de los Otros*.

se me presentó un dato sobre mí mismo. Fui consciente de que estaba manteniendo algo a raya o que estaba impidiéndole la entrada a algo. O, si se quiere, que llevaba puesto un traje rígido, como un corsé o hasta una armadura, como si fuera una langosta. Y sentí, en ese momento y en ese lugar, que se me permitía tomar una decisión libremente. Podía abrir la puerta o mantenerla cerrada; podía quitar los cerrojos de la armadura o dejarlos puestos. Ninguna de las dos opciones se me presentaba como un deber; ninguna sugería una amenaza ni una promesa, aunque yo supe que abrir la puerta o quitarme el corsé significaba lo incalculable. Experimentaba aquella elección como algo decisivo, pero también extrañamente carente de emoción. No me sentía movido por ningún deseo ni por ningún temor. En cierto modo, no me sentía movido por nada. Decidí abrir, quitar los cerrojos, soltar las riendas. Dije: “Elijo”, sin embargo, en realidad, no parecía posible hacer lo opuesto. Por otro lado, yo tenía conciencia de la ausencia de motivos. Alguien podría sostener que yo no era un agente libre, pero me siento inclinado a pensar que aquél estaba más cerca de ser un acto perfectamente libre de lo que lo habían estado la mayor parte de los que yo había realizado hasta entonces. La necesidad puede no ser lo opuesto de la libertad y tal vez un hombre es más libre cuando, en lugar de producir motivos, dice sencillamente: “Soy lo que hago”. Luego se dio la repercusión en el nivel imaginativo. Me sentí como si fuera un muñeco de nieve que después de mucho tiempo comenzaba a derretirse. El deshielo empezó por la espalda, gota a gota, y luego, en delgados hilos. Era una sensación más bien desagradable.¹¹

En cierto modo, todo está aquí: la decisión es puramente formal, en última instancia, es la decisión de decidirse, sin tener clara conciencia de sobre QUÉ está decidiendo el sujeto. Es un acto no psicológico, no emocional, sin motivos, deseos ni temores; es incalculable y no resulta de una argumentación estratégica; es un acto totalmente libre, aunque uno no podría

11. C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, Londres, Fontana Books, 1977, págs. 174-175. [Ed. cast.: *Cautivado por la alegría*, Madrid, Encuentro, 1994.]

hacerlo de otro modo. Sólo DESPUÉS se lo “subjetiva”, se lo traduce a una experiencia psicológica (más bien desagradable). En la formulación de Lewis hay un solo aspecto que es potencialmente problemático: el acto, tal como lo concibió Lacan, no tiene nada que ver con la suspensión mística de los vínculos que nos atan a la realidad común, nada que ver con alcanzar la bienaventuranza de la indiferencia radical en la cual la vida o la muerte u otras distinciones mundanas ya no importan, en la cual el sujeto y el objeto, el pensamiento y el acto, coinciden plenamente. Para decirlo en términos místicos, el acto lacaniano es exactamente lo opuesto de este “retorno a la inocencia”: el pecado original mismo, la PERTURBACIÓN de la Paz primitiva, la Elección “patológica” primordial de adherir incondicionalmente a algún objeto singular (como enamorarse de una persona en particular que, desde entonces, nos importa más que cualquier otra cosa).

En términos budistas, un acto es el anverso estructural de la Iluminación (*Prajna*), de alcanzar el Nirvana: el gesto mismo mediante el cual se perturba la Nada y emerge en el mundo la Diferencia (y con ella, la falsa apariencia y el sufrimiento). El acto se asemeja al gesto del *bodhisattva*, quien, después de haber alcanzado el Nirvana, por compasión, es decir, en aras del Bien común, vuelve a la realidad fenoménica, para poder ayudar a todos los demás seres vivos a alcanzar el Nirvana. La distancia en relación con el psicoanálisis estriba en el hecho de que, desde el punto de vista de este último, el gesto de sacrificio del *bodhisattva* es falso: para poder llegar al acto apropiado, uno debería borrar toda referencia al Bien y realizar el acto por el acto mismo. (Esta referencia al *bodhisattva* también nos permite responder a la gran pregunta: si debemos esforzarnos por escapar del círculo vicioso del anhelo a la paz bienaventurada del Nirvana, ¿cómo, en primer lugar, el Nirvana “regresó” para quedar atrapado en el mecanismo del anhelo? La única respuesta consistente es que el *bodhisattva* REPITE este gesto “del mal” primordial. El

“*bodhisattva* original” cayó en el Mal; en suma, la fuente última del mal es la compasión misma.)

La compasión del *bodhisattva* es estrictamente correlativa con la noción de que el “principio de placer” regula nuestra actividad cuando estamos atrapados en el mecanismo de la Ilusión, es decir que todos nos esforzamos por alcanzar el Bien y que el problema último es epistemológico (percibimos erradamente la verdadera naturaleza del Bien). Para citar al Dalai Lama mismo, el comienzo de la sabiduría consiste en “darse cuenta de que todos los seres vivos son iguales en cuanto a no querer la infelicidad y el sufrimiento e iguales en el derecho a liberarse del sufrimiento”.¹²

Sin embargo, la pulsión freudiana designa precisamente la paradoja de “querer la infelicidad”, de hallar excesivo placer en el sufrimiento mismo. El título de un libro de Paul Watzlawick (*En busca de la infelicidad*) expresa perfectamente este autobloqueo de la conducta humana. Por consiguiente, el horizonte ético budista continúa siendo todavía el del Bien, esto es, el budismo es una especie de negativo de la ética del Bien: consciente de que todo bien positivo es un señuelo, asume plenamente la Nada como el único Bien verdadero. Lo que no puede hacer es ir “más allá de la Nada”, a lo que Hegel llamó “quedarse con lo negativo”: retornar a una realidad fenoménica que está “más allá de la Nada”, a Algo que da cuerpo a la Nada. La tentativa budista de liberarse de la ilusión (del anhelo, de la realidad fenoménica) es efectivamente la tentativa de liberarse de lo REAL de esa ilusión, de lo real que hay en esa ilusión, hasta el núcleo de lo Real que representa nuestra “adhesión empecinada” a la ilusión.

Las implicaciones políticas de esta posición son cruciales. Recuérdese la noción tan difundida de que el agresivo monoteísmo islámico (o judío) está en la raíz de nuestra difícil

12. Citado en Orville Schell, *Virtual Tibet*, Nueva York, Henry Holt & Company, 2000.

situación. ¿Es, sin embargo, la relación entre politeísmo y monoteísmo efectivamente la de la multitud y su “totalización” opresiva por parte del Uno excluyente (“fálico”)? ¿Y si, por el contrario, fuera el politeísmo lo que supone un (telón de) fondo compartido de la multitud de dioses, mientras el monoteísmo vuelve temática la brecha como tal, la brecha en lo Absoluto mismo, la brecha que no sólo separa al (único) dios de sí mismo, sino la brecha que ES ese dios. La diferencia es “pura”: no la diferencia entre entidades positivas, sino la diferencia “como tal”. El monoteísmo es pues la única teología consecuente con los Dos: a diferencia de la multitud que sólo puede exhibirse sobre el fondo de lo Uno, su fondo neutral, como la multitud de figuras sobre el mismo fondo (es por ello que Spinoza, el filósofo de la multitud, es también, de manera completamente coherente, el último monista, el filósofo de lo Uno), la diferencia radical es la de lo Uno en relación consigo mismo, la no coincidencia de lo Uno consigo mismo, con su propio lugar. Es por ello que el cristianismo, en la relación misma de la Trinidad, constituye el único verdadero monoteísmo: la lección de la Trinidad es que dios coincide completamente con la brecha entre dios y hombre, que dios es ESA brecha, es Cristo, no el dios del más allá, separado del hombre por una brecha, sino la brecha como tal, la brecha que separa simultáneamente a dios de dios y al hombre del hombre. Este enfoque nos permite también señalar qué hay de falso en la Alteridad levinasiana-derrideana: es exactamente lo opuesto de esta brecha en lo Uno, del redoblamiento inherente a lo Uno; la afirmación de la Alteridad conduce a la aburrida, monótona, identidad de la Alteridad misma.

Un viejo chiste esloveno cuenta que un alumno debe escribir una composición breve para la escuela cuyo título sea “Madre hay una sola”, en la que se supone que el adolescente ilustrará, mediante el relato de una experiencia singular, el amor que lo une a su madre. Esto es lo que escribe el muchacho: “Un día regresé a casa antes de lo esperado porque el profesor estaba enfermo; busqué a mi madre y la encontré

desnuda en la cama con otro hombre que no era mi padre. Mi madre, furiosa, me gritó: ‘¿Qué te quedas mirando como un idiota? ¿Por qué no vas mejor al refrigerador y nos traes un par de cervezas frías?’. Corrí a la cocina, abrí el refrigerador, miré el interior y le grité: ‘Madre, hay una sola’”. ¿No es éste un caso supremo de interpretación que sólo agrega un signo diacrítico que lo cambia todo, como en la famosa parodia de las primeras palabras de *Moby Dick*: “¡Lláname, Ismael!”.

La misma operación puede discernirse en Heidegger (en la manera en que lee “Nada es sin razón/ *nihil est sine ratione*”, cambiando el acento a “La Nada *es* sin razón”, o en el desplazamiento del superyó del mandato prohibitivo de la ley simbólica (de “¡No matarás!” a “¡No!... ¡Matarás!”). Sin embargo, aquí deberíamos arriesgar una interpretación más detallada. El chiste escenifica una confrontación a la manera de Hamlet entre el hijo y el enigma de deseo excesivo de la madre; para poder salir de este atolladero, la madre, por así decirlo, busca refugio en (el deseo de) un objeto parcial externo, la botella de cerveza, destinada a desviar la atención del hijo de la Cosa obscena, es decir, del hecho de haber sido sorprendida desnuda en la cama con un hombre. El mensaje de su pedido es: “¿Lo ves? Aunque esté en la cama con un hombre, lo que deseo es otra cosa que tú puedes traerme, no te estoy excluyendo, no estoy atrapada completamente en el círculo de pasión con este hombre”. Las dos botellas de cerveza representan (también) la díada significante elemental, como las famosas dos puertas de la sala de espera de Lacan que dos niños ven desde la ventanilla del tren en su “Instancia de la letra en el inconsciente”. Desde esta perspectiva, la réplica del hijo debe entenderse como un modo de darle a la madre la lección lacaniana elemental: “Perdón, madre, pero HAY UN SOLO SIGNIFICANTE, para el hombre solamente, no hay ningún significante binario (para la mujer); este significante ha sido *ur-verdrängt*, primordialmente reprimido”. En resumidas cuentas, ha sido sorprendida desnuda, no está cubierta por el significante... Y, ¿cuál es el mensaje fundamen-

tal del monoteísmo? No la reducción del Otro a lo Uno, sino, por el contrario, la aceptación del hecho de que el significante binario siempre-ya (desde siempre) falta. Este desequilibrio entre lo Uno y su contraparte “primordialmente reprimida” es la diferencia radical, en contraste con las grandes parejas cosmológicas (el *yin* y el *yang*, etcétera) que sólo pueden emerger dentro del horizonte de lo Uno indiferenciado (*tao*, etcétera). Y hasta los intentos de introducir una dualidad equilibrada en las esferas menores del consumo, como los sobrecitos azules y rojos de edulcorante artificial que se sirven en las mesas de los cafés, ¿no son otros tantos desesperados intentos de ofrecer un par de significantes simétricos para la diferencia sexual (los sobrecitos azules “masculinos” *versus* los sobrecitos rojos “femeninos”)? Lo importante no es que la diferencia sexual sea el significado último de ese tipo de pares, sino que la proliferación de ese tipo de pares muestra en realidad un intento de suplir la FALTA de la pareja significativa binaria fundadora que representaría directamente la diferencia sexual.

Además, la violencia excluyente de los llamados monoteístas ¿no será secretamente politeísta? El odio fanático a los que creen en un dios diferente ¿no es un testimonio de que el monoteísta secretamente cree que no está luchando contra simples creyentes en un dios falso, sino que su lucha es una lucha entre diferentes dioses, la lucha de su dios contra “dioses falsos” que sin embargo EXISTEN como dioses? Semejante monoteísmo es efectivamente excluyente: debe excluir a los demás dioses. Es por ello que los verdaderos monoteístas son tolerantes: para ellos, los otros no son objeto de odio, sino gente simple que, aunque no está iluminada por la creencia verdadera, debería sin embargo ser respetada, puesto que no es inherentemente mala.

En consecuencia, el objetivo en el que debería uno concentrarse es la ideología misma que luego se propone como una solución potencial, digamos, la espiritualidad oriental (el budismo) con su enfoque más “amable”, más equilibrado,

holístico y ecológico (por ejemplo, todos los relatos sobre el cuidado que ponen los budistas tibetanos al excavar la tierra antes de construir los cimientos de una casa para no matar ningún gusano). Y no se trata sólo de que el budismo occidental –ese fenómeno pop-cultural que predica la distancia interior y la indiferencia respecto del ritmo frenético de la competencia de mercado– sea, como suele sostenerse, la manera más eficiente que tenemos de participar plenamente en la dinámica capitalista sin perder por ello la apariencia de salud mental, en suma, la ideología paradigmática del capitalismo tardío. Además deberíamos agregar que ya no es posible oponer este budismo occidental a su “auténtica” versión oriental. El caso del Japón nos ofrece una prueba concluyente. No sólo porque hoy se dé entre los principales dirigentes japoneses el ampliamente difundido fenómeno del “zen corporativo”, sino porque además, en los últimos 150 años, la veloz industrialización y la permanente militarización del Japón, caracterizada por la ética de la disciplina y el sacrificio, fueron apoyadas por la mayor parte de los pensadores zen. ¿Quién sabe hoy, por ejemplo, que D. T. Suzuki mismo, el mayor gurú del zen en los Estados Unidos de la década de 1960, respaldó en su juventud, en el Japón de la década de 1930, el espíritu de estricta disciplina y expansión militarista?¹³ Y no hay aquí ninguna contradicción ni una perversión manipuladora de la auténtica disposición interior compasiva que es la actitud de total inmersión en el “ahora” desinteresado de la Iluminación instantánea, en la cual se pierde toda distancia reflexiva y “soy lo que hago”, como dijo C. S. Lewis, es decir, en la cual la disciplina absoluta coincide con la espontaneidad total y legitima la subordinación de cada individuo a la maquinaria social militarista.

13. Véase Brian A. Victoria, *Zen at War*, Nueva York, Weatherhill, 1998.

Aquí podemos ver hasta qué punto estaba errado Aldous Huxley cuando en *Eminencia gris* censura el foco puesto por el cristianismo en el sufrimiento de Cristo por considerar que esa orientación luego fue mal empleada, de manera socialmente destructiva (por ejemplo, en las Cruzadas) y le opone el benévolo retiro del budismo.

El aspecto principal de esta cuestión es la manera en que el zen militarista justifica el acto de matar de dos maneras que en última instancia son inconsistentes. En primer lugar, está la narrativa teleológica corriente, aceptable también para las religiones occidentales: “Aun cuando Buda haya prohibido quitar la vida, también enseñó que hasta que todos los seres sensibles no estuvieran unidos a través del ejercicio de la compasión infinita, nunca habría paz. Por consiguiente, como medio de armonizar esas dos cosas que son incompatibles, matar y hacer la guerra son acciones necesarias”.¹⁴ Por lo tanto, lo que alza la espada es la fuerza misma de la compasión: un verdadero guerrero mata por amor, como los padres que les pegan a sus hijos por amor, para educarlos y hacerlos felices en el largo plazo. Esto nos conduce a la noción de una “guerra compasiva” que da vida tanto a uno mismo como al enemigo; en ella, la espada que mata es la espada que da vida. (Así fue como percibió y justificó el ejército japonés su despiadado saqueo a Corea y a China en la década de 1930.)

Por supuesto, todas las cosas son, en última instancia, nada, una insustancial Nada; no obstante, no deberíamos confundir este mundo trascendente de amorfia (*mukei*) con el mundo temporal de la forma (*yukei*), pues eso nos impediría reconocer la unidad subyacente de ambos. Allí estriba el error del socialismo: quería realizar directamente en la realidad temporal la unidad subyacente (“la igualdad del mal”), causando así la destrucción social. Esta solución puede sonar parecida a la crítica que le hace Hegel al terror revolucionario en su

14. Shaku Soen, citado por Victoria, ob. cit., pág. 29.

Fenomenología del Espíritu y hasta la fórmula propuesta por algunos budistas zen (“la identidad de la diferenciación y la igualdad”)¹⁵ no hace más que recordarnos la famosa afirmación especulativa de la “identidad de la identidad y la diferencia”. Sin embargo, aquí la diferencia es clara: Hegel no tiene nada que ver con semejante visión pseudohegeliana (adoptada por algunos hegelianos conservadores como Bradley y McTaggart) de la sociedad entendida como un armonioso Todo orgánico, dentro del cual cada miembro afirma su “igualdad” con los demás cumpliendo su deber particular, ocupando su lugar particular y contribuyendo así a la armonía del Todo. Para Hegel, por el contrario, el “mundo trascendente de amorfia” (es decir: lo Absoluto) está en guerra CON-SIGO MISMO, lo cual significa que la amorfia (auto)destructora (la negatividad absoluta, relacionada consigo misma) debe PRESENTARSE COMO TAL en el ámbito de la realidad finita: lo esencial de la noción del terror revolucionario de Hegel es precisamente que se trata de un momento NECESARIO en el despliegue de libertad.

No obstante, volviendo al zen, esta justificación “teleológica” (la guerra es un mal necesario que se lleva a cabo con el propósito de alcanzar un bien mayor: “la batalla se libra necesariamente como anticipación de la paz”)¹⁶ aparece acompañada por una línea de razonamiento más radical, en la cual, de manera mucho más directa, “el zen y la espada son una sola y misma cosa”.¹⁷ Este razonamiento se basa en la oposición entre la actitud reflexiva de nuestras vidas cotidianas comunes (en la que nos aferramos a la vida y tememos la muerte, nos afanamos por abtener placeres y ganancias egoístas, vacilamos y pensamos, en lugar de actuar directamente) y la posición iluminada en la cual la diferencia entre la vida y la muerte ya no importa, en la cual recobramos la unidad

15. Victoria, ob. cit., pág. 50.

16. *Ibíd.*, pág. 113.

17. *Ibíd.*, pág. 100.

desinteresada original y *somos* directamente nuestro acto. Tomando un atajo único, los maestros militaristas zen interpretan el mensaje zen básico (la liberación consiste en dejar atrás el Sí mismo e inmediatamente unirse a la Nada primordial) como un mensaje idéntico al de la estricta fidelidad militar: acatar inmediatamente las órdenes y cumplir con el deber propio sin tomar en consideración el Sí mismo y sus intereses. El cliché antimilitarista tan difundido, según el cual se entrena a los soldados para que alcancen un estado de estúpida subordinación y acaten las órdenes como títeres ciegos, coincide acá plenamente con la Iluminación zen. Ishihara Shummyo establece su posición sobre esta cuestión en términos casi althusserianos de interpelación directa, no reflexiva:

El zen es sumamente preciso en cuanto a la necesidad de no detener el fluir de la mente. En cuanto se golpea el pedernal, la chispa salta. Ni siquiera hay un lapso infinitesimal de tiempo entre estos dos eventos. Si la orden es “a la derecha”, uno simplemente gira a la derecha, tan prontamente como un relámpago [...] si uno oye que pronuncian su nombre, por ejemplo, “Uemon”, debería sencillamente responder “Sí”, sin detenerse a considerar la razón por la cual ha sido llamado. [...] Creo que si uno es convocado a morir, no debería sentirse ni siquiera mínimamente agitado.¹⁸

En cuanto la subjetividad como tal es histórica, en la medida en que emerge a través del cuestionamiento de la interpelación que hace el Otro, aquí nos encontramos ante la perfecta descripción de una desubjetivización perversa: el sujeto renuncia a su escisión constitutiva postulándose directamente como el instrumento de la Voluntad del Otro.¹⁹ Y lo que es

18. Citado en Victoria, ob. cit., pág. 103.

19. ¿Cuándo emerge la histeria femenina? En una primera aproximación, podría parecer que ocurre cuando una mujer se siente tratada sólo como un medio, manipulada (recuérdese la idea de Dora de ser explotada por su padre, ofrecida al señor K para que su padre pueda tener a

esencial en esta versión radical es que implícitamente rechaza la totalidad de los residuos religiosos habitualmente asociados al budismo y aboga por el retorno a la versión atea original terrena de Buda mismo: como hizo notar Furakama Taigo,²⁰ no hay salvación después de la muerte, no hay vida después de la vida, no hay espíritus ni divinidades que nos asistan, no hay reencarnación, lo único que tenemos es esta vida que es directamente idéntica a la muerte. Dentro de este esquema, el guerrero ya no obra como una persona, está completamente desubjetivizado o, como dijo el mismo D. T. Suzuki: “No es realmente él, sino su espada quien provoca la muerte. Él no tiene ningún deseo de hacerle daño a nadie, pero el enemigo aparece y se convierte en víctima. Es como si la espada cumpliera automáticamente su función de justicia, que es la función de la misericordia”.²¹ Esta descripción del acto de matar, ¿no nos ofrece la razón última de la actitud fenomenológica que, en lugar de intervenir en la realidad, deja que las cosas se presenten tal cual son? La espada misma es la que mata, el enemigo mismo es el que sencillamente aparece y se convierte en víctima. Yo participo sin hacer nada, quedo reducido al papel del observador pasivo de mis propios actos. Hechos como éstos indican que la famosa “mirada de Buda” bien puede funcionar como el soporte de la más despiadada maquinaria de matar. Del mismo modo, tal vez el hecho de que dos de los principales papeles cinematográficos de Ben Kingsley sean Gandhi y el gángster inglés excesivamente

cambio a la señora K). Pero, ¿y si el caso fuera exactamente el opuesto? ¿Y si la cuestión histórica emergiera precisamente cuando una mujer es tratada “no sólo como un medio, sino también como un fin en sí misma”, para parafrasear el imperativo categórico de Kant? Ese “plus” que tiene el fin en relación con el medio es lo que da lugar a la pregunta: “¿Qué es lo que ves en mí, qué hay en lo que soy que constituye algo más que sencillamente un medio de satisfacer algunas de tus necesidades?”.

20. Citado en Victoria, ob. cit., pág. 103.

21. Citado en Victoria, ob. cit., pág. 110.

agresivo de *Sexy Beast* atestigüe una afinidad más profunda: ¿y si el segundo personaje fuera la realización plena de los potenciales ocultos en el primero? La paradójica conclusión pascaliana de esta versión radicalmente atea del zen es que, puesto que no hay ninguna sustancia inherente a la religión, la esencia de la fe es el apropiado decoro, la obediencia al rito como tal.²² ¿Cuál es, pues, la diferencia entre esta legitimación “zen guerrera” de la violencia y la larga tradición occidental, desde Cristo al Che Guevara, que también ensalza la violencia como una “obra de amor”, como en las famosas líneas del diario del Che Guevara?

Permítaseme decir, aun corriendo el riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario auténtico obra movido por intensos sentimientos de amor. Es imposible concebir a un verdadero revolucionario sin esta cualidad. Tal vez por esa razón, uno de los grandes dramas de un líder reside en que debe combinar un espíritu apasionado con una mente fría y tomar frías decisiones sin que se le mueva un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia [...] no pueden descender, a través de pequeñas dosis de afecto cotidiano, a los lugares donde los hombres corrientes ponen en práctica su amor.²³

Aunque deberíamos ser conscientes de los peligros que implica la “cristificación del Che”, que lo transforma en un ícono de la cultura radical *chic* del consumo, en un mártir dispuesto a morir por amor a la humanidad,²⁴ también deberíamos poder asumir el riesgo de aceptar este movimiento,

22. Véase Victoria, ob. cit., pág. 104.

23. Citado en John Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life*, Nueva York, Grove, 1977, págs. 636-637. [Ed. cast.: *Guevara, una vida revolucionaria*, Barcelona, Emecé, 1997.]

24. Véanse las dos famosas imágenes –la foto de un Che con aspecto de Cristo tomada en La Habana en 1963 y el Che *kitsch* con una corona de espinas del controvertido aviso publicado por la Iglesia Anglicana de Inglaterra– reproducidas en las págs. 12 y 13 de libro de Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution*, Oxford, Rowman

radicalizarlo en una “cheización” de Cristo mismo, de ese Cristo cuyas “escandalosas” palabras, del Evangelio según Lucas (“Si alguno de los que me siguen no aborrece a su padre y a su madre y a la mujer y a los hijos y a los hermanos y hermanas y aun a su vida misma, no puede ser mi discípulo”, 14, 26) apuntan exactamente en la misma dirección que la famosa cita del Che: “Puedes tener que ser duro, pero no pierdas tu ternura. Puedes tener que cortar las flores, pero eso no detendrá la primavera”.²⁵ Entonces, si los actos de violencia revolucionaria cometidos por Lenin fueron “obras de amor”, en el más estricto sentido kierkegaardiano de la expresión, ¿en qué consiste la diferencia con el zen guerrero? Sólo hay una respuesta coherente: no se trata de que, a diferencia de las agresiones militares japonesas, la violencia revolucionaria “realmente” apunte a establecer una armonía no violenta; por el contrario, la auténtica liberación revolucionaria está identificada mucho más directamente con la violencia; lo que libera es la violencia como tal (el gesto violento de descartar, de establecer una diferencia, de trazar una línea de separación). La libertad no es un estado bienaventurado neutral de armonía y equilibrio, sino que es el acto violento mismo que perturba ese equilibrio.²⁶

Con todo, es demasiado simplista decir que esta versión militarista del zen es una perversión del verdadero mensaje zen, como ver en ella la ominosa “verdad” del zen: la verdad

& Littlefield Publishers, 2000. [Ed. cast.: *Che Guevara, Paulo Freire y la pedagogía de la revolución*, México, Siglo XXI, 2001.]

25. Citado en McLaren, ob. cit., pág. 27.

26. Recuérdese aquí la observación hecha por Fred Jameson (en una conversación privada) de que, en un proceso revolucionario, la violencia desempeña una función análoga a la de la riqueza en la legitimación protestante del capitalismo: aunque no tiene ningún valor intrínseco (y en consecuencia no debería convertírsela en objeto de fetichismo ni celebrársela por sí misma), sirve como una señal de nuestro esfuerzo revolucionario. Cuando el enemigo se resiste y nos compromete en un conflicto violento, ello significa que realmente lo herimos en sus fibras más íntimas.

es mucho más insoportable. ¿Y si, en su médula misma, el zen fuera ambiguo o, más precisamente, por completo INDIFERENTE a esta alternativa? ¿Y si –pensamiento horrible– la técnica de meditación zen en última instancia no fuera más que una TÉCNICA espiritual, un INSTRUMENTO neutro desde el punto de vista ético al que pueden dársele diferentes usos sociopolíticos, desde los más pacíficos hasta los más destructivos? (En este sentido, Suzuki estaba en lo cierto al afirmar que el budismo zen puede combinarse con cualquier filosofía o con cualquier política, desde el anarquismo hasta el fascismo.)²⁷ De modo que la respuesta a la tortuosa pregunta “¿Qué aspectos de la tradición budista condujeron a una deformación tan monstruosa?” es: EXACTAMENTE LOS MISMOS que ponen el acento en la compasión apasionada y en la paz interior. No resulta sorprendente pues que, cuando Ichikawa Hakugen, el budista japonés que elaboró la autocrítica más severa después de la fulminante derrota del Japón en 1945, al enumerar las doce características de la tradición budista que prepararon el terreno para la legitimación del militarismo agresivo, haya tenido que incluir los principios básicos del budismo mismo: la doctrina budista del cosurgimiento dependiente o la causalidad que considera que todo fenómeno está en un constante fluir y la doctrina de la ausencia del sí mismo, relacionada con aquella; la falta de un dogma firme y un dios personal; el énfasis puesto en la paz interior antes que en la justicia...²⁸ Veamos cómo, siguiendo una línea similar, en *Bhagavad Gita*, el dios Krishna le responde a Arjuna, el rey guerrero que vacila antes de lanzarse a la batalla, horrorizado por el sufrimiento que habrá de causar su ataque; es una respuesta que merece ser citada textualmente:

Ni el que piensa que es el asesino y ni el que piensa que será asesinado saben nada. El sí mismo no mata ni muere. No nació

27. Véase Victoria, ob. cit., pág. 132.

28. Véase Victoria, ob. cit., págs. 171-174.

ni morirá nunca y aunque haya existido, ya no existe. No nacido, sempiterno, invariable y primitivo, el sí mismo no muere cuando el cuerpo es asesinado.

Oh, hijo de Pritha, ¿cómo puede ese hombre que sabe que el sí mismo es indestructible, perdurable, no nacido e inextinguible, cómo y a quién puede matar, a quién puede causarle la muerte? Como un hombre que se quita sus viejas prendas y se pone otras nuevas, el sí mismo encarnado, se quita los cuerpos viejos y se traslada a otros nuevos. Las armas no separan el sí mismo en secciones; el fuego no lo quema; las aguas no lo mojan; no necesita que se lo seque. No es divisible, no es combustible; no se moja ni debe secarse. Es perdurable, penetra en todas partes, es estable, firme y eterno. Se dice que es imperceptible, que es inconcebible, que es invariable. [...] Por lo tanto, no deberías lamentar la muerte de ningún ser.

Teniendo en cuenta únicamente tu propio deber, tampoco deberías vacilar, pues para un Kshatriya no hay nada mejor que una batalla justa. [...] Si resultas muerto, obtendrás el cielo; si sales victorioso, gozarás de la tierra. Por consiguiente, levántate, oh, hijo de Kunti, dispuesto a dar batalla. Considerando semejantes el placer y el dolor, la ganancia o la pérdida, la victoria o la derrota, prepárate pues para la batalla y así no incurrirás en pecado.²⁹

Una vez más, la conclusión es clara: si la realidad externa es, en última instancia, sólo una apariencia efímera, eventualmente, ni siquiera los crímenes más horribles IMPORTAN. Éste es el punto capital de la doctrina de no implicación, de la acción desinteresada: actúa como si no importara, como si no fueras el agente, como si las cosas, incluyendo tus propios actos, sucedieran sólo de una manera impersonal... Aquí resulta difícil resistirse a la tentación de parafrasear ese pasaje como la justificación de la incineración de judíos en las cámaras de gas que se daban a sí mismos los ejecutores cuando los asaltaba un momento de duda: “Ni el que piensa que es el

29. *Bhagavad Gita*, traducido al inglés por W. Johnson, Oxford, Oxford University Press, 1994, págs. 44-45. [Ed. cast.: *Bhagavad Gita*, Madrid, Edaf, 1991.]

asesino y ni el que piensa que será asesinado saben nada”, pues “el sí mismo no mata ni muere”, por consiguiente, “no deberías lamentar la muerte de ningún” judío incinerado y “considerando semejantes el placer y el dolor, la ganancia o la pérdida, la victoria o la derrota”, haz lo que se te ordena hacer... No debería sorprendernos que *Bhagavad Gita* fuera el libro preferido de Heinrich Himmler: se ha informado que siempre llevaba un ejemplar en un bolsillo de su uniforme.³⁰

Lo que esto significa es que la oposición debe establecerse entre la Compasión universalmente abarcadora budista y el amor violento e intolerante cristiano. La posición budista es finalmente la de la Indiferencia, la de sofocar todas las pasiones que pugnan por establecer diferencias, mientras que el amor cristiano es una pasión violenta por introducir una Diferencia, una brecha en el orden del ser, por privilegiar y elevar algún objeto a expensas de otros. El amor es violencia no (sólo) en el sentido vulgar de un proverbio de los Balcanes que dice “Si no me pega, ¡no me quiere!”; la violencia ya es la elección del amor como tal, que arranca al objeto de su contexto y lo eleva al nivel de la Cosa. En el folclore de Montenegro, el origen del mal es una bella mujer: hace que los hombres que la rodean pierdan su equilibrio, literalmente desestabiliza el universo, a todo le da un matiz de parcialidad.³¹ Este mismo tema fue una de las constantes de la pedagogía

30. También vale la pena recordar lo que Caetano Veloso cuenta en *Verdade Tropical*, su relato autobiográfico de su encarcelamiento durante la dictadura militar brasileña: la policía militar de elite, como también muchos otros de la contracultura brasileña, había adoptado un improvisado misticismo oriental como religión no oficial, aun cuando los militares conservaban su pública adhesión al catolicismo conservador y en realidad arrestaban a muchos disidentes culpándolos de ser iconoclastas “anticatólicos”.

31. No sorprende que, hasta fines del siglo XIX, en Montenegro se practicara un extraño rito nocturno matrimonial: la noche después de la ceremonia de la boda, el hijo se metía en la cama con su madre, y cuando el muchacho se quedaba dormido, la mujer se retiraba discretamente y le

soviética desde comienzos de la década de 1920 en adelante: la sexualidad es inherentemente patológica, contamina la fría lógica equilibrada mediante un *pathos* particular; la excitación sexual es *la* perturbación asociada a la corrupción burguesa y en la Unión Soviética de la década de 1920 se realizaron numerosas investigaciones psicofisiológicas “materialistas” con el propósito de demostrar que la excitación sexual es un estado patológico...³² Semejantes arranques antifeministas están mucho más próximos a la verdad que la tolerancia aséptica de la sexualidad.

dejaba el lugar a la novia. Después de pasar el resto de la noche con la novia, el hijo debía escapar de la aldea hacia una montaña y pasar allí solo un par de días, para poder acostumbrarse a la vergüenza de estar casado.

32. Véase el capítulo 3 de Eric Naiman, *Sex in Public: The Incarnation of Early Soviet Ideology*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

2. *La emocionante aventura de la ortodoxia*

La matriz básica de Chesterton es la de la “emocionante aventura de la ortodoxia”: en un estilo propiamente leninista, el autor afirma que, lejos de ser aburrida, monótona y segura, la búsqueda de la verdadera ortodoxia es la empresa más temeraria y peligrosa (exactamente como la búsqueda de la auténtica ortodoxia marxista emprendida por Lenin: ¡cuánto menos riesgo y cuánto menos esfuerzo teórico, cuánto más oportunismo pasivo y pereza teórica hay en la fácil conclusión revisionista según la cual las cambiantes circunstancias históricas exigen algún “nuevo paradigma”!):

La gente ha caído en el tonto hábito de hablar de ortodoxia como de algo pesado, monótono y seguro. Nunca hubo algo tan peligroso ni tan emocionante como la ortodoxia.¹

Pensemos en el callejón sin salida en que se encuentran hoy la sexualidad o el arte: ¿hay algo más insípido, oportunista y estéril que sucumbir al mandato del superyó de inventar incesantemente nuevas transgresiones y provocaciones artísticas (el actor que se masturba en el escenario o que se corta

1. Chesterton, *Orthodoxy*, ob. cit., pág. 107.

en un acto masoquista, el escultor que exhibe cadáveres de animales en putrefacción o excrementos humanos), o al mandato paralelo de comprometerse en formas de sexualidad cada vez más “arriesgadas”... Uno no puede sino admirar la coherencia de Chesterton, quien exhibe la misma matriz conceptual –la de afirmar el carácter auténticamente subversivo y hasta revolucionario de la ortodoxia– incluso en su famosa “A defense of detective stories” en la que hace notar hasta qué punto esas historias

[...] de algún modo mantienen presente en nuestro espíritu el hecho de que la civilización misma es el más sensacional de los descarríos y la más romántica de las rebeliones. Cuando en una novela policial el investigador está allí solo, con una actitud de algún modo fatua y temeraria, entre los puños y los cuchillos que se le lanzan en la cocina de un ladrón, la escena ciertamente sirve para hacernos recordar que la figura poética y original es la acción de la justicia social, mientras que los asaltantes y delincuentes son meramente plácidos y viejos conservadores cósmicos, felices en la respetabilidad inmemorial de los monos y los lobos. La novela policial [...] se basa en el hecho de que la moralidad es la más oscura y osada de las conspiraciones.²

No es difícil reconocer aquí la matriz elemental del proceso dialéctico hegeliano: la oposición externa (entre la Ley y su transgresión criminal) se transforma en la oposición, interior a la transgresión misma, entre transgresiones particulares y la transgresión absoluta que se presenta como su opuesto, como la Ley universal.³ De modo que uno puede

2. Gilbert Keith Chesterton, “A defense of detective stories”, en H. Haycraft (comp.), *The Art of the Mystery Story*, Nueva York, The Universal Library, 1946, pág. 6.

3. ¿Qué es la famosa (infame) tríada hegeliana? Tres amigos toman un trago en un bar; el primero dice: “Hoy me pasó algo horrible. En la agencia de viajes quise decir: ‘¡Un billete a Pittsburgh!’ y dije ‘Un pillete a Bittsburgh!’”. El segundo replica: “¡Ah, eso no es nada! Durante el desayuno

efectivamente sostener que la cuerda subversiva de la obra de Chesterton está presente en la interminable variación de la misma y única matriz de la inversión autonegadora paradójica hegeliana: el mismo Chesterton caracteriza irónicamente su obra como la variación de un “único chiste pesado”.⁴ ¿Y si en nuestro mundo posmoderno de transgresión decretada, en el cual el compromiso marital se percibe como una actitud ridículamente anticuada, aquellos que se adhieren a tal compromiso fueran los verdaderos subversivos? ¿Y si hoy el matrimonio heterosexual fuera la “más oscura y osada de todas las transgresiones”? Ésta es exactamente la premisa que subyace en *Design for Living* [*Una mujer para dos*] (1933, basada en la obra de teatro de Noel Coward) de Ernst Lubitsch: una mujer lleva una vida tranquila y satisfactoria con dos hombres; como un experimento peligroso, intenta el matrimonio con uno solo, pero el intento fracasa desastrosamente y ella retorna a la seguridad de vivir con dos hombres.

En las últimas páginas de *Ortodoxia*, Chesterton despliega la paradoja fundamental hegeliana de los críticos pseudorrevolucionarios de la religión: comienzan por denunciar la religión como la fuerza de opresión que amenaza la libertad; sin embargo, al combatir la religión, se sienten impelidos a renegar de la libertad misma y así terminan sacrificando precisamente lo que querían defender: la víctima última del repudio ateo, teórico y práctico, de la religión no es la religión (que, imperturbable, continúa viviendo) sino que es la libertad misma, supuestamente amenazada por aquella: el universo

quise decirle a mi mujer: ‘¿Puedes pasarme el azúcar, querida?’ Y lo que dije fue: ‘¡Maldita bruja, arruinaste completamente mi vida!’. El tercer amigo interviene: “Esperen a oír lo que me pasó a mí. Después de reunir coraje durante toda la noche, decidí decirle a mi mujer durante el desayuno exactamente lo que tú le dijiste a la tuya y terminé diciéndole: ‘¿Puedes pasarme el azúcar, querida?’”.

4. Chesterton, *Orthodoxy*, ob. cit., pág. 15.

radical ateo, carente de referencia religiosa, es el universo gris del terror y la tiranía igualitarios:

Los hombres que comienzan por combatir a la Iglesia en nombre de la libertad y la humanidad terminan renegando de la libertad y la humanidad si eso les permite combatir a la Iglesia. [...] Conozco un hombre que pone tal pasión en probar que no tendrá una existencia personal después de la muerte que termina por caer en la posición de no tener ninguna existencia personal ahora. [...] Conocí personas que demostraban que no podía existir el juicio divino mostrando que no puede haber ningún juicio humano. [...] No admiramos, apenas disculpamos, al fanático que destruye este mundo por amor al otro. Pero, ¿qué deberíamos decir del fanático que destruye este mundo por odio al otro? Sacrifica la existencia misma de la humanidad a la no existencia de Dios. Ofrenda sus víctimas, no al altar, sino meramente a afirmar la inutilidad del altar y el vacío del trono. [...] Con sus dudas orientales acerca de la personalidad, no nos dan la certeza de que no tendremos una vida personal en el más allá; sólo nos aseguran que no tendremos una vida muy divertida o completa aquí. [...] Los secularistas no destruyeron las cosas divinas, pero si les sirve de alivio, destruyeron en cambio las cosas seculares.⁵

Lo primero que deberíamos agregar hoy a esta perspectiva es que lo mismo ocurre con los defensores de la religión a ultranza: muchos defensores fanáticos de la religión comenzaron por atacar ferozmente la cultura secular contemporánea y terminaron renegando de la religión misma (quedándose sin ninguna experiencia religiosa significativa). ¿O acaso los guerreros liberales que, de una manera estrictamente homóloga, están tan ansiosos por combatir el fundamentalismo antidemocrático, no terminan por dejar de lado la libertad y la democracia mismas con el único objetivo de combatir el terror? Tienen tal pasión por probar que el fundamentalismo no cristiano es la principal amenaza a la libertad que están

5. Ídem, págs. 146-147.

dispuestos a caer en la posición de obligarnos a limitar nuestra propia libertad, aquí y ahora, en nuestras sociedades supuestamente cristianas. Si los terroristas están dispuestos a destruir este mundo por amor al otro, nuestros guerreros contra el terror están dispuestos a destruir su propio mundo democrático por odio al otro musulmán. Jonathan Alter y Alan Dershowitz aman tanto la dignidad humana que están dispuestos a legalizar la tortura –la degradación última de la dignidad humana– para defenderla...

Cuando Alan Dershowitz⁶ no sólo condena lo que percibe como cierta renuencia de la comunidad internacional a oponerse al terrorismo, sino que además nos incita a “concebir lo inconcebible”, como legalizar la tortura, esto es, cambiar las leyes de modo tal que, en situaciones excepcionales, los tribunales tengan derecho a decretar “órdenes de tortura”, su argumentación no es tan fácil de refutar como parecería serlo a simple vista. En primer lugar, la tortura ¿es inconcebible? ¿No se la aplica y se la ha aplicado acaso en todas partes y en todos los tiempos? En segundo lugar, si uno sigue la línea de argumentación utilitaria de Dershowitz, ¿no podría respaldar también la legitimidad del terror mismo? Del mismo modo que uno debería torturar a un terrorista para obtener datos cuyo conocimiento podría impedir la muerte de mucha más gente inocente, ¿por qué no condonamos por completo las acciones de los terroristas, al menos llevadas a cabo contra el personal militar y policial que libra una guerra injusta de ocupación, si esto puede impedir que la violencia siga creciendo en una escala mucho más amplia? Aquí también tenemos un buen ejemplo de la oposición hegeliana de en-sí-mismo y para-sí-mismo: “para-sí mismo”, respecto de sus propósitos explícitos –Dershowitz, por supuesto, está atacando ferozmente al terrorismo–; sin embargo, “en-sí-mismo

6. Alan Dershowitz, *Why Terrorism Works*, New Haven, Yale University Press, 2002.

o para nosotros”, sucumbe al señuelo terrorista puesto que su argumentación contra el terrorismo está respaldando la premisa básica del terrorismo.

De modo más general, ¿no cabe decir lo mismo del desdén posmoderno por las grandes causas ideológicas, de la noción según la cual, en nuestra era postideológica, en lugar de tratar de cambiar el mundo, deberíamos reinventarnos a nosotros mismos, reinventar todo nuestro universo, embarcándonos en nuevas formas (sexuales, espirituales, estéticas...) de prácticas subjetivas? Como dice Hanif Kureishi en una entrevista referente a su obra *Intimidación*: “Hace veinte años tratar de hacer la revolución y cambiar la sociedad era hacer política, mientras que hoy la política ha descendido a dos cuerpos que hacen el amor en un sótano y pueden recrear el mundo entero”. Cuando uno oye declaraciones como ésta, no puede sino recordar la vieja lección de la teoría crítica: cuando tratamos de preservar la auténtica esfera íntima de la privacidad contra la embestida del intercambio público “alienado” instrumental/objetivizado, la privacidad misma se transforma en una esfera “mercantilizada” totalmente objetivizada. Retirarse a la privacidad hoy significa adoptar fórmulas de autenticidad privada propagadas por la industria cultural reciente, desde tomar lecciones de iluminación espiritual y seguir las últimas modas culturales o de otra índole hasta salir a correr o ir al gimnasio. La verdad última del retiro al ámbito privado son las confesiones públicas de los secretos más íntimos en programas de televisión. Contra este tipo de privacidad, deberíamos señalar que, hoy, la única manera de romper con las limitaciones de una mercantilización “alienada” es inventar una nueva colectividad. Hoy adquiere más actualidad que nunca la lección de las novelas de Marguerite Duras: la manera —la *única* manera— de tener una relación (sexual) *personal* intensa y satisfactoria es que los dos miembros de la pareja, en lugar de mirarse recíprocamente a los ojos, olvidándose del mundo que los rodea, se tomen de las manos y miren juntos hacia

fuera, a un tercer punto (la causa por la cual los dos luchan, con la cual los dos están comprometidos).

El resultado último de la subjetivización globalizada no es que desaparezca la “realidad objetiva”, sino que desaparezca nuestra subjetividad misma, que se transforme en un insignificante capricho, mientras la realidad social continúa su marcha. Aquí uno se siente tentado a parafrasear la famosa respuesta del interrogador a Winston Smith, quien duda de la existencia del Gran Hermano (“¡Usted es quien no existe!”): la respuesta adecuada a la duda posmoderna acerca de la existencia del gran Otro ideológico es que el sujeto mismo es quien no existe...

No debe asombrarnos pues que en nuestra era, cuya postura básica aparece claramente condensada en el título de un reciente *best-seller* de Phillip McGraw, *Self Matters*, que nos enseña cómo “crear la propia vida desde adentro hacia fuera”, encuentre su complemento lógico en libros titulados, por ejemplo, *Cómo desaparecer por completo*, manuales sobre cómo borrar toda huella de la propia existencia anterior y “reinventarse” por entero.⁷ Aquí es donde conviene trazar una línea divisoria entre el zen propiamente dicho y su versión occidental: la grandeza propia del zen consiste en que no puede reducirse a un “viaje interior” al “verdadero sí-mismo”. La meditación zen apunta, muy por el contrario, a una total anulación del sí-mismo, a la aceptación de que no existe ningún sí-mismo, ninguna “verdad interior” por descubrir. Lo que el budismo occidental no está dispuesto a aceptar es,

7. Véase Doug Richmond, *How to Disappear Completely and Never be Found*, A Citadel Press Book, Secausus, 1999. Este volumen pertenece a la serie de manuales sobre cómo lograr algo, que efectivamente constituyen un interesante doble obsceno de los manuales “oficiales” como los de Dale Carnegie: libros que directamente apelan a nuestros deseos públicamente inaceptables. Otros títulos de la serie son: *Cheaters Always Prosper*, *Advanced Backstabbing and Mudslinging Techniques*, *Revenge Tactics*, *Spying on Your Spouse*, etcétera.

pues, que la víctima última del “viaje hacia el sí-mismo” es precisamente ese sí-mismo. Y, de manera más amplia, ¿no es acaso ésta la misma lección de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer? La víctima última del positivismo no son las nociones metafísicas confusas, sino que son los hechos mismos; la búsqueda radical de la secularización, volcarnos a nuestra vida terrenal, transforma esa vida misma en un proceso anémico “abstracto”, y donde mejor puede advertirse esta paradójica inversión es en la obra de Sade, donde la afirmación desenfrenada de la sexualidad, desprovista de los últimos vestigios de trascendencia espiritual, transforma la sexualidad misma en un ejercicio mecánico carente de la auténtica pasión sensual. ¿Y no es claramente discernible una inversión similar en el punto muerto en que se encuentran los Últimos Hombres de hoy, individuos “posmodernos” que repudian los objetivos “elevados” por considerarlos terroristas y dedican sus vidas a una supervivencia colmada de placeres cada vez más refinados y más artificialmente excitados?

En psicoanálisis, el caso supremo de esta inversión probablemente sea el surgimiento del llamado “carácter anal”: lo que comienza cuando el niño pequeño se niega a evacuar las heces cuando se le pide que lo haga y prefiere conservarlas pues no desea que se lo prive del goce adicional de hacerlo cuándo y cómo quiera, termina en la figura adulta del avaro, un sujeto que dedica su vida a acaparar su tesoro y paga el precio de una renuncia mucho más profunda: no se permite ningún consumo, no se dispensa ningún placer, todo debe estar al servicio de la acumulación de sus tesoros...

La paradoja consiste en que, cuando el niño pequeño rechaza la “castración” (ceder el objeto separable privilegiado), comienza a recorrer el camino que terminará en su total castración en la esfera de lo real; es decir, su rechazo a ceder el objeto excedente lo condenará a la imposibilidad de disfrutar de cualquier otro objeto. En otras palabras, su repudio de la demanda del Otro parental real (evacuar sus heces apropiadamente en el baño) tendrá por resultado el sometimiento

a otro superyó internalizado mucho más cruel que dominará por completo su consumo. Y eso nos lleva al principio del gozo condicional de Chesterton: mediante el rechazo de la excepción fundadora (ceder el objeto excedente), el avaro queda privado de TODOS los objetos.

Quizás la última versión de esta paradójica inversión en la obra de Chesterton sea la relativa a la magia y la realidad. Para Chesterton, la realidad y la magia distan mucho de ser sencillamente opuestas: la mayor magia es la de la realidad misma, el hecho de que realmente exista semejante mundo maravillosamente rico. Y lo mismo puede decirse de la tensión dialéctica entre repetición y creatividad: deberíamos desechar la falsa idea de que la repetición significa muerte, movimiento mecánico automático y, en cambio, la vida es diversidad y giros sorprendentes. La mayor sorpresa, la mayor prueba de la creatividad divina es que lo MISMO se repita una y otra vez:

El sol se levanta cada mañana. Yo no me levanto cada mañana; pero la variación se debe, no a mi actividad, sino a mi inacción. [...] podría ser verdad que el sol se levanta regularmente porque nunca se cansa de levantarse. Su rutina podría deberse, no a falta de vitalidad, sino a un ímpetu vital. [...] Un niño patea rítmicamente su silla por exceso y no por falta de vida. Porque los niños poseen una abundante vitalidad, porque tienen un espíritu intenso y libre, por consiguiente prefieren las cosas repetidas e invariables. Siempre dicen: "Hazlo de nuevo" y el adulto vuelve a hacerlo hasta el límite de sus fuerzas. Pero tal vez Dios es lo suficientemente fuerte para regocijarse en la monotonía. Es posible que Dios le diga todas las mañanas al sol: "Hazlo de nuevo".⁸

Esto es lo que Hegel llama la coincidencia dialéctica de los opuestos: la monotonía es la idiosincrasia más elevada; la repetición demanda el máximo esfuerzo creativo... El razo-

8. Chesterton, ob. cit., págs. 65-66.

namiento de Chesterton, ¿no nos está dando la clave del extraño rito azteca en el cual se ofrecían sacrificios humanos para que el sol reapareciera cada día? Uno llega a comprender esta actitud cuando puede advertir el infinito esfuerzo necesario para sostener una repetición interminable. Tal vez sea esencial el hecho de que, en relación con este milagro de la repetición continua, Chesterton emplee inadvertidamente el término “dioses”:⁹ esta actitud de ver la repetición, no como un ciego automatismo, sino como un milagro del esfuerzo más elevado de la voluntad, ¿no es profundamente pagana? En un nivel diferente, algunos inteligentes marxistas señalaron esta misma cuestión hace mucho tiempo: en el curso “natural” de los acontecimientos, las cosas cambian, por lo tanto, lo verdaderamente difícil de explicar no son los cambios sociales, sino, por el contrario, la estabilidad y la permanencia. Es decir, lo difícil no es explicar por qué se derrumba este o aquel orden social, sino cómo logra estabilizarse y persistir en medio del caos y el cambio generales. Por ejemplo, ¿cómo es posible que el cristianismo, la ideología hegemónica de la Edad Media, haya sobrevivido al surgimiento del capitalismo? ¿Y no podría decirse lo mismo del antisemitismo? El verdadero misterio es su persistencia a través de tantas sociedades y tantos modos de producción diferentes, pues lo encontramos en el feudalismo, en el capitalismo y en el socialismo.

Para Chesterton, la lección básica cristiana de los cuentos de hadas está contenida en lo que él llama sarcásticamente la “doctrina del Goce Condicional”: “‘Usted puede vivir en un palacio de oro y zafiro *si* no pronuncia la palabra *vaca*’; o bien, ‘Usted puede vivir felizmente con la hija del rey *si* no le muestra a la joven una cebolla’. La visión siempre depende de un veto”.¹⁰ ¿Por qué esta condición singular, aparentemente arbitraria, siempre limita el derecho universal a la feli-

9. *Ibíd.*, pág. 66.

10. *Ibíd.*, pág. 60.

cidad? La solución profundamente hegeliana de Chesterton es la siguiente: para dar “extrañeza” al derecho/ley universal, para recordarnos que el Bien universal al que logramos tener acceso es igualmente contingente, que las cosas podrían haber sido completamente al revés. “Si la Cenicienta preguntara: ‘¿Por qué tengo que abandonar el baile a las doce?’, el hada madrina podría responderle: ‘¿Por qué puedes permanecer en el baile hasta las doce?’”¹¹ La función de la limitación arbitraria es la de recordarnos que el objeto mismo, cuyo acceso está limitado, se nos da mediante un gesto milagroso, inexplicable y arbitrario de don divino y para mantener así la magia de que se nos haya permitido tener acceso a él. “Mantener a una mujer es un precio pequeño si a cambio recibo tanto como ver a una mujer. [...] Oscar Wilde decía que los crepúsculos no se valoraban lo suficiente porque no podíamos pagar por los crepúsculos. Pero Oscar Wilde se equivocaba: podemos pagar por los crepúsculos. Podemos pagarlos y el precio es no ser Oscar Wilde.”¹²

Chesterton aborda aquí la cuestión de la renuncia necesaria para alcanzar la felicidad. ¿Cuándo exactamente se puede decir que un pueblo es feliz? En un país como la Checoslovaquia de fines de la década de 1970 y de la década de 1980, el pueblo, en cierto sentido, era efectivamente feliz y allí se cumplían tres condiciones fundamentales de la felicidad. (1) El pueblo tenía sus necesidades materiales básicas satisfechas, no DEMASIADO satisfechas puesto que el excedente del consumo puede generar en sí mismo infelicidad. Es bueno sentir por un breve lapso la falta de algunas mercancías en el mercado (que no se consiga café por un par de días, luego que no haya bifés y más tarde que falten los aparatos de televisión): esos breves períodos de escasez funcionaban como excepciones que le recordaban a la gente que debería sentirse

11. *Ibíd.*, pág. 62.

12. *Ibíd.*, pág. 63.

encantada de que en general se consiguieran todas las mercancías –si algo está disponible todo el tiempo, la gente toma esa disponibilidad como un dato evidente de la vida y ya no aprecia la suerte que implica–. De modo que, por entonces, la vida marchaba de manera regular y predecible. Sin grandes esfuerzos ni grandes sacudidas, cada uno podía retirarse a su propio nicho privado. (2) Un segundo rasgo extremadamente importante es que había Otro (el partido) a quien culpar por todo lo que funcionara mal, por lo tanto uno no se sentía realmente responsable. Si había escasez temporal de alguna mercancía y aun si un clima inclemente provocaba grandes daños, la culpa era de “ellos”. (3) Y, por último, pero no por ello menos importante, había Otro Lugar (el Occidente consumista) con el cual uno podía soñar y que, a veces, hasta podía visitar: ese lugar estaba justo a la distancia conveniente, no demasiado lejos y tampoco demasiado cerca. Este frágil equilibrio fue perturbado. ¿Por qué? Precisamente por el *deseo*. El deseo fue la fuerza que impulsó al pueblo a avanzar más allá y terminó cayendo en un sistema en el cual la amplia mayoría es definitivamente *menos* feliz.

La felicidad no es pues, para decirlo en los términos de Badiou, una categoría de verdad, sino una categoría de mero Ser y, como tal, confusa, indeterminada, inconsistente (recordemos aquí la respuesta proverbial de un inmigrante alemán a los Estados Unidos que cuando se le preguntó “¿Es usted feliz?”, contestó: “*Yes, yes, I'm very happy, aber glücklich bin ich nicht*” [“Sí, sí, soy muy feliz, pero feliz no soy”]). Es una categoría PAGANA: para los paganos, el objetivo de la vida es vivir una vida feliz (la idea de vivir “felizmente para siempre” es ya una versión cristianizada del paganismo) y la experiencia religiosa o la actividad política mismas están consideradas como las formas más elevadas de felicidad (véase Aristóteles). No debe sorprendernos que el Dalai Lama mismo haya tenido tanto éxito recientemente predicando por el mundo el evangelio de la felicidad y tampoco es sorprendente que haya encontrado la mayor respuesta precisamente en los Estados

Unidos, este último imperio de (la búsqueda de) la felicidad... En suma, “la felicidad” es una categoría del principio de placer y lo que la socava es que se insista en un Más Allá del principio de placer.¹³

En el sentido estrictamente lacaniano de los términos, uno debería pues postular que la “felicidad” se basa en la incapacidad o la indisposición del sujeto para confrontar plenamente las consecuencias de su deseo: el precio de la felicidad es que el sujeto permanezca fijado a la inconsistencia de su deseo. En nuestras vidas cotidianas, deseamos (o simulamos desear) cosas que en realidad no deseamos, de modo tal que, en última instancia, lo peor que puede pasarnos es que obtengamos lo que OFICIALMENTE deseamos. La felicidad es, por lo tanto, intrínsecamente hipócrita: es la felicidad de soñar cosas que realmente no deseamos.

Cuando la izquierda actual bombardea al sistema capitalista con demandas que evidentemente ese sistema no puede cumplir (¡Pleno empleo! ¡Volver al Estado Benefactor! ¡Todos los derechos a los inmigrantes!) está jugando básicamente un juego de provocaciones histéricas, de apelar al Amo con una demanda que éste no podrá cumplir y que pondrá en evidencia su impotencia. No obstante, el problema de esta estrategia no estriba únicamente en el hecho de que el sistema no puede satisfacer esas demandas, sino también en que aquellos que las exigen no quieren REALMENTE que se cumplan. Por ejemplo, cuando los académicos “radicales” exigen derechos plenos para los inmigrantes y la apertura de las fronteras a todos ellos, ¿son conscientes de que la instrumentación directa de esa demanda inundaría, por razones obvias, los países occidentales desarrollados de millones de recién

13. No deberíamos olvidar que tanto la teoría de la inescrutable Gracia divina como el materialismo comparten su oposición con respecto a la noción de la Providencia (de un equilibrio último entre las virtudes y la felicidad, garantizado por Dios): tanto la Gracia como el materialismo dejan librada a su suerte la conexión entre la virtud y la felicidad.

llegados, lo cual provocaría una violenta pelea racista en la clase trabajadora que luego terminaría poniendo en peligro la privilegiada posición de los mismos académicos? Por supuesto que son conscientes de todo esto, pero cuentan con que sus demandas nunca sean satisfechas. En este sentido, pueden conservar hipócritamente su limpia conciencia radical mientras continúan disfrutando de su posición privilegiada. En 1994, cuando se estaba produciendo una nueva ola de inmigración a los Estados Unidos, Fidel Castro advirtió al gobierno norteamericano que, si no dejaban de incitar a los cubanos a emigrar, Cuba ya no les impediría partir; amenaza que fue cumplida efectivamente un par de días después por las autoridades cubanas, lo cual provocó una embarazosa situación para los Estados Unidos, que recibieron a miles de inmigrantes no deseados. ¿No se parece este caso al de la mujer del proverbio quien le replicó al hombre que intentaba seducirla con aires de macho: “¡Cállate o tendrás que hacer todo eso de lo que te jactas!”? En ambos casos, el gesto es el de descubrirle al otro la fanfarronada, el de contar con el hecho de que lo que el otro realmente teme es que uno satisfaga su demanda. Y ese mismo gesto, ¿no sumergiría en el pánico a nuestros académicos radicales? El viejo lema de 1968, “*Seamos realistas. Pidámos lo imposible*”, adquiere aquí una nueva significación cínica y siniestra que tal vez esté revelando su verdad: “Seamos realistas; nosotros, la izquierda académica, queremos parecer críticos, mientras gozamos plenamente de los privilegios que el sistema nos ofrece. Por lo tanto, bombardeemos al sistema con demandas imposibles: todos sabemos que esas demandas nunca serán satisfechas, de modo que podemos estar seguros de que nada va a cambiar efectivamente y que nosotros podremos conservar nuestro privilegiado *statu quo*”. Si alguien acusa a una gran corporación de delitos financieros particulares, se expone a correr riesgos que pueden llegar hasta el intento de asesinato; si uno le pide a la misma corporación que financie un proyecto de investigación sobre los vínculos existentes entre el capitalismo global y la aparición

de las identidades poscoloniales híbridas tiene la gran oportunidad de obtener cientos de miles de dólares...

Así es como los conservadores están plenamente justificados al legitimar su oposición al conocimiento radical en relación con la felicidad: el conocimiento, finalmente, nos hace infelices. Contrario a la idea de que la curiosidad es algo innato en el ser humano, de que muy profundamente todos tenemos un *Wissenstrieb*, un anhelo por saber, Jacques Lacan afirma que la actitud espontánea del ser humano es decir: "Prefiero no saber nada de eso", una resistencia fundamental a saber demasiado. Todo verdadero progreso en el campo del conocimiento sólo se consigue mediante una dolorosa batalla contra nuestras inclinaciones espontáneas. La biogenética actual, ¿no constituye la prueba más clara de esos límites a nuestra inclinación al conocimiento? Se ha conseguido aislar el gen responsable del mal de Huntington, de modo tal que todos nosotros podemos saber, precisamente, no sólo si alguien va a contraerlo, sino además cuándo va a contraerlo. El comienzo de la enfermedad depende de un error de transcripción genética: la repetición balbuceante de la "palabra" CAG en medio del gen: la edad a la que habrá de aparecer la locura depende estricta e implacablemente del número de repeticiones de CAG que se hayan dado en un lugar de ese gen (si hubo cuarenta repeticiones, la persona afectada tendrá los primeros síntomas a los cincuenta y nueve años; si hubo cuarenta y una, a los cincuenta y cuatro años, y si hubo cincuenta, a los veintisiete). Una buena vida, ejercicios físicos, los mejores remedios, una alimentación saludable, el amor y el apoyo de la familia no pueden modificar en lo más mínimo la situación: fatalismo puro, sin diluir en la variabilidad del medio. Aún no hay ninguna cura, no podemos hacer nada al respecto.¹⁴ Entonces, ¿qué deberíamos hacer cuando sabemos

14. Véase Matt Ridley, *Genome*, Nueva York, Perennial, 2000, pág. 64. [Ed. cast.: *Genoma*, Buenos Aires, Santillana, 2004.]

que podemos someternos a un test y obtener así un dato que, en caso de ser positivo, nos informaría exactamente sobre el momento en que nos volveríamos locos y el momento en que moriríamos? ¿Puede imaginarse una confrontación más clara con la contingencia sin sentido que determina nuestras vidas?

La enfermedad de Huntington nos enfrenta pues a una alternativa perturbadora: si en mi familia existen antecedentes de esta enfermedad, ¿debería leer o no el informe que me diga si (y cuándo) contraeré inexorablemente la enfermedad? ¿Cuál es la solución? Si no puedo soportar la perspectiva de saber cuándo he de morir, la solución ideal (más fantástica que realista) parecería ser la siguiente: autorizo a otra persona o a una institución en quien confíe plenamente a que me haga el test y **NO ME COMUNIQUE EL RESULTADO** para luego matarme de manera súbita e indolora mientras duermo, justo antes de que se me declare el mal... si el resultado fuera positivo. Sin embargo, el problema que presenta esta solución es que *yo sé que el otro sabe* (la verdad acerca de mi enfermedad) y esto arruina todo el asunto porque me expone a una horrorosa y punzante sospecha.

Lacan nos llamó la atención sobre la condición paradójica de ese *conocimiento sobre el conocimiento del Otro*. Recordemos la inversión final de la novela ya mencionada de Edith Wharton, *La edad de la inocencia*, en la cual el marido, quien durante muchos años mantuvo un apasionado e ilícito romance con la condesa Olenska, se entera de que su joven esposa siempre *supo* que existía aquella secreta pasión. Quizás ésta podría haber sido una forma de redimir al infortunado filme *Los puentes de Madison*: que al final de la historia, Francesca, en su lecho de muerte se enterara de que su marido, un hombre aparentemente ingenuo y pedestre, siempre había estado al tanto del breve y apasionado amorío con el fotógrafo del *National Geographic* y de la importancia que esa historia tuvo para ella y que había mantenido el silencio para no herirla. Allí estriba precisamente el enigma del conocimiento: ¿cómo

es posible que toda la economía psíquica de una situación cambie radicalmente, no cuando el héroe directamente se entera de algo (de algún secreto guardado durante mucho tiempo), sino cuando se entera de que *el otro* (a quien tomaba erradamente como ignorante) *también estuvo al tanto del secreto* desde el comienzo y sencillamente simulaba no saberlo para mantener las apariencias? ¿Hay algo más humillante que la situación del marido que, después de mantener durante mucho tiempo un romance secreto, se entera de pronto que su mujer lo supo todo el tiempo y prefirió guardar silencio por cortesía o, lo que es aún peor, por el amor que siente por él?

La solución ideal ¿es entonces la opuesta? Si sospecho que mi hijo puede tener la enfermedad, ¿lo someto al test *sin que él se entere* y luego lo mato de manera indolora justo antes de que se le declare el mal? La fantasía última de la FELICIDAD sería en este caso que existiera una institución estatal anónima que cumpliera esa tarea con todas las personas que obtuvieran el resultado positivo, sin que ellas lo supieran. Pero surge entonces otra pregunta: ¿sabemos que el otro sabe o no? Queda abierto el camino a una sociedad perfectamente totalitaria... Este atolladero tiene una única salida: ¿y si lo falso fuera la premisa subyacente, la idea de que el deber ético último es proteger al otro del dolor, mantenerlo en una ignorancia protectora? Así, cuando Habermas defiende las restricciones a las manipulaciones biogenéticas refiriéndose a la amenaza que implican a la autonomía, la libertad y la dignidad humanas,¹⁵ nos está “engañando” filosóficamente, está ocultando la verdadera razón por la cual su línea de argumentación suena convincente: a lo que realmente se está refiriendo Habermas no es ni a la autonomía ni a la libertad; se está refiriendo a la felicidad: por preservar la felicidad, el gran

15. Véase Jürgen Habermas, *Die Zukunft der Menschlichen Natur*, Fráncfort, Suhrkamp, 2001. [Ed. cast.: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.]

representante de la tradición de la Ilustración terminó colocándose del mismo lado de los defensores conservadores de la bendita ignorancia. En este mismo sentido, la doctrina cristiana, “no sólo descubrió la ley, sino además previó las excepciones”¹⁶: sólo la excepción nos permite percibir el milagro de la regla universal. Y, para Chesterton, lo mismo cabe decir de nuestra comprensión racional del universo:

Todo el secreto del misticismo consiste en que el hombre puede comprenderlo todo con ayuda de lo que no comprende. El lógico pesimista procura hacer que todo sea claro y lo consigue haciendo que todo se vuelva misterioso. El místico permite que algo sea misterioso y que todo lo demás se vuelva claro. [...] La única cosa creada que no podemos mirar es la única cosa a cuya luz miramos todo lo demás. Como el sol del mediodía, el misticismo explica todo lo demás mediante el resplandor de su propia victoriosa invisibilidad.¹⁷

El propósito de Chesterton es, pues, *salvar la razón adhiriéndose a su excepción fundadora*: sin ella, la razón degenera en un ciego escepticismo autodestructivo; en otras palabras, en el total *irracionalismo*. La concepción íntima, la convicción de Chesterton era que el irracionalismo de fines del siglo XIX fue la consecuencia necesaria del ataque racionalista contra la religión emprendido por la Ilustración:

Los credos y las cruzadas, las jerarquías y las horribles persecuciones no fueron organizados, como se dice ignorantemente, para suprimir la razón. Fueron organizados para sustentar la difícil defensa de la razón. El hombre, por un instinto ciego, sabía que las cosas alguna vez fueron salvajemente cuestionadas, con mayor razón podía cuestionarse la razón. La autoridad de los sacerdotes para absolver, la autoridad de los papas para definir la autoridad y hasta la autoridad de los inquisidores para aterro-

16. Chesterton, ob. cit., pág. 105.

17. *Ibíd.*, pág. 33.

rizar eran todas oscuras defensas erigidas alrededor de una autoridad central, más indemostrable, más supranatural que todas las demás: la autoridad del hombre para pensar. [...] A medida que desapareció la religión, desapareció también la razón.¹⁸

El problema que se presenta aquí es el siguiente: esta “doctrina del goce condicional” (o, para decirlo en lenguaje lacaniano, la lógica de la *castración simbólica*), ¿es efectivamente el horizonte último de nuestra experiencia? ¿Realmente debemos sostener una limitación trascendental de nuestra libertad para poder gozar de una medida limitada de libertad real? ¿El único modo de salvaguardar nuestra razón es admitir que en el centro mismo de esa razón hay una isla de irracionalidad? ¿Sólo podemos amar a otra persona si somos conscientes de que amamos más a Dios? Hay que admitir que Chesterton deja claramente establecida la naturaleza propiamente *perversa* de esta solución a propósito del paganismo, pues invierte por completo la errada y difundida percepción según la cual la antigua actitud pagana era la de afirmar jubilosamente la vida, mientras que el cristianismo impuso un orden sombrío de culpa y renuncia. Chesterton sostiene que, por el contrario, la posición pagana es la más profundamente melancólica: si bien predica una vida placentera, el mensaje que transmite es: “disfrútala mientras dure, porque al final siempre sobrevendrán la decadencia y la muerte”. El mensaje del cristianismo, en cambio, es el del júbilo infinito que subyace bajo la superficie engañosa de la culpa y la renuncia:

El anillo exterior del cristianismo es una guarda rígida de abnegaciones éticas y sacerdotes profesionales; pero en el interior de ese aro inhumano uno encuentra la vieja vida humana que baila como los niños y bebe vino como los hombres; pues el cristianismo es el único marco posible para la libertad pagana.¹⁹

18. *Ibíd.*, pág. 39.

19. *Ibíd.*, pág. 164.

El señor de los anillos, de Tolkien, ¿no es la prueba última de esta paradoja? Sólo un devoto cristiano podría haber imaginado semejante universo pagano magnífico y confirmar así que *el paganismo es el sueño último del cristianismo*. Ésta es la razón por la cual, en mi opinión, los críticos cristianos conservadores, que recientemente expresaron su preocupación por el modo en que libros y filmes como *El señor de los anillos* y la serie de Harry Potter socavan el cristianismo mediante su mensaje de magia pagana, se equivocan en lo esencial, es decir, en la perversa conclusión inconfesable: “¿Quiere usted gozar del sueño pagano de una vida de placer sin pagar el precio de la tristeza melancólica? ¡Elija el cristianismo!”. Podemos discernir las huellas de esta paradoja ya en la famosa figura católica del sacerdote (o la monja), entendida como la portadora última de la sabiduría sexual. Recordemos la escena probablemente más vigorosa del filme *La novicia rebelde*: cuando María escapa de la familia von Trapp y regresa al monasterio porque se siente incapaz de dominar la atracción sexual que siente por el barón von Trapp, no puede hallar la paz en ese lugar porque aún anhela el amor del barón. En una escena memorable, la Madre Superiora la convoca y le aconseja que regrese junto a la familia von Trapp e intente solucionar la relación con el barón y le transmite su mensaje en una extraña canción, “¡Escala cada montaña!”, cuya sorprendente letra dice: “¡Hazlo! ¡Corre el riesgo e intenta todo lo que tu corazón desea! No permitas que insignificantes consideraciones se interpongan en tu camino”. La misteriosa fuerza de esta escena estriba en el inesperado despliegue del espectáculo del deseo, lo cual hace que la escena resulte literalmente *embarazosa*. Precisamente la persona de la que uno espera una prédica de abstinencia y renuncia termina siendo el agente de la fidelidad al propio deseo.²⁰

20. Hace varios años, una revista irónica caracterizó acertadamente a *La novicia rebelde* como una película sobre una estúpida monja que podría

Significativamente, cuando *La novicia rebelde* se exhibió en la Yugoslavia aún socialista de fines de la década de 1960, ESTA escena –los tres minutos de esa canción– fue la única censurada (cortada). El anónimo censor socialista manifestó así el profundo sentido del poder auténticamente peligroso de la ideología católica: lejos de ser la religión del sacrificio, de la renuncia a los placeres terrenales (a diferencia de la afirmación pagana de la vida de las pasiones), el cristianismo ofrece una compleja estratagema para abandonarnos a nuestros deseos SIN TENER QUE PAGAR POR ELLOS, para disfrutar de la vida sin temer la decadencia y el extenuante dolor que nos espera al final del día. Si llevamos al extremo esta línea de pensamiento, hasta podríamos decir que allí es donde reside la función última del sacrificio de Cristo: *Puedes entregarte a tus deseos y gozar, ¡yo cargo el precio sobre mis espaldas!* De modo que hay algo de verdad en el chiste sobre cuál es la oración ideal de una joven cristiana a la Virgen María: “¡Oh, tú que concebiste sin haber pecado, déjame pecar sin tener que concebir!”. En el funcionamiento perverso del cristianismo, la religión se evoca efectivamente como una salvaguarda que nos permite gozar de la vida con impunidad.

Por supuesto, la impresión de que no tenemos que pagar el precio es engañosa: el precio que efectivamente pagamos es el deseo mismo, es decir, al sucumbir a este perverso llamamiento, negociamos nuestro deseo. Todos hemos experimentado la sensación de gran alivio cuando, después de un largo período de tensión o abstinencia, finalmente se nos permite “aflojarnos”, “entregarnos a placeres hasta ese momento prohibidos”. Ese alivio que se siente cuando uno puede por fin “hacer lo que desea” quizá sea el modelo mismo (no de realizar sino) de transigir con el propio deseo. Lo cual equivale

haber llevado una feliz vida monástica si su Madre Superiora no la hubiera invitado a su habitación para comenzar a cantarle históricamente, a los gritos, sobre la necesidad de escalar cada montaña.

a decir, para Lacan, que el carácter del deseo es inherentemente ético: “no transigir con el propio deseo”, en última instancia, es lo mismo que decir: “cumple con tu deber”. Y eso es lo que nos tienta a hacer la versión perversa del cristianismo: ¡Traiciona tu deseo, transige en lo esencial, haz lo que realmente importa y te será permitido gozar de todos los insignificantes placeres con los que has estado soñando en lo profundo de tu corazón! O, como podría decirse hoy: “Renuncia al matrimonio, hazte cura y podrás tener todos los muchachitos que desees...”. La estructura fundamental en este caso no es la del “goce condicional” (puedes tenerlo con la condición de cumplir alguna excepción/prohibición contingente “irracional”), sino que es, más bien, la del sacrificio fingido, la de simular que no se tiene el objeto de deseo, que se renuncia a él, para poder ocultarle al gran Otro que LO TENGO. Tomemos el ejemplo de *Enigma* (1981), de Jean-not Szwarc, una de las mejores variaciones sobre lo que podría considerarse la matriz básica de las novelas de espías de la guerra fría con pretensiones artísticas “a la John Le Carré”. Allí se cuenta la historia de un periodista disidente transformado en espía que emigra a Occidente y termina siendo reclutado por la CIA y enviado a Alemania Oriental para obtener un chip de computadora codificador/decodificador que permite a quien lo posea leer todas las comunicaciones que se establecen entre los cuarteles generales de la KGB y sus puestos de avanzada. Sin embargo, una serie de pequeñas señales hacen que el espía sospeche que algo no marcha bien en su misión, es decir, los alemanes del Este y los rusos se habían enterado de antemano de su llegada. ¿Qué estaba pasando? ¿Tenían los comunistas un “topo” infiltrado en las oficinas de la CIA que les había anunciado esa misión? Al final del filme nos enteramos de que la solución es mucho más ingeniosa: la CIA ya poseía el chip codificador pero, desafortunadamente, los rusos sospechaban que los norteamericanos lo habían obtenido, de modo que temporalmente habían dejado de utilizar esa red de computadoras para sus

comunicaciones secretas. El verdadero objetivo de la operación era convencer a los rusos de que la CIA no poseía el chip: mandaron un agente para obtenerlo y, al mismo tiempo, dejaron deliberadamente que los rusos se enteraran de que se estaba llevando a cabo una operación para conseguir el chip. Por supuesto, la CIA contaba con que los rusos arrestaran al agente. El resultado último debía ser entonces que, al desbaratar la misión, los rusos se convencieran de que los norteamericanos no tenían el chip y que por consiguiente era seguro utilizar ese sistema de comunicaciones. El aspecto trágico de la historia es que se espera que la misión fracase; la CIA quiere que la misión fracase, o sea, el pobre agente disidente ha sido sacrificado de antemano por el objetivo más elevado de convencer al oponente de que uno no posee su secreto. La estrategia consiste en este caso en montar una operación de búsqueda con el propósito de convencer al Otro (el enemigo) de que uno aún no posee lo que uno busca; en suma, uno finge una carencia, un deseo, para ocultarle al Otro que uno ya posee el *ágalma*, el secreto más íntimo del Otro.

Esta estructura, ¿no está de algún modo conectada con la paradoja básica de la castración simbólica como constitutiva del deseo, en la cual uno debe perder el objeto para poder recobrarlo en la escala inversa del deseo regulada por la Ley? Habitualmente se define la castración simbólica como la pérdida de algo que uno nunca poseyó, es decir, el objeto causa del deseo es un objeto que emerge a través del gesto mismo de su pérdida/renuncia. No obstante, lo que encontramos en el caso de *Enigma* es la estructura del anverso, la de fingir una pérdida, en la medida en que el Otro de la Ley simbólica le prohíba la *jouissance*, esto es, ocultar a la mirada del Otro su posesión montando el espectáculo de la búsqueda desesperada del objeto. Esto también echa nueva luz sobre el tema del sacrificio: uno no se sacrifica para obtener algo del Otro, sino para engañarlo, para convencerlo de que aún le falta algo, es decir, la *jouissance*. Es por ello que los neuróticos obsesivos experimentan repetidamente la compulsión a rea-

lizar sus ritos compulsivos de sacrificios: para negar su *jouissance* a los ojos del Otro. ¿Y no sucede algo semejante, aunque en un nivel diferente, con el llamado “sacrificio de la mujer”, con que se hace referencia a la situación en que la mujer permanece en la sombra y se sacrifica por su marido o por su familia? Ese sacrificio, ¿no es también falso en el sentido de que sirve para engañar al Otro, para convencerlo de que, a través del sacrificio, la mujer está anhelando efectiva y desesperadamente obtener algo que le falta? En este sentido preciso, el sacrificio y la castración son dos conceptos opuestos: lejos de implicar la aceptación voluntaria de la castración, el sacrificio es la manera más refinada de rechazarla, es decir, de actuar como si uno efectivamente poseyera el tesoro oculto que lo convierte en un valioso objeto de amor...

Entonces, el modo de salir de este atolladero, ¿es pasar de la doctrina del goce condicional a la doctrina del goce incondicional cuyo ejemplo es la experiencia mística? ¿Y cuál es la posición exacta que ocupa esta *jouissance* incondicional? ¿Es sólo un estado supuesto que el histérico le atribuye al Otro perverso –el “sujeto que se supone que goza”– o es un estado accesible en momentos de encuentros místicos en el plano de lo Real? La pregunta crucial aquí es la siguiente: ¿cómo se relaciona esta “doctrina del goce condicional” con la suspensión paulina de nuestro pleno compromiso con las obligaciones sociales terrenales (vive tu vida a la manera del COMO SI: “de ahora en adelante, aquellos que tienen mujer hagan como si no la tuvieran y aquellos que se lamentan hagan como si no se lamentaran y aquellos que se regocijan hagan como si no se regocijaran y aquellos que compran hagan como si no tuvieran posesiones”)? ¿Hay dos versiones del mismo principio? ¿O se trata, más bien, de dos principios OPUESTOS? En la “doctrina del goce condicional”, la Excepción (vuelve a casa a medianoche, etcétera) nos permite regocijarnos plenamente, mientras que el COMO SI paulino nos priva de la capacidad de regocijarnos plenamente al desplazar el límite externo hacia uno interno: el límite ya no se sitúa entre una

vida de regocijo y su excepción (la renuncia), sino que corre por el medio del regocijo mismo, vale decir, uno debe gozar *como si no estuviera gozando*. El límite de Chesterton es claramente perceptible, pues insiste en la necesidad de contar con normas eternas firmes y se opone ferozmente a “la falsa teoría del progreso que propugna que alteremos el test en lugar de tratar de pasarlo”.²¹ Según su estilo habitual, tratando de probar lo que sostiene, Chesterton enumera una serie de brillantes ejemplos de la inconsistencia, que se refuta a sí misma, de los modernos intelectuales críticos:

Un hombre denuncia que el matrimonio es una mentira y luego denuncia a los libertinos aristocráticos por tratarlo como una mentira. Dice que una bandera es una chuchería y luego censura a los opresores de Polonia o Irlanda porque quitan esa chuchería. El hombre de esta escuela asiste primero a una reunión política en la que se queja de que se trate a los salvajes como si fueran animales; luego, toma su sombrero y su paraguas y se dirige a una reunión científica, donde prueba que prácticamente son animales.²²

Aquí efectivamente saltamos de establecer que un ejemplo concreto no pasa el test (se trata a los salvajes como animales y no como a hombres; los aristócratas tratan al matrimonio como una mentira) a la conclusión universal de que la noción misma que nos permitía medir la falsedad de un caso particular es ya en sí misma falsa (el hombre como tal es un animal, una especie animal; el matrimonio como tal es una mentira). Al rechazar esta universalización, Chesterton implícitamente rechaza la autonegación hegeliana que también es el procedimiento fundamental de la crítica marxista de la ideología; recordemos la famosa frase de Brecht: “¿Qué es el robo a un banco comparado con la apertura de un nuevo

21. Chesterton, ob. cit., pág. 40.

22. *Ibid.*, pág. 47.

banco?” o el viejo lema “la propiedad es un robo” (o sea, el paso del robo de alguna propiedad particular a la idea de que la propiedad como tal ya es un robo). En el primer capítulo del *Manifiesto comunista* abundan las inversiones similares: por ejemplo, en lugar de la prostitución entendida como actividad opuesta al matrimonio, la idea de que el matrimonio (burgués) mismo es una forma de prostitución; en todos estos casos, Marx aplica el concepto de Hegel, que aparece expresado por primera vez en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, según el cual, cuando lo particular no se ajusta a su medida universal, habría que cambiar la medida misma: la brecha entre la noción de la normativa universal y sus casos particulares debe aparecer reflejada en esa misma noción, como su tensión y su insuficiencia inherentes. Sin embargo, la matriz básica de Chesterton, ¿no implica el mismo gesto de la universalización que se niega a sí misma? La “verdad” de la oposición entre la Ley y sus transgresiones particulares, ¿no es acaso que la Ley misma es la mayor transgresión?

Allí es precisamente donde se encuentra, no sólo el límite de Chesterton, sino, más radicalmente, el límite de la solución perversa que forma la médula misma del “cristianismo realmente existente”. Con la modernidad propiamente dicha, ya no podemos confiar en el Dogma preestablecido para sustentar nuestra libertad, en la Ley/Prohibición preestablecida para sustentar nuestra transgresión: ésta es una de las maneras de entender la tesis de Lacan que sostiene que el gran Otro ya no existe. La perversión es una estrategia doble para atacar esta no existencia: un intento (nostálgico y en última instancia profundamente conservador) de instalar la ley artificialmente, *con la angustiada esperanza de que más adelante tomaremos “seriamente” esta limitación autoimpuesta* y, de manera complementaria, un intento no menos desesperado de codificar la transgresión misma de la Ley. En la lectura perversa del cristianismo, Dios primero lanzó a la humanidad al pecado, PARA PODER crear la oportunidad de salvarla mediante el sacrificio de Cristo; en la lectura perversa de Hegel,

lo Absoluto juega a separarse primero de sí mismo, introduce una brecha de autodesconocimiento PARA PODER reconciliarse luego consigo mismo. Es por ello que los desesperados intentos neoconservadores actuales por reafirmar “los antiguos valores” también son en definitiva una estrategia perversa fallida de imponer prohibiciones que ya no pueden tomarse en serio. Más precisamente: ¿cuándo perdieron su poder las prohibiciones? La respuesta es muy clara: con Kant. No debe sorprender que Kant sea EL filósofo de la LIBERTAD: con él aparece el problema de la libertad; vale decir, con Kant, la solución corriente de Chesterton –confiar en el Obstáculo preestablecido contra el cual podemos afirmar nuestra libertad– ya no es viable, nuestra libertad se afirma como una posición autónoma: toda limitación/restricción es un obstáculo cuidadosamente AUTOIMPUESTO. Por eso, debemos estar muy atentos al leer “Kant con Sade”; la última tesis que propone Lacan²³ no es que la perversión de Sade sea la “verdad” de Kant, una postura más “radical” que la de Kant, que aborda las consecuencias que el mismo Kant no tuvo el valor de enfrentar; por el contrario, lo que dice es que la perversión sádica emerge como resultado de la concesión kantiana, de su renuncia a enfrentar las consecuencias de sus propios descubrimientos.

Lejos de ser EL seminario de Lacan, su *Ética del psicoanálisis* es, antes bien, el punto muerto en el que Lacan se acerca peligrosamente a la versión estándar de la “pasión por lo real”.²⁴ Los inesperados ecos entre este seminario y el pensamiento de Georges Bataille, EL filósofo de la pasión por lo real si los

23. Véase Jacques Lacan, “Kant avec Sade”, en *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966. [Ed. cast.: “Kant con Sade”, en *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997.]

24. Véase Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Nueva York, Routledge, 1992. [Ed. cast.: *El Seminario. Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1988.]

hubo, ¿no señala ambiguamente en esta dirección? La máxima de Lacan, “no transigir con el propio deseo” (máxima que, como conviene advertir, Lacan nunca volvió a utilizar en sus últimos trabajos), ¿no es una versión del mandato de Bataille, “pensar todo hasta un punto que haga estremecer a la gente”,²⁵ ir lo más lejos posible, hasta el punto en que lo opuesto coincide, en que el dolor infinito se transforme en el gozo de la más elevada bienaventuranza (discernible en la fotografía del chino sometido a la aterradora tortura de un lento descuartizamiento); al punto en el cual la intensidad del goce erótico se encuentra con la muerte, en el cual la santidad se superpone a la disolución extrema, en el cual Dios se revela como una bestia cruel? La simultaneidad del seminario sobre la ética del psicoanálisis de Lacan y *El erotismo*, de Bataille, ¿es algo más que una mera coincidencia? El dominio de lo Sagrado, de la “parte maldita” de Bataille, ¿no es su versión de lo que, a propósito de *Antígona*, Lacan desplegó como el dominio de *Ate* (la diosa griega que personificaba la temeridad ciega que lleva al crimen y su posterior castigo divino)? La oposición que establece Bataille entre “homogeneidad”, el orden de intercambios, y “heterogeneidad”, el orden del derroche ilimitado, ¿no apunta a la oposición lacaniana entre el orden de los intercambios simbólicos y el exceso del encuentro traumático de lo Real? “La realidad heterogénea es la de una fuerza o sacudida.”²⁶ ¿Y acaso la idea de Bataille de elevar a la mujer disoluta a la altura de Dios no nos recuerda la afirmación de Lacan según la cual Mujer es uno de los nombres de Dios? Para no hablar del término que emplea Bataille para caracterizar la experiencia de transgresión –imposible– que es el mismo que utiliza Lacan para calificar lo

25. Michel Surya, *Georges Bataille*, Londres, Verso Books, 2002, pág. 479.

26. Georges Bataille, *Vision of Excess*, Manchester, Manchester University Press, 1985, pág. 154.

Real... Esta urgencia por “ir hasta el final”, hasta la experiencia extrema de lo Imposible como el único modo de ser auténtico, es lo que convierte a Bataille en *el* filósofo de la pasión por lo real; no ha de sorprendernos pues que estuviera obsesionado con el comunismo y el fascismo, esos dos excesos de la vida contra la democracia, que era “un mundo de apariencias y de viejos que estaban perdiendo los dientes”.²⁷

Bataille advertía plenamente hasta qué punto esa “pasión transgresora de lo Real” *se basa en la prohibición* y es por ello que se oponía explícitamente a la “revolución sexual”, al incremento de la permisividad sexual que había comenzado en sus últimos años: “En mi opinión, el desorden sexual es una maldición. En este sentido y a pesar de las apariencias, me opongo a la tendencia que hoy parece extenderlo por todas partes. No me cuento entre quienes consideran que el desprecio de las prohibiciones sexuales es una solución. Hasta creo que el potencial humano depende de estas prohibiciones: no podemos imaginar este potencial sin esas interdicciones”.²⁸ Bataille llevó pues hasta su clímax la interdependencia dialéctica entre la ley y su transgresión. “El sistema es necesario y también lo es el exceso”, como le gustaba repetir. “A menudo el criminal mismo desea la muerte como la respuesta al crimen, para finalmente poder impartir la sanción, sin la cual el crimen sería *posible*, en lugar de ser *lo que es*, lo que el criminal quería.”²⁹ Y ésta fue también la razón última por la que se opuso al comunismo: estaba a favor del exceso del comunismo, pero temía que el espíritu revolucionario del derroche excesivo se incorporara después en el nuevo orden, aún más “homogéneo” que el orden capitalista: “La idea de una revolución es embriagadora, pero ¿qué pasa después? El

27. Surya, ob. cit., pág. 176.

28. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1971-1988, vol. III, pág. 512.

29. Georges Bataille, ob. cit., vol. XII, pág. 296.

mundo se rehará y se las arreglará para que lo que hoy nos oprime adquiera mañana alguna otra forma”.³⁰

Ésta quizás sea la razón por la cual Bataille es estrictamente PREMODERNO: adhiere indisolublemente a esta dialéctica de la ley y su transgresión, de la ley prohibitiva entendida como generadora del deseo transgresor, y esto lo obliga a sacar la conclusión debilitadoramente perversa de que uno debe instalar prohibiciones para poder gozar luego de su violación, una paradoja pragmática claramente impracticable. (E, incidentalmente, esta dialéctica, ¿no fue ya plenamente explorada por Pablo en su epístola a los romanos, en el famoso pasaje sobre la relación entre la Ley y el pecado, sobre cómo la Ley engendra el pecado, es decir, el deseo de transgredirla?)

Lo que Bataille no llega a percibir son sencillamente las consecuencias de la revolución filosófica kantiana: el hecho de que el *exceso absoluto es el de la ley misma*. La ley interviene en la estabilidad “homogénea” de nuestra vida orientada al placer como la fuerza demoledora de la “heterogeneidad” absolutamente desestabilizadora. En un nivel diferente, pero no menos radical, la sociedad “permissiva” del capitalismo tardío en la esclavitud del mandato del superyó “¡Goza!”, eleva el exceso al principio mismo de su funcionamiento “normal”, de modo tal que uno se siente tentado a parafrasear a Brecht: “¿Qué es un pobre sujeto batailleano, entregado a sus transgresiones del sistema, comparado con la excesiva orgía capitalista reciente del sistema mismo?”. (Y es interesante observar que ya Chesterton había propuesto este enfoque: la ortodoxia misma es la más elevada subversión, someterse a la Ley es la aventura más elevada.)

Sólo en este sentido preciso es apropiado designar a nuestra época –una designación que de otro modo sería meramente periodística– como la “era de la ansiedad”: lo que provoca la ansiedad es elevar la transgresión a la categoría de

30. *Ibíd.*, pág. 232.

la norma, la falta de la prohibición que incitaría el deseo. Esta carencia nos aproxima excesivamente al objeto del deseo: nos falta el espacio vital que establece la prohibición, por consiguiente, aún antes de que podamos afirmar nuestra singularidad mediante la resistencia a la Norma, la Norma nos instiga de antemano a resistirla, a violarla, a ir cada vez más lejos. No deberíamos confundir esta Norma con las regulaciones de nuestros contactos intersubjetivos: probablemente, en ningún otro período de la historia de la humanidad haya habido regulaciones tan rigurosas de las interacciones; no obstante, tales regulaciones ya no funcionan como la prohibición simbólica; antes bien, reglamentan los modos mismos de la transgresión. De modo que, cuando la ideología dominante nos manda gozar del sexo sin sentirnos culpables por ello, puesto que no estamos sujetos a ninguna prohibición cuya violación nos haría sentir culpables, el precio que pagamos por esta ausencia de culpa es la ansiedad. Como lo ha señalado Lacan, siguiendo a Freud, en este sentido preciso, la ansiedad es la única emoción que no defrauda; todas las demás emociones se basan en el engaño. Volviendo nuevamente a Chesterton, podemos decir que cuando escribe que “el cristianismo es el único marco para la libertad pagana” está diciendo precisamente que ese marco –el marco de prohibiciones– es el único marco dentro del cual uno puede gozar de los placeres paganos: el sentimiento de culpa es una impostura que nos permite librarnos a los placeres. Cuando este marco desaparece, surge la ansiedad.

Éste es el punto en el cual deberíamos referirnos a la distinción clave entre el objeto de deseo y su objeto causa. ¿Qué debería hacer el analista en el caso de una mujer promiscua que regularmente mantiene relaciones de una noche y al mismo tiempo se queja permanentemente de lo culpable y desdichada que se siente por hacerlo? Lo que *no* se debe hacer es, por supuesto, tratar de convencerla de que las relaciones de una noche son malas, son la causa de sus problemas y la señal de algún trastorno libidinal, pues de ese modo el analista

sólo estaría alimentando su síntoma, que se concentra en la (engañoso) insatisfacción que le producen las relaciones de una sola noche. Vale decir, es evidente que lo que le brinda satisfacción a esa mujer no es la promiscuidad como tal, sino el sentimiento concomitante de sentirse desdichada: en ello estriba su goce “masoquista”. La estrategia debería consistir, pues, como primera medida, en NO tratar de convencerla de que su promiscuidad es patológica, e intentar convencerla, en cambio, de que su conducta no tiene por qué hacerla sentir mal o culpable: si realmente disfruta de las relaciones de una noche, debería continuar manteniéndolas sin experimentar ningún sentimiento negativo. La estratagema consiste en que, cuando la mujer pueda ver las relaciones de una noche SIN lo que se presenta como el obstáculo que le impide disfrutarlas –pero que en realidad es el *objeto a*, el aspecto que le permite disfrutarlas, el único aspecto que le permite disfrutarlas–, tales relaciones perderán su atracción y carecerán de sentido. (¿Y si la mujer continúa manteniendo ese tipo de relaciones? Y bien, ¿por qué no? El psicoanálisis no es un catecismo moral: si ésa es su manera de gozar, ¿por qué no habría de practicarla?) ESTA brecha entre el objeto y el objeto causa es lo que debe confrontar el sujeto cuando la prohibición desaparece: ¿está uno dispuesto a desear DIRECTAMENTE el obstáculo como tal?³¹

31. Aquí deberíamos señalar la distinción, propuesta por Franz Rosenzweig entre “lo más próximo” (*der Nächste*) y “lo primero” (*das Nächste*): lo más próximo es el OBJETO atrayente de deseo que está ante nosotros; lo primero es el (OBJETO CAUSA) de deseo, el que, detrás de nosotros, a nuestras espaldas, fuera de nuestro campo de visión, nos impulsa hacia el objeto, lo hace deseable y explica la URGENCIA que sentimos por aproximarnos al OBJETO. (Por supuesto, debo esta referencia a Eric Santner.)

3. *El desvío de lo real*

El relato de *fort-da* (¡Se va!, ¡aquí está!), que aparece en *Más allá del principio de placer* de Freud, quizás pueda servirnos como la mejor prueba para detectar el nivel de comprensión de Freud. De acuerdo con la versión estándar, el nieto de Freud simboliza el alejamiento y el retorno de su madre mediante el lanzamiento de un carrete (“*Fort!*”) y su recuperación (“*Da!*”). De este modo, la situación parece clara: traumatizado por la ausencia de la madre, el niño supera su ansiedad y consigue dominar la situación simbolizando esa ausencia: sustituyendo a la madre por un carrete, el niño se transforma en director de escena que decide su aparición y su desaparición... Y consigue superar (*aufheben*) la ansiedad “en la gozosa afirmación del dominio”.

Sin embargo, ¿son tan claras las cosas? ¿Y si el carrete no fuera una representación de la madre, sino de lo que Jacques Lacan denominó el *objet petit a*, que finalmente es el objeto que está en mí, lo que mi madre ve en mí, eso que me convierte en objeto de *su* deseo? ¿Y si el nieto de Freud estuviera representando su *propia* desaparición y su *propio* retorno? En este sentido preciso, el carrete sería lo que Lacan llamó un “biceptor”: propiamente no pertenece ni al niño ni a su madre, está entre los dos, es la intersección excluida de los dos conjuntos. Recordemos la famosa frase de Lacan: “Tè

amo, pero hay algo en ti más que tú mismo que amo, *objet petit a*, por lo tanto te destruyo”, la fórmula elemental de la pasión destructiva de lo Real como el empeño por extraer de ti el núcleo real de tu ser. Esto es lo que hace aparecer la ansiedad en el encuentro con el deseo del Otro: lo que el Otro busca no es sencillamente a mí, sino a ese núcleo real, eso que es en mí más que yo mismo, y ese otro está pronto a destruirme para poder extraer ese núcleo... ¿No es la última representación cinemática del carácter *ex-timo* del *objet a* que está en mí, la del “alien” de la película del mismo nombre que es, de manera completamente literal, aquello que “está en mí que es más que yo mismo”, “un cuerpo extraño en mi interior” que sólo puede extraérseme pagando el precio de mi destrucción?

Por lo tanto, uno debería *invertir* la constelación estándar: el verdadero problema es la Madre que *goza* de mí (su hijo) y lo que está verdaderamente en juego es escapar de esa clausura. La verdadera ansiedad es ese “estar atrapado” en la *jouissance* del Otro. Por lo tanto, no se trata de que, angustiado por perder a mi madre, yo trate de dominar su partida/regreso; lo que ocurre es que, angustiado por su *presencia* abrumadora, trato desesperadamente de construirme un espacio en el que pueda ganar distancia y así volverme capaz de sustentar mi propio deseo. De este modo obtenemos un cuadro por completo diferente: en lugar del niño que domina el juego y maneja así el trauma de la ausencia de la madre, vemos al niño tratando de escapar del sofocante abrazo de la madre y construyéndose un espacio abierto para su deseo; en lugar del divertido intercambio de *fort* y *da*, lo que obtenemos es una desesperada oscilación entre los dos polos, ninguno de los cuales ofrece satisfacción. Ahora bien, como escribió Kafka: “No puedo vivir contigo y no puedo vivir sin ti”. Y ésta es la dimensión más elemental del juego del *fort-da*, que fue pasada por alto en la ciencia cognitivista de la mente. Un reciente libro cognitivista nos dice: “Si alguien fuera a sostener que, *en defensa de su deseo* por un objeto, se apartó de ese objeto,

supondríamos pues que estamos ante un loco o ante alguien que desconoce la significación del término ‘deseo’.¹ Sin embargo, semejante renuncia al objeto en defensa de nuestro verdadero deseo por él, ¿no es la paradoja misma del amor cortés? ¿No es acaso un rasgo del deseo como tal, en su nivel fundamental? Por lo tanto, tal vez nosotros, los psicoanalistas, seamos una especie de locos. En otras palabras, esa actitud de evitar el objeto en defensa de nuestro deseo por ese objeto –ese persistente *fort* en el corazón mismo del *da*–, ¿no es acaso la paradoja característica del deseo como tal, en su nivel fundamental? Recordemos el eterno aplazamiento del encuentro con la “amada distante” (*die ferne Geliebte*).² En la misma línea cognitivista, Douglas Lenat intenta construir una computadora que pueda tener el sentido común del ser humano llenándole la memoria con millones de reglas “obvias”, tales como: “*Nada puede estar en dos lugares al mismo tiempo. Cuando los seres humanos mueren, no vuelven a nacer. Morir no es deseable. A los animales no les gusta el dolor. El tiempo avanza al mismo ritmo para todos. Cuando llueve, la gente se moja. Las cosas dulces tienen buen sabor*”.³ Pero esas reglas, ¿son realmente tan obvias? ¿No pueden dos personas compartir el mismo pensamiento? ¿Qué decir de la gente que cree en la reencarnación? ¿Y de las personas desesperadas que ansían morir? ¿O del masoquista a quien le gusta el dolor? ¿Qué decir de las emocionantes experiencias en las que el tiempo parece correr más rápido de lo normal? ¿O de la gente con paraguas que no se

1. Michael Pauen, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes*, Fráncfort, Fischer Verlag, 2001, pág. 203.

2. Y tal vez esta paradoja elemental también nos ofrezca la clave de la actual tensión político-cultural que se da en las relaciones con los extranjeros: la tolerante apertura, la invitación a que permanezcan *da* y la actitud opuesta, la demanda xenofóbica de que se mantengan *fort*, a una distancia prudencial.

3. Citado en Michio Kaku, *Visions*, Nueva York, Anchor Books, 1997, pág. 64. [Ed. cast.: *Visiones*, Madrid, Debate, 1998.]

moja? ¿O de quienes, como yo, preferimos el chocolate amargo al dulce?

Éste es el telón de fondo contra el cual deberíamos conceptualizar la diferencia entre el deseo del Otro y la *jouissance* del Otro. Con frecuencia se define esta diferencia como el umbral de la castración simbólica: mientras el *deseo* del Otro (*genitivus subjectivus* y *objectivus*) sólo puede prosperar en la medida en que el Otro continúe siendo un abismo indescribible, la *jouissance* del Otro indica su sofocante y excesiva proximidad. Aquí conviene recordar los dos sentidos que tiene en francés la palabra *jouir*: “gozar” y además “tener el derecho a gozar de algo (aun sin ser su propietario)”, el llamado *usufruit* [usufructo] (por ejemplo, cuando el dueño de una casa amplia se la deja a sus hijos, pero le da al viejo y fiel sirviente el derecho a permanecer gratuitamente en su apartamento hasta su muerte: el sirviente “goza”, pues, del derecho sobre ese apartamento). El goce del otro es, entonces, su derecho a “gozar de mí” como un objeto sexual: esto es lo que está en juego en lo que Lacan reconstruye como el imperativo kantiano de la obra de Sade: “Cualquiera puede decirme: ‘tengo pleno derecho a gozar de cualquier parte de tu cuerpo de cualquier manera que me dé placer’”. Aunque ésta parece ser una “posición femenina” (las mujeres como el *usufruit* de los hombres), este Otro es, en última instancia, la Madre preedípica (y es por ello que Lacan destaca el hecho de que en el universo de Sade, con toda su “perversidad”, “*la madre continúa estando prohibida*”). Mediante la castración simbólica, esta *jouissance* abrumadora de la Madre [*M(Other)*] queda abolida y superada, pues (en el preciso sentido hegeliano de *Aufheben*) en la *jouissance* fálica localizada, que es precisamente la *jouissance* con la condición del deseo, es decir, como aparece después de la castración simbólica. Cuando Lacan habla de la *jouissance* fálica uno siempre debe tener presente que el falo es el significante de la castración: la *jouissance* fálica es, pues, la *jouissance* con la condición de la castración simbólica que abre y sustenta el espacio del deseo...

Siguiendo esta misma línea, Richard Boothby interpreta el *objet petit a* lacaniano como el residuo de la Cosa materna dentro de la esfera de la Ley simbólica paterna: una vez que la Ley paterna establece una pantalla protectora contra la confrontación directa con la Cosa materna, con su deseo aterrador, “cada encarnación del *objet a* le permite al sujeto no tener que dar una respuesta final a la demanda del deseo del Otro, la dimensión inconcebible del otro imaginario que emerge primitivamente como *das Ding*, y pasar en cambio esa demanda al desarrollo de un proceso simbólico”.⁴ El problema es que Boothby apoya esta edipización o, más exactamente, interpreta que Lacan la apoya: “La función de la metáfora paterna es someter el deseo de la Madre (que es del orden de la Cosa) a la ley del Padre (que comprende la totalidad del sistema significante, la estructura del orden simbólico)”.⁵ Para Boothby, el hecho original es la brecha que existe entre lo real y las pasiones corporales, la movilidad de éstas y la inmovilidad de las identificaciones que coordinan la identidad del sujeto. Hay dos maneras de encarar el exceso de lo Real, el aterrador abismo de lo que está en la imagen más allá de la imagen: o bien uno lo enfrenta directamente, o bien apela a la mediación del orden simbólico. Pero aquí Boothby da el problemático paso de identificar lo Real con el horizonte abierto de la significación, con el núcleo elusivo e indecible de la potencialidad de la significación, con el foco verdadero de lo que queremos decir y que nunca puede ser plenamente explicado:

Lo Real es la dimensión de *das Ding*, de lo que hay en el otro que es más que el otro mismo. Ésta es la dimensión que no puede asimilarse en la imagen y que está implícitamente animada en cada registro del significante, en el desborde de la significa-

4. Richard Boothby, *Freud as a Philosopher*, Nueva York, Routledge, 2002, pág. 272.

5. *Ibíd.*, pág. 264.

ción, en virtud del cual toda enunciación dice más de lo quiere decir.⁶

En lugar de la traumática Cosa intratable con la cual no es posible tener ningún intercambio, se nos ofrece el ámbito de los intercambios simbólicos dentro del cual lo Real se presenta como el último y elusivo punto de referencia faltante que pone en movimiento el deslizamiento [*derive*] infinito de los significantes. En consecuencia, Boothby identifica lo Real con el falo como el Significante Amo: como un significante, el falo representa el “desborde de significación”, la potencialidad de la significación que elude toda significación determinada... Sin embargo, esta versión presenta un problema: implica que Lacan predica la *jouissance* fálica como la simbolización/normalización de la *jouissance* excresiva pre-simbólica de la Madre ([*M*]Other); pero, ¿es ésa efectivamente la posición de Lacan? La castración simbólica, ¿es el horizonte último de su pensamiento, más allá del cual sólo está el inaccesible abismo de la Madre ([*M*]Other), lo Real de la Noche última que disuelve todas las distinciones? Para poder enfocar adecuadamente esta cuestión es necesario elaborar el concepto de lo Real.

Alain Badiou identificó el rasgo clave del siglo XX como la “pasión por lo real” (*la passion du reel*); en contraste con el siglo XIX de la utopía o los proyectos e ideales “científicos”, de los planes para el futuro, el siglo XX apuntó a entregar la cosa misma, a realizar directamente el ansiado Nuevo Ordeno, como dijo Fernando Pessoa: “no ansíes construir en el espacio lo que crees que reside en el futuro, lo que crees que te promete alguna especie de mañana. Realízate hoy, no esperes. Tú solo eres tu vida”. La experiencia última y decisiva del siglo XX fue la experiencia directa de lo Real como opuesto a la realidad social cotidiana, lo Real en su violencia

6. *Ibíd.*, pág. 287.

extrema como el precio que había que pagar por ir quitando una por una las engañosas capas de la realidad.⁷ Ya en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, Ernst Jünger celebraba el combate cara a cara como el auténtico encuentro intersubjetivo: la autenticidad reside en el acto de transgresión violenta, desde lo Real lacaniano –la Cosa que enfrenta Antígona cuando viola el orden de la ciudad– hasta el exceso batailleano.

La pasión por lo real nos enfrenta con la imposibilidad propiamente ontológica de situar dentro del mismo espacio de la realidad nuestras interacciones cotidianas diarias junto con las escenas de intenso goce. Así lo formula Bataille:

Súbitamente una persona es presa de locura. Esa locura es algo que conocemos bien, pero podemos imaginar fácilmente la sorpresa de cualquiera que no la conozca y que, mediante algún artilugio, presencia sin ser visto la apasionada actividad amorosa de una mujer que a él le había parecido particularmente distinguida. El que observa pensaría que la mujer está enferma, del mismo modo que lo está un perro atacado de rabia. Como si alguna bruja hubiese usurpado la personalidad de su respetable anfitriona.⁸

Y el hecho de que esta dimensión sea la de lo sagrado queda atestiguado por el escándalo menor suscitado hace un par de años por un escritor inglés que comenzaba su novela con el siguiente párrafo: “Hay mujeres de las que se puede decir que, para poder acostarse con ellas libre y repetidamente, uno debería estar dispuesto a observar con toda calma cómo se ahogan en agua fría su propia esposa y su hijo pequeño”. ¿No es ésta una formulación extrema de la condición “religiosa” de la pasión sexual, más allá del principio de placer e incluyendo la suspensión teleológica de lo ético?

7. Alain Badiou, *Le siècle*, manuscrito inédito, 2001.

8. Georges Bataille, *Eroticism*, San Francisco, City Lights, 1987, pág. 106. [Ed. cast.: *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1988.]

Sin embargo, hay otra manera de enfocar lo Real, es decir, la pasión por lo real del siglo XX tiene dos lados: el de la purificación y el de la sustracción. A diferencia de la purificación, que se esfuerza por aislar el núcleo de lo Real descamándolo violentamente, la sustracción comienza desde la Nada, desde la reducción (“sustracción”) de todo contenido determinado y luego intenta establecer una diferencia mínima entre esa Nada y un elemento que funciona como su suplente. Además del mismo Badiou, también Jacques Rancière desarrolló esta estructura como “la política del conjunto vacío”, del elemento “supernumerario” que pertenece al conjunto pero no tiene un lugar distintivo en él. ¿Qué es para Rancière la política propiamente dicha?⁹ Un fenómeno que apareció por primera vez en la antigua Grecia cuando los miembros del *demos* (aquellos sin un lugar firme determinado en el edificio social jerárquico), no sólo exigieron que se oyeran sus voces elevadas contra los que estaban en el poder, los que ejercían el control social, no sólo protestaron contra el perjuicio (*le tort*) que sufrían y quisieron que se oyeran sus voces, sino que también exigieron que se los reconociera como personas incluidas en la esfera pública en un pie de igualdad con la oligarquía y la aristocracia gobernantes; más aún, los excluidos, aquellos que no tenían ningún lugar fijo dentro del edificio social, se postularon como los representantes, los suplentes, de Toda la sociedad, de la verdadera universalidad. (“Nosotros, los ‘nada’, los que no contamos en el orden establecido, somos el pueblo. Todos estamos contra esos otros que sólo representan sus intereses privilegiados particulares.”) En resumen, el conflicto político designa la tensión entre el cuerpo social estructurado –en el cual cada parte tiene su lugar– y “la parte que no tiene parte”, que desbarata ese orden en nombre del principio vacío de universalidad, en nombre

9. Véase Jacques Rancière, *La mesentente*, París, Galilée, 1995. [Ed. cast.: *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.]

de lo que Balibar llama *égaliberté*, la igualdad básica de todos los hombres en cuanto seres hablantes, hasta los *liumang*, los “matones” de la China capitalista feudal de hoy, aquellos que (en relación con el orden existente) están desplazados y flotan libremente sin trabajo ni residencia, pero además sin identidad ni registro cultural o sexual. La política propiamente dicha siempre implica, por lo tanto, una especie de cortocircuito entre lo universal y lo particular: la paradoja de un “singular universal”, de un singular que se manifiesta como el representante de lo universal y desestabiliza el orden funcional “natural” de las relaciones que se dan en el cuerpo social. Esta identificación de la no-parte con el Todo, de la parte de la sociedad que no tiene ningún lugar propiamente definido dentro de ella (o que se resiste a ocupar el lugar subordinado que se le asigna en ella) 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 proclamaba idéntico a la Nación como tal, contra la aristocracia y el clero) hasta la defunción del ex socialismo europeo (en el cual los foros disidentes se proclamaban los representantes de toda la sociedad contra la *nomenklatura* del Partido). En este preciso sentido, la política y la democracia son sinónimos: el objetivo básico de la política antidemocrática siempre y por definición es y fue la despolitización, vale decir, la demanda incondicional de que “las cosas retornen a su cauce normal” para lo cual cada individuo debe hacer su tarea particular. La misma idea puede expresarse en términos antiestatistas: aquellos que se han sustraído al control del Estado no cuentan para éste, que tampoco responde de ellos, es decir, su múltiple *presencia* no está apropiadamente *representada* en lo Uno del Estado. En este sentido, la “diferencia mínima” es la que hay entre el conjunto y este elemento excedente que pertenece al conjunto pero carece de toda propiedad diferencial que pueda especificar su lugar dentro del edificio de la sociedad: precisamente esta falta de diferencia (funcional) específica es lo que lo convierte

en una encarnación de la diferencia pura entre el lugar y sus elementos.¹⁰ Este elemento “supernumerario” es, pues, una especie de “Malevitch en la política”, un cuadrado en una superficie que marca la diferencia mínima entre el lugar y lo que tiene lugar, entre el fondo y la figura. O, en los términos de Laclau y Mouffe, este elemento “supernumerario” emerge cuando pasamos de la DIFERENCIA al ANTAGONISMO: puesto que, en él, todas las diferencias cualitativas inherentes al edificio social están suspendidas, ese elemento representa la diferencia “pura” como tal, representa lo no social dentro del campo de lo social.¹¹ O, para decirlo en los términos de la lógica del significante, en ese elemento, el Cero mismo cuenta como Uno.

Este desplazamiento de la purificación a la sustracción, ¿no es también el paso de Kant a Hegel? ¿De la tensión entre los fenómenos y la Cosa a una inconsistencia/escisión entre los fenómenos mismos? La noción estándar de realidad es la de un núcleo duro que resiste la comprensión conceptual; lo que hace Hegel es sencillamente tomar DE MANERA MÁS LITERAL esta noción de la realidad: la realidad no conceptual es algo que *emerge* cuando en su autodesarrollo la noción queda atrapada en una inconsistencia y se hace no transparente para

10. ¿Qué es entonces esta diferencia mínima? En el London Aquarium, sobre el South Bank, hay una piscina que primero parece vacía y que está llena de agua sucia, repleta de partículas de polvo casi transparentes. Sin embargo, cuando uno mira más de cerca, advierte que esas partículas polvorientas son diminutos animales que viven en las profundidades del océano, criaturas “inmateriales” casi transparentes, que pueden sobrevivir a la gran presión de la profundidad por estar totalmente abiertas a su medio (el agua), por ser totalmente permeables, porque toda su materialidad consiste en un delgada capa que parece un dibujo en tres dimensiones de sus contornos y, así, casi despojadas de toda sustancia material, flotan libremente en el agua sin ofrecerle ninguna resistencia.

11. Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso Books, 1985. [Ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.]

sí misma. En suma, el límite se transpone desde el exterior hacia el interior: hay Realidad por cuanto la Noción es inconsistente, no coincide consigo misma... Es decir, las múltiples inconsistencias de perspectiva entre fenómenos no son un efecto del impacto de la Cosa trascendente; por el contrario, la Cosa no es nada más que la ontologización de la inconsistencia existente entre fenómenos. La lógica de esta inversión es, en última instancia, la misma del paso de la teoría especial a la teoría general de la relatividad de Einstein. Si bien la teoría especial ya introduce la noción del espacio curvo, concibe esta curvatura como el efecto de la materia: la presencia de la materia es lo que curva el espacio (esto es, un espacio vacío solo habría sido no curvo). Al pasar a la teoría general, la causalidad se invierte: lejos de CAUSAR la curvatura del espacio, la materia es su EFECTO. Del mismo modo, lo Real lacaniano –la Cosa– no es tanto la presencia inerte que “curva” el espacio simbólico (introduciendo fisuras e inconsistencia en él) como el efecto de esas fisuras y esas inconsistencias.

Lo Real es el abismo aterrador primordial que se lo traga todo, que disuelve todas las identidades, famoso en la literatura bajo sus múltiples disfraces, desde el vórtice de Poe y el “horror” de Kurtz al final de *El corazón de las tinieblas* de Conrad hasta el Pip de *Moby Dick* de Melville, quien, lanzado hasta el fondo del océano, experimenta la presencia del dios demonio:

Arrastrado vivo hasta las maravillosas profundidades, donde se deslizaban hacia delante y hacia atrás ante su pasiva mirada extrañas formas del mundo primitivo no corrompido, [...] Pip vio los multitudinarios, omnipresentes como Dios, insectos de coral que surgiendo del firmamento de las aguas elevaban las colosales esferas. Vio el pie de Dios sobre el pedal del telar y le habló; y por lo tanto sus compañeros del barco lo llamaron loco.

Esta visión de lo Real es precisamente el último señuelo que, como ha señalado con acierto Richard Kearney,¹² se presta fácilmente a la apropiación de la *New Age*, como la idea de un Dios monstruoso de Joseph Cambell:

Por monstruo entiendo alguna presencia o aparición horrenda que hace estallar todas las normas que tenemos sobre armonía, orden y conducta ética [...]. Eso es Dios en su papel de destructor. Tales experiencias sobrepasan los juicios éticos. Esto está fuera de discusión [...] Dios es horrendo.¹³

Contra esta noción de lo Real, uno debería señalar con énfasis que lo Real lacaniano no es *otro* centro, un punto focal “verdadero”, “más profundo”, ni un “agujero negro”, alrededor del cual fluctúan las formaciones simbólicas; antes bien, es el obstáculo debido al cual todo Centro está siempre desplazado, perdido. O, en cuanto al tema de la Cosa-en-sí: lo Real no es el abismo de la Cosa que por siempre se sustrae a nuestra aprehensión y por causa del cual toda simbolización de lo Real es parcial e inapropiada; básicamente es ese obstáculo invisible, esa pantalla deformante que siempre “falsifica” nuestro acceso a la realidad externa; esa “espinas en la garganta” que da un giro patológico a toda simbolización, vale decir, por causa de la cual ninguna simbolización acierta con su objeto. O, en cuanto a la noción de la Cosa como el Referente traumático último e insoportable que no podemos confrontar directamente, porque su presencia directa es demasiado engeguedora: ¿y si la noción misma de que la engañosa realidad cotidiana es un velo que oculta el Horror de la Cosa insoportable fuera falsa? ¿Y si el velo último que oculta lo Real fuera la noción misma de la Cosa horrible que se esconde tras el velo?

12. Véase Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, Londres, Routledge, 2003, pág. 99.

13. Joseph Campbell, *The Power of Myth*, Nueva York, Doubleday, 1988, pág. 222. [Ed. cast.: *El poder del mito*, México, FCE, 1997.]

A los críticos de lo Real lacaniano les gusta señalar la naturaleza problemática de la distinción entre lo Simbólico y lo Real: el acto mismo de trazar una línea entre los dos, ¿no es un acto simbólico *par excellence*? Sin embargo, este reproche se basa en un malentendido que puede explicarse muy bien haciendo referencia a la lógica “femenina” del “no Todo” expuesta por Lacan en su *Seminario XX*. De acuerdo con la lectura estándar, el “no Todo” significa que no todo lo de una mujer queda aprehendido en la función fálica: hay una parte de ella que se resiste a la castración simbólica, a la inclusión en el orden simbólico. Pero esta lectura presenta un problema: ¿cómo debemos leer, entonces, la fórmula complementaria según la cual no hay nada en la mujer que *no* quede atrapado en la función fálica y, por lo tanto, incluido en el orden simbólico? En el volumen *Reading Seminar XX* hay una divergencia interesante entre Bruce Fink y Suzanne Barnard que se relaciona precisamente con este punto. Fink sigue la lectura estándar: la *jouissance feminine*, esa parte de una mujer que se resiste a la simbolización, está más allá del habla, sólo puede experimentarse en un rapto místico mudo, cuyo modelo sería la Santa Teresa de Bernini; en otras palabras, la frase “no hay ninguna *jouissance* que no sea *jouissance* fálica” significa que la *jouissance* femenina no existe en el estricto sentido de la existencia simbólica; no está simbolizada, sólo ex-siste fuera del habla: “es inefable. En ese momento no hay palabras”.¹⁴ ¿Cómo debemos, pues, interpretar la identificación que propone Lacan entre la *jouissance feminine* y la *jouissance* del habla, goce que es inherente al acto de hablar como tal? ¿Es un signo de su extraordinaria integridad intelectual que Fink confiese abiertamente su perplejidad sobre este punto, diciendo que, tal vez, éste sea uno de esos casos en los que Lacan se muestra incoherente y hace declaraciones contradictorias por el espacio de una docena de páginas?

14. Bruce Fink, “Knowledge and Jouissance”, en Suzanne Barnard y Bruce Fink (comps.), *Reading Seminar XX*, Albany, SUNY Press, 2002, pág. 40.

¿Cómo se puede conciliar [la idea de que la *jouissance feminine* es la satisfacción del habla] con la noción de que es una experiencia inefable? [...] No puedo decir que lo sé [...] ni tampoco puedo decir por qué Lacan asocia la satisfacción del habla específicamente con las mujeres. [...] Me parece que no es necesario suponer que en su obra hay una especie de unidad o de coherencia completas.¹⁵

Sin embargo, tal incoherencia sería catastrófica si tenemos en cuenta que este punto es absolutamente central en el concepto de diferencia sexual de Lacan; por lo tanto, en lugar de aceptar que estamos aquí ante una mera incoherencia, deberíamos tratar de conciliar las dos afirmaciones. El ensayo de Barnard, ¿no está señalando acaso una solución a este dilema al insistir en que ese “no Todo” femenino no implica que exista una parte misteriosa de la mujer exterior a lo simbólico y que sólo significa una simple ausencia de totalización, del Todo? La totalización tiene lugar a través de su excepción constitutiva y, por consiguiente, en la economía libidinal femenina no hay nada Exterior, ninguna excepción a la función fálica; por esa misma razón la mujer está más completamente inmersa en el orden simbólico que el hombre, sin *restricción*, sin excepción:

[...] la estructura femenina (y, por lo tanto, la *jouissance* del Otro) se produce en relación con un “conjunto” que *no* existe sobre la base de una excepción externa constitutiva. [...] Sin embargo, esto no significa, a su vez, que el no Todo de la estructura femenina esté sencillamente fuera del orden de la estructura masculina ni que sea indiferente a él. Antes bien, la mujer está en la función fálica *toda junta* o, según las palabras de Lacan, “No está ‘no del todo’ allí. Está completamente.” [...] Estando en lo simbólico “sin excepción”, el sujeto femenino tiene, pues, una relación con el Otro que produce otra forma “ilimitada” de *jouissance*.¹⁶

15. Íd.

16. Suzanne Barnard, “Tongues of Angels”, en Barnard y Fink, ob. cit., pág. 178.

Recordemos la famosa escena del filme *Persona* de Bergman en la que Bibi Andersson habla de una orgía y de apasionadas relaciones sexuales mantenidas en la playa, de las que ella participó: el espectador no ve tomas en *flashback* y, sin embargo, la escena es una de las más eróticas de la historia del cine; la excitación surge del modo en que la mujer cuenta lo ocurrido y esta excitación que reside en el habla misma es la *jouissance feminine*... (Entre paréntesis, la dualidad misma de Bibi Andersson y Liv Ullman, de la mujer histérica parlanchina “vulgar” y la más aristocrática Ullman, la actriz que se retrae en completo silencio, ¿no reproduce los dos lados de la *jouissance feminine*, la “ultraidentificación” histérica con el habla y el silencio, el retraimiento a lo inefable?) Además, como lo hicieron notar muchos críticos, esta dualidad, ¿no reproduce acaso la dualidad del analizando y el analista en el tratamiento psicoanalítico? El personaje de Ullman, “oficialmente” una paciente psiquiátrica, ¿no desempeña el papel de analista cuyo silencio frustra al analizando y le provoca accesos histéricos?¹⁷ Esta dualidad, ¿no es además una indicación adicional de que la posición del analista es fundamentalmente femenina (en los matemas lacanianos S y a), en contraste con la dualidad masculina de S_1 y S_2 (el conocimiento del amo y del sirviente)?

Esto significa que lo Real no es externo a lo Simbólico: lo Real es lo Simbólico mismo en la modalidad del Todo, que carece de un Límite/Excepción externo. En este sentido preciso, la línea divisoria entre lo Simbólico y lo Real es un

17. “La enfermera se transforma en la paciente y la paciente en la enfermera. El silencio de Vogler forma una pantalla contra la cual Alma proyecta lo que una disciplina llamaría sus fantasías y otra, sus confesiones. Finalmente, la actriz llega a ser un espectador y la enfermera una actriz” (Paisley Livingston, *Ingmar Bergman and the Rituals of Art*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, pág. 206). El empleo del nombre y el apellido en esta cita está plenamente justificado: Alma, como la paciente sujeto histórico, está representada “personalmente” en su nombre, que revela su intimidad idiosincrásica, mientras que a Elizabeth aquí se la nombra sencillamente como “Vogler”, la pantalla impersonal, no como a una persona.

gesto simbólico *par excellence*, el gesto *fundador* mismo de lo Simbólico, y entrar en lo Real no implica abandonar el lenguaje, lanzarse al abismo de lo Real caótico, sino, por el contrario, dejar caer la referencia misma en algún punto externo de referencia que elude lo Simbólico. Ésta también es la razón por la cual la lógica de Hegel es (el primer caso de) la *lógica de lo real*, precisamente a causa del “panlogicismo absoluto” de Hegel, la eliminación de toda referencia externa. En suma, lo innombrable es estrictamente inherente al lenguaje, pero ¿cómo surge? No es que necesitemos palabras para designar los objetos, para simbolizar la realidad y que luego nos encontremos con un excedente, con que hay cierto exceso de realidad, un núcleo traumático que se resiste a la simbolización. Ésta es una explicación oscurantista del Núcleo innombrable de la Realidad más elevada que supuestamente permanece fuera del alcance del lenguaje y, por lo tanto, debe rechazarse por completo, no para defender ingenuamente la creencia de que todo puede ser nombrado, que nuestra razón puede captarlo todo, sino para dejar sentado el hecho de que lo Innombrable es un efecto del lenguaje. Tenemos la realidad ante nuestros ojos mucho antes de contar con el lenguaje, y lo que el lenguaje hace, en su gesto fundamental, es, como dice Lacan, exactamente lo contrario de designar la realidad: el lenguaje *cava un agujero en la realidad*, abre la realidad visible/presente en la dimensión de lo inmaterial/no visto. Cuando te veo, simplemente te veo, pero sólo cuando te nombro puedo indicar el abismo que hay en ti detrás de lo que yo veo.

¿Qué es pues lo Real? Jonathan Lear demostró¹⁸ en qué medida el giro “presocrático” de Freud a Eros y Tánatos, entendidos como las dos fuerzas polares básicas del universo,

18. Todas las citas sin marcar que siguen proceden del ensayo “Give Dora a Break! A Tale of Eros and Emotional Disruption” incluido en *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*, compilado por Shadi Bartsch y Thomas Bartscherer, Chicago, Chicago University Press (en prensa).

es una salida falsa, una pseudoexplicación debida a su incapacidad para conceptualizar apropiadamente la dimensión del “más allá del principio de placer” que observó en su trabajo clínico. Después de establecer el principio de placer como el “efecto” (en el sentido en que se le da efecto a una pelota) que define el funcionamiento de nuestro aparato psíquico, Freud se siente impulsado a dar cuenta de los fenómenos (principalmente de las repeticiones de las experiencias traumáticas) que desbaratan este funcionamiento: constituyen una excepción que no puede explicarse desde el punto de vista del principio de placer. “Éste es el punto en el cual Freud encubre el núcleo esencial de su propia concepción: que la mente puede desbaratar su propio funcionamiento.” En lugar de tratar de conceptualizar esta ruptura (negatividad) como tal en sus diversas modalidades, Freud quiere basarla en *otra* positividad “más profunda”. En términos filosóficos, el error que se presenta aquí es el mismo que, según Hegel, comete Kant: después de descubrir la inconsistencia interna de la realidad tal como la experimentamos, Kant se sintió impulsado a postular la existencia de otra realidad verdadera e inaccesible de las Cosas en sí mismas, en lugar de aceptar aquella incoherencia.

Freud no estaba descubriendo una nueva fuerza vital sino que estaba tratando de abarcar un trauma dentro de la teoría psicoanalítica. De ese modo, invocando a Platón y a los antiguos le daba una falsa apariencia de legitimidad y seguridad.

Uno no puede más que coincidir plenamente con Lear: lejos de ofrecer un nombre a un hecho traumático insoportable, inaceptable para la mayor parte de nosotros (el hecho de que “tendemos a la muerte”), la introducción del concepto de Tánatos entendido como un principio cósmico (y la elevación retroactiva de la libido al principio de Eros, considerado el otro principio cósmico) es un *intento de encubrir el verdadero trauma*. La aparente “radicalización” es efectivamente una domesticación filosófica: el quiebre que desbarata el funciona-

miento del universo, su, por así decirlo, falla ontológica queda transformada así en uno de los dos principios cósmicos positivos, con lo cual se reestablece la visión armoniosa pacificadora del universo como el campo de batalla de los dos principios opuestos. (Y aquí las implicaciones teológicas son sustanciales: en lugar de seguir hasta el final la reflexión sobre el dilema subversivo del monoteísmo, Freud retrocede a una sabiduría pagana.) Lear introduce aquí la noción de “términos enigmáticos”, términos que parecen designar una entidad determinada, cuando en realidad sólo sustituyen la incapacidad de nuestra comprensión: cuando habla de Tánatos, Freud “cree que está nombrando una cosa real del mundo pero en realidad está inyectando un término enigmático en nuestro discurso. No hay ninguna denominación, puesto que no se ha aislado genuinamente nada que pueda ser nombrado. Freud abraza la esperanza de ofrecer una explicación y lo único que provoca es la ilusión de una explicación”.

En la historia de la ciencia abundan los ejemplos de este tipo de proceso, desde el *flogiston* (un pseudoconcepto que sólo reflejaba la ignorancia de los hombres de ciencia sobre el modo como viaja efectivamente la luz) hasta el “modo de producción asiático” de Marx (que es una especie de continente negativo: el único contenido verdadero de este concepto es “todos los modos de producción que no se ajustan a la categorización estándar de Marx de los modos de producción”). Sin embargo, ¿no se toma Lear demasiado en solfa los términos enigmáticos? ¿Son en verdad únicamente índices de nuestra incapacidad y nuestra ignorancia? ¿No cumplen acaso una función estructural clave? El “término enigmático” se ajusta exactamente a lo que Lacan llama el Significante Amo (el falo como significante). El significante “vacío”, sin significado: este significante (la metáfora paterna) es el sustituto del deseo de la madre y el encuentro con el deseo de la madre, con su enigma (*che vuoi?*, ¿qué desea ella?), es el encuentro primordial con la opacidad del Otro. El hecho de que el falo sea un *significante*, no el significado, desempeña aquí un papel clave:

el significante fálico no ofrece una explicación al enigma del deseo de la madre, no es su significado (no nos dice “qué desea realmente la madre”), sólo designa el espacio impenetrable del deseo de la madre. Y, además, como lo expresó Claude Lévi-Strauss (en quien se inspira Lacan aquí), *todo* sistema significativo necesariamente contiene un elemento excesivo paradójico como éste, el sustituto del enigma que elude.

La homología con Lacan se hace aún más clara: lo que dice Lear podría traducirse en “lacanés” como que el principio de placer freudiano es “no Todo”: no hay nada fuera de él, no hay ningún límite externo; aun así no lo es todo, puede quebrarse. ¿Por qué se dan pues los quiebres? ¿Cuándo nuestra mente desbarata su propio funcionamiento? Estos quiebres sencillamente ocurren, sin sustentarse en ningún principio más profundo: como un “ciego” y destructivo *passage a l'acte* cuando nos encontramos en un callejón sin salida, como un encuentro traumático... Además, lo que Lear llama la escisión entre el funcionamiento normal de la psique (bajo el efecto del principio de placer) y su quiebre se ajusta perfectamente a la pareja de *automaton* y *tyche* (tomada de Aristóteles, también la gran referencia de Lear); cuando Lear describe cómo, “después de un quiebre, la mente trata de reacomodarse en la actividad de la sexualidad, la fantasía o la ensoñación”, se está haciendo eco claramente de la idea de Lacan sobre cómo las formaciones fantasmáticas y las ficciones simbólicas se esfuerzan por recomponer las intrusiones de lo Real. Y, además, cuando Lear señala que el trauma es sólo una especie, una de las modalidades, de la ruptura, su postura ¿no es estrictamente homóloga a la tesis de Lacan según la cual el trauma es sólo una de las modalidades de lo Real?

Entonces, la discrepancia entre Lacan y Lear, ¿es pura y sencillamente terminológica? En su crítica del tratamiento de Dora de Freud, Lear sostiene que Freud repite el problema del señor K. y “supone que Dora es ya una mujer, cuando el problema de la joven es precisamente que está intentando

averiguar cómo llegar a ser mujer. Freud supone que Dora ya comprende la vida erótica y ella está intentando averiguar qué es". En suma, Freud interpreta que Dora es una mujer sexualmente madura y con deseos claros (aunque inconscientes) en lugar de percibirla como lo que era, una niña aún en busca del misterio del deseo femenino que proyecta la solución de ese misterio en la señora K., quien para ella es "el sujeto que supuestamente sabe (cómo desear)". Con todo, me parece que Lear pasa aquí por alto algo esencial: que estar en busca de ese misterio *es* la definición misma de un sujeto histérico femenino; no hay ninguna mujer que realmente sepa cómo desear, tal mujer sería la Mujer lacaniana, *la* mujer que no existe, cuya existencia es una fantasía.

La conclusión más general que puede sacarse de todo esto tiene que ver con el lugar que ocupa Eros en relación con el quiebre. Lear tiende a situar a Eros dentro del efecto del "principio de placer". Sin embargo, el amor, la fulgurante experiencia de enamorarse, ¿no es un quiebre *par excellence*, la madre de todas las rupturas, la apertura a la posibilidad de nuevas posibilidades? En consecuencia, el amor mismo, ¿no es el ejemplo supremo del "término enigmático"? Se refiere, por definición, a un incognoscible X, al *je ne sais quoi* que me hace enamorarme: "desde el momento mismo en que puedo enumerar las razones por las cuales te amo, tus características que hicieron que me enamorara, puedes estar segura que esto no es amor". Y, *mutatis mutandi*, ¿no podría decirse lo mismo en el caso de la sexualidad? ¿No es, según la elaboración de Jean Laplanche, el encuentro conmocionante del niño/la niña con el enigma impenetrable de la sexualidad de sus padres *el* quiebre que perturba su clausura narcisita y lo impulsa a abrirse a nuevas posibilidades? Una conclusión adicional a la que puede llegarse partiendo de esta diferencia es que tal vez no sea posible oponer el "efecto" y la ruptura como tiende a hacer Lear. Veamos que dice Lear del "efecto":

Llamo “efecto” [como el que se le imprime a una pelota] a este tipo de funcionamiento mental porque ejerce una especie de impulso gravitatorio a todo el campo del funcionamiento mental, curvándolo en formas idiosincrásicas. Por analogía, así como detectamos la existencia de los agujeros negros por el “efecto” con que la luz se dirige a ellos, detectamos este tipo de procesos inconscientes por el “efecto” con que nuestro razonamiento consciente, nuestras expresiones corporales, nuestros actos y nuestros sueños se desvían hacia ellos.

Para Lacan, sin embargo, lo Real (de un trauma) es también el resultado de un “efecto”, un agujero negro sólo detectable a través de sus efectos, sólo por la manera en que “curva” el espacio mental inclinando la línea de los procesos mentales. Y la sexualidad (este Real del animal humano), ¿no es también un efecto semejante? Aquí deberíamos respaldar la concepción fundamental de Freud según la cual la sexualidad *no* sigue el principio de placer: su modo esencial de aparición es el de una ruptura, de la intrusión de alguna *jouissance* excesiva que perturba el funcionamiento equilibrado “normal” del aparato psíquico.

¿Significa esto que Lacan repite el error de Freud y vuelve a situar la causa de la ruptura en alguna entidad externa positiva preexistente como la Cosa, *das Ding*, la sustancia impenetrable de lo Real? Puesto que el mismo Lear alude a la física (los agujeros negros), deberíamos referirnos nuevamente a la teoría general de la relatividad en la cual la materia, lejos de ser la *causante* de la curvatura del espacio, es su *efecto*; de modo semejante, lo Real lacaniano –la Cosa– no es tanto la presencia inerte que “curva” el espacio simbólico (al introducir rupturas en él), sino, antes bien, el efecto de esas rupturas. A diferencia de Lear, para quien el “efecto” es el efecto del principio de placer –que actúa como la fuerza estabilizadora y, ocasionalmente, se interrumpe como consecuencia de las rupturas–, para Lacan, el “efecto” es la fuerza desestabilizadora cuyo empuje gravitatorio desorganiza el *automaton* psíquico.

Aquí puede ser útil una referencia al análisis ejemplar de la disposición espacial de las construcciones entre los

winnebago, una de las tribus de los Grandes Lagos que ofrece Lévi-Strauss en su *Antropología estructural*. La tribu está dividida en dos subgrupos (“*moieties*”), “los de abajo” y “los de arriba”. Cuando le pedimos a un individuo que dibuje, en un papel o en la arena, el plano de su aldea (la disposición espacial de las chozas), obtenemos dos respuestas por completo diferentes según el subgrupo al que pertenezca la persona interrogada. Ambas perciben la aldea como un círculo, pero para los integrantes de un subgrupo dentro de ese círculo hay otro círculo formado por las casas centrales, por lo tanto dibujan dos círculos concéntricos, mientras que para los miembros del otro subgrupo, hay una clara línea divisoria que separa el círculo en dos. En otras palabras, un miembro del primer subgrupo (llamémoslo el grupo “conservador-corporativo”) percibe el plano de la aldea como un anillo de casas dispuestas de manera más o menos simétrica alrededor del templo, mientras que un miembro del segundo subgrupo (el “revolucionario-antagonista”) percibe su aldea como dos agrupaciones distintas de casas separadas por una frontera invisible...¹⁹ Lo que quiere señalar Lévi-Strauss es que este ejemplo no debería de ningún modo inducirnos a adoptar un relativismo cultural, de acuerdo con el cual la percepción del espacio social depende de la pertenencia de grupo del observador: la desintegración misma en dos percepciones “relativas” implica una referencia oculta a una constante: no la disposición objetiva, existente, de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no podían simbolizar, no podían explicar, no podían internalizar, en suma, un problema que no sabían cómo abordar, un desequilibrio de las relaciones sociales que impedía que la comunidad

19. Claude Lévi-Strauss, “Do Dual Organizations Exist?”, en *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963, págs. 131-163; los dibujos aparecen en las págs. 133-134. [Ed. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.]

se estabilizara en un todo armonioso. Las dos percepciones del plano son, sencillamente, dos esfuerzos mutuamente excluyentes por afrontar este antagonismo traumático, por curar su herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. Aquí podemos ver en qué sentido preciso interviene lo Real a través de la anamorfosis. Primero tenemos la disposición “verdadera”, “objetiva” de las casas y luego sus dos simbolizaciones diferentes: ambas deforman de manera anamórfica la disposición realmente existente. Sin embargo, aquí lo “real” no es la disposición realmente existente, sino el centro traumático del antagonismo social que deforma la visión del antagonismo real que tienen los miembros de la tribu. Lo Real es, pues, lo X negado que causa que nuestra visión de la realidad se deforme de manera anamórfica. (Este dispositivo de tres niveles es estrictamente homólogo al dispositivo de tres niveles de la interpretación de los sueños que propone Freud: el núcleo real del sueño no es el pensamiento latente del sueño que se presenta desplazado/traducido a la textura explícita del sueño, sino que es el deseo inconsciente que se inscribe a través de la deformación misma del pensamiento latente en la textura explícita.)

Esto significa que lo Real lacaniano está del lado de la virtualidad contra la “realidad real”. Tomemos el caso del dolor: hay una íntima conexión entre la virtualización de la realidad y la aparición de un dolor corporal infinito y que se busca hacer infinito, mucho más intenso que el dolor habitual. La biogenética y la realidad virtual combinadas, ¿no abren nuevas posibilidades “mejoradas” de TORTURA, horizontes nuevos e inauditos para extender nuestra capacidad de soportar el dolor (ampliando nuestra capacidad sensorial de mantener el dolor y, sobre todo, inventando nuevas formas de infligir dolor atacando directamente los centros cerebrales del dolor, de evitarse el paso por la percepción sensorial)? Tal vez aún nos falta que se haga realidad la imagen sádica más acabada de una víctima “imperecedera” de la tortura que soporta interminablemente el dolor sin poder recurrir a la

única vía de escape que es la muerte. En semejante constelación, el dolor último real/imposible ya no es el dolor del cuerpo real, sino el dolor virtual-real “absoluto” causado por la realidad virtual en la que me muevo (y, por supuesto, esto es también aplicable al placer sexual).

La perspectiva actual de la manipulación directa de nuestras neuronas abre un panorama aún más “real”, aunque no “real” en el sentido de que forme parte de la realidad en que vivimos; este dolor es “real imposible”. Y, ¿no podría decirse lo mismo de las emociones? Recordemos el sueño de Hitchcock de la manipulación directa de las emociones: en el futuro, un director de cine ya no tendrá que inventar intrincadas narrativas ni filmarlas de manera convincentemente desgarradora para poder generar en el espectador la respuesta emocional adecuada; contará con un dispositivo conectado directamente al cerebro del espectador y, al oprimir los botones correspondientes, conseguirá que el espectador experimente pena, terror, simpatía, miedo... y que los experimente *de veras*, con una intensidad nunca igualada por las situaciones “de la vida real” que evocan el miedo o la pena. Es particularmente importante distinguir este procedimiento del de la realidad virtual: el temor surge, no en virtud de la generación de imágenes y sonidos virtuales que provocan miedo, sino a través de una intervención *directa* que prescinde por completo del nivel de la percepción. *Esto*, y no el “retorno a la vida real” desde el ambiente virtual artificial, es lo Real generado por la virtualización radical misma. Lo que experimentamos aquí, en su versión más pura, es pues la brecha entre la realidad y lo Real: lo Real de, digamos el placer sexual generado por la intervención directa en las neuronas no se da en la realidad de los contactos corporales, sin embargo, es “más real que la realidad”, más intenso. Aquí lo Real socava la división entre los objetos que existen en la realidad y sus simulacros virtuales. Si, en la realidad virtual, escenifico una fantasía imposible, puedo experimentar un goce sexual “artificial” que es mucho

más “real” que cualquier otra experiencia que pueda tener en la “realidad real”.

Así, lo Real es SIMULTÁNEAMENTE la Cosa cuyo acceso directo nos está denegado y el obstáculo que nos impide ese acceso directo; la Cosa que se sustrae a nuestra aprehensión y la pantalla deformante que nos hace perder la Cosa. Más precisamente, lo Real es, en última instancia, el cambio mismo de perspectiva desde el primer punto de vista al segundo. Recuérdese el famoso análisis que hacía Adorno del carácter antagónico de la noción de sociedad: en un primer enfoque, la división entre los dos conceptos de sociedad (la noción individualista, nominalista anglosajona y la noción organicista durkheimiana de la sociedad entendida como una totalidad que existe con anterioridad a los individuos) parece irreductible; aparentemente estamos ante una verdadera antinomia kantiana que no puede resolverse mediante una “síntesis dialéctica” superior y que eleva a la sociedad a la condición de una Cosa inaccesible en sí misma. Sin embargo, en un segundo enfoque, uno debería meramente tomar en consideración que esta antinomia radical que parece impedirnos el acceso a la Cosa *es ya la Cosa misma*. El rasgo fundamental de la sociedad actual *es* el inconciliable antagonismo entre la Totalidad y lo individual. Y este movimiento, ¿no es estructuralmente homólogo al chiste ruso de Rabinovitch, surgido a fines de la era soviética? Rabinovitch quiere emigrar de la Unión Soviética por dos razones: “Primero, temo que si el orden soviético llega a desintegrarse, nos culpen a los judíos de todos los crímenes comunistas”. El burócrata estatal exclama: “Pero nada cambiará nunca en la Unión Soviética. ¡El socialismo continuará por siempre!”. A lo que Rabinovitch responde tranquilamente: “¡Ésa es la segunda razón!”. El problema en sí —el obstáculo— se presenta retroactivamente como su propia solución, pues lo que nos impide tener acceso directo a la Cosa es esa Cosa misma. La diferencia reside aquí sólo en el cambio de perspectiva y, exactamente del mismo modo, el giro final que se da en la parábola de Kafka

sobre la Puerta de la Ley se basa en un mero cambio de perspectiva: cuando el campesino se halla ante la Puerta de la Ley que le impide el acceso a la Cosa aterradora (la Ley), sabe, porque se lo han dicho desde el comienzo, que la puerta estaba allí sólo por su causa, vale decir, que él estaba INCLUIDO desde el comienzo en la Ley: la Ley no era sólo la Cosa que fascinaba su vista; la Ley desde siempre (siempre-ya) devolvía la mirada. Y si queremos avanzar un paso más, ¿no encontramos exactamente el mismo movimiento en el corazón de la experiencia cristiana? Lo que nos une a Dios es la separación radical entre el hombre y Dios, puesto que en la figura de Cristo, Dios se separa completamente DE SÍ MISMO: lo esencial, entonces, es no “franquear” la brecha que nos separa de Dios, sino comprender hasta qué punto *esa brecha es inherente a Dios mismo* (el cristianismo como la versión más acabada del chiste de Rabinovitch).

Esta noción de desplazamiento del punto de vista también nos permite abordar de un modo nuevo a Nietzsche quien, en el mismo texto (*Más allá del bien y del mal*), parece defender dos posiciones epistemológicas opuestas:²⁰ por un lado, el concepto de verdad entendida como la Cosa real insoportable, peligrosa y hasta letal, como la mirada dirigida directamente al sol de Platón; por consiguiente, el problema que se plantea es cuánta verdad puede soportar un hombre sin adulterarla o falsificarla; por el otro lado, el concepto “posmoderno” de que la apariencia vale más que la tonta realidad, en definitiva, de que no hay ninguna realidad última y que sólo existe el interjuego de las múltiples apariencias; por lo tanto, uno debería abandonar la oposición entre realidad y apariencia: la grandeza del hombre ¿es su capacidad de dar prioridad a la brillante apariencia estética en detrimento de la gris realidad?

20. Me baso aquí en el trabajo de Alenka Zupancic, “Truth according to Nietzsche”, intervención en el simposio *Antinomies of Postmodern Reason*, Essen, 15 de marzo de 2002.

Es decir, en términos de Badiou, la pasión por lo Real *versus* la pasión por el aspecto. ¿Cómo podemos conciliar estas dos posiciones opuestas? ¿Se trata simplemente de una incoherencia de Nietzsche que oscila entre dos opiniones recíprocamente excluyentes? ¿O estamos ante una “tercera vía”? Quiero decir, ¿y si esas dos opciones opuestas (la pasión por lo real y la pasión por la apariencia) estuvieran poniendo de manifiesto la lucha de Nietzsche, su incapacidad de articular la posición “adecuada” cuya formulación él elude? Volviendo al ejemplo tomado de Lévi-Strauss, ahora debería quedar claro lo que significa esta posición: nada es únicamente el interjuego de las apariencias, hay algo Real. Sin embargo, lo real en este caso no es la Cosa inaccesible, sino la *brecha* que nos impide el acceso a ella; la “roca” del antagonismo que deforma nuestra visión del objeto percibido mediante una perspectiva parcial. Y además, la “verdad” no es el estado “real” de las cosas, o sea, la visión “directa” del objeto sin la deformación que da la perspectiva, sino que es lo Real mismo del antagonismo, que causa la deformación de la perspectiva. El sitio de la verdad no es el modo “como las cosas son en sí mismas”, más allá de las deformaciones que pueda provocar la perspectiva, sino que es la brecha misma, el paso que separa una perspectiva de otra, la brecha (en este caso, el antagonismo social) que hace que las dos perspectivas sean *incommensurables*. Lo “Real como imposible” es la causa de la imposibilidad de alcanzar alguna vez una visión “neutral”, no en perspectiva, del objeto. *Hay* una verdad, nada es relativo, pero esa verdad es la verdad de la deformación de la perspectiva *como tal*, no la verdad deformada por la visión parcial que ofrece una sola perspectiva.

De modo tal que, cuando Nietzsche afirma que la verdad es una perspectiva, tal aseveración debe interpretarse junto con la noción de Lenin del carácter partidario/parcial del conocimiento (el famoso [*infame*] *partij'nost*): en una sociedad de clases, el conocimiento “verdadero” objetivo sólo es posible desde el punto de vista “interesado” de la revolución. Y esto

no significa confiar ingenuamente en el “conocimiento objetivo” que alcanzamos cuando nos liberamos de nuestros prejuicios y preconceptos parciales y conseguimos adoptar una visión “neutral”, ni tampoco sostener la visión relativista (complementaria) según la cual no existe ninguna verdad última y sólo existen múltiples perspectivas subjetivas. Ambos términos deben sostenerse con igual firmeza: *hay*, en medio de la multitud de opiniones, un conocimiento *verdadero* y ese conocimiento es accesible sólo desde una posición parcial “interesada”.²¹

Tenemos dos maneras fundamentalmente diferentes de relacionarnos con la nada de lo Real, tan bien caracterizada en la paradoja de Aquiles y la tortuga: si bien Aquiles puede superar fácilmente a la tortuga, nunca logra alcanzarla. O bien postulamos la Nada como el Límite real-imposible de la experiencia humana al que uno sólo puede aproximarse infinitamente, la Cosa absoluta con la cual hay que mantener una distancia conveniente –si nos acercamos demasiado, el sol nos quemará–; y en este caso nuestra actitud ante la Nada es completamente ambigua, está signada por la atracción y la repulsión simultáneas. O bien, la postulamos como aquello a través de lo cual deberíamos pasar (y, de algún modo, por lo que desde siempre hemos pasado) y allí es donde reside la esencia de la noción hegeliana de “quedarse con lo negativo” que Lacan tradujo en su noción de la conexión profunda entre la pulsión de muerte y la sublimación creativa: para que pueda darse la creación (simbólica), la pulsión de muerte (la negatividad absoluta sólo relacionada consigo misma) tiene que cumplir su tarea de, precisamente, vaciar el lugar y prepararlo así para la creación. En lugar de la vieja noción de los objetos fenoménicos que desaparecen o se disuelven en el vórtice de la Cosa, lo que tenemos son objetos que *no son más que* la

21. Por supuesto, fue George Lukács quien en su *Historia y conciencia de clase* articuló plenamente esta argumentación.

Nada de la Cosa corporizada o, en “hegelés”, objetos en los cuales la negatividad asume existencia positiva.

En términos religiosos, este paso de lo Uno Real Imposible (la Cosa), refractado/reflejado en la multitud de sus apariencias, a la Dualidad es el verdadero paso del judaísmo al cristianismo: el Dios judío es la Cosa Real que está más allá, en tanto que la dimensión divina de Cristo es apenas una mueca diminuta; lo que lo diferencia de los demás seres humanos (corrientes) es una sombra imperceptible. Cristo no es “sublime” en el sentido de un “objeto elevado a la dignidad de una Cosa”, no es un sustituto del Dios Cosa Imposible; es, antes bien, “la Cosa misma” o, más precisamente, “la Cosa misma” no es más que la ruptura/brecha que hace que Cristo no sea completamente humano. Cristo es, así, el último *Mann ohne Eigenschaften*, el hombre sin atributos, como dijo Robert Musil: es “más que un hombre” y –¿por qué no arriesgarnos a recurrir aquí a Nietzsche?– es el *superhombre*, precisamente, por cuanto, al referirnos a su figura, podemos decir *ecce homo*; Cristo es un hombre *kat'exochen*, “como tal”, un hombre sin distinciones personales, sin ningún rasgo particular. Esto significa que Cristo es un universal singular, del mismo modo que, para Rancière, quienes no tienen un lugar propio dentro del orden social, representan a la humanidad como tal, en su dimensión universal.²² Esto no equivale a decir que Cristo esté de algún modo dividido entre la parte “humana” y la parte “divina” de su naturaleza: la diferencia mínima que encontramos en la lógica de sustracción no es la diferencia entre dos partes, sino entre dos aspectos –o, para decirlo nuevamente con Nietzsche, dos *perspectivas*– de la misma y

22. Evidentemente, ya Immanuel Kant –en el espíritu de la celebración de la Humanidad universal de la Ilustración– había elaborado la idea de Cristo interpretado como el “individuo universal”, esto es, como el individuo que representa inmediatamente la universalidad de la especie humana, pasando por alto toda cualidad particular.

única entidad; es la diferencia de una entidad consigo misma. Cristo no es hombre y superhombre: es el superhombre en cuanto es un hombre *sans phrases*, es decir, lo que separa las dos nociones es un cambio de perspectiva.²³

En otras palabras, Cristo es esa diferencia mínima entre “hombre” y “superhombre”: lo que Nietzsche, ese acabado y autoproclamado anticristo, llamó “cénit”, el delgado *borde* entre el Antes y el Después, lo Antiguo y lo Nuevo, lo Real y lo Simbólico, entre Dios Padre Cosa y la comunidad del Espíritu. Como tal, él es ambas cosas al mismo tiempo: el punto extremo de lo Antiguo (la culminación de la lógica del sacrificio, pues él mismo representa el sacrificio extremo, el intercambio consigo mismo en el cual ya no debemos pagarle a Dios, sino que Dios mismo paga el precio ante sí por noso-

23. Hoy parecería que ya nadie considera escandaloso a Nietzsche; sin embargo, eso sólo tendría algún sentido si se redujera a Nietzsche a la categoría de un filósofo que profesaba una serie de “opiniones” (por ejemplo, sobre los orígenes de la moral, sobre la religión, sobre la crisis de la modernidad...) y luego se lo comparara con otros pensadores (como Freud) con el propósito de defenderlo o de fustigarlo. En ese caso, se perdería el estilo de Nietzsche, no lo que con frecuencia se percibe erradamente como el carácter “patético” de sus escritos, sino, más bien, lo opuesto, la seriedad insoportablemente ingenua de sus declaraciones más excesivas: en la oposición entre el ingenuo y el sentimental que proponía Schiller, Nietzsche se sitúa sin lugar a dudas en el grupo de los ingenuos. Y éste es el aspecto de Nietzsche que continúa siendo terriblemente inquietante: imaginemos que, a propósito de una teórica cercana a Nietzsche como Judith Butler, alguien dijera frases como ésta: “Pero Butler, ¿es realmente humana? ¿Es una persona o más bien el nombre de una enfermedad? ¿No es una hiena que poetiza sobre las tumbas de la masculinidad? ¿Una vaca lechera que ha agotado toda su leche pero con ‘gran estilo’?”. Imaginemos algo más: que alguien tomara como ejemplo a una teórica de la corriente dominante y la elogiara comparándola con Butler (como hizo Nietzsche al cotejar a Bizet con Wagner): “¿Cuánta más vida hay en una sencilla declaración de Martha Nussbaum que en todo el estruendo histérico de Butler?”. Cualquiera que juzgue “inadmisibles” estas manifestaciones (que, para evitar cualquier malentendido, yo considero inadmisibles) y declare ser un nietzscheano es directamente un farsante.

tros con lo cual quedamos endeudados para siempre) y su superación (el cambio de perspectiva) con el paso a lo Nuevo. Lo que distingue el sacrificio de Cristo de la afirmación atea de una vida que no necesita sacrificios es un matiz muy sutil, un cambio de perspectiva casi imperceptible. Por lo tanto, tal vez sea sólo esto lo que ocurre en el paso del judaísmo al cristianismo: este desplazamiento desde la purificación a la sustracción.

No debe sorprendernos, entonces, que la posición de Nietzsche respecto de Cristo mismo fuera mucho más ambigua que su posición respecto del cristianismo: cuando Nietzsche promueve el *amor fati*, la plena aceptación del sufrimiento y el dolor, como el único camino a la redención, vale decir, a la afirmación plena de la vida, ¿no se está aproximando extrañamente al mensaje de Cristo, según el cual la muerte en la cruz es el triunfo de la vida eterna? Esto significa que la Redención propiamente cristiana no es sencillamente la revocación de la Caída, sino *stricto sensu* su repetición. La clave de la teología de Pablo es la *repetición*: Cristo como la *repetición redentora* de Adán. Adán cayó, Cristo volvió a ascender; Cristo es pues “el postrer Adán” (1 Corintios, 15, 45-46). A través de Adán, como hijos de Adán, estamos perdidos, condenados al pecado y el sufrimiento; a través de Cristo, quedamos redimidos. Con todo, esto no implica que la Caída de Adán (y la subsecuente instauración de la Ley) haya sido una mera contingencia, es decir, si Adán hubiese elegido obedecer a Dios, no habría habido pecado ni Ley, pero *tampoco habría habido amor*.

Por lo tanto esa primera decisión que debió tomar Adán fue forzada. La primera elección *tenía que ser* el pecado. El primero que propuso esta lógica fue Hegel al oponer la universalidad abstracta y la concreta. En un primer enfoque, las cosas pueden parecer claras e inequívocas: el filósofo de la universalidad abstracta es Kant (y, siguiendo los pasos de Kant, Fichte); en la filosofía de Kant, lo Universal (la Ley moral), el abstracto *sollen*, lo que “debe ser” y que, como tal, posee

un potencial terrorista, subversivo, representa una exigencia imposible/incondicional, cuyo poder de negatividad está destinado a socavar cualquier totalidad concreta; contra esta tradición de universalidad abstracta/negativa opuesta a su contenido particular, Hegel señala que la verdadera universalidad se hace realidad 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 (es decir, el Deber moral universal se hace realidad, llega a ser efectivo, mediante la riqueza concreta de las pasiones y los anhelos humanos particulares, desvalorizados por Kant como obstáculos “patológicos”). Pero, ¿es todo tan sencillo? Recordemos el análisis de la frenología que propone Hegel al final del capítulo sobre la “Razón observadora” en su *Fenomenología del espíritu*: aquí el filósofo recurre a una metáfora fálica explícita con el propósito de explicar la oposición entre las dos lecturas posibles de la proposición “el espíritu es un hueso”: la lectura “reduccionista” materialista vulgar —la forma de nuestro cráneo determina efectiva y directamente los rasgos de la mente de una persona— y la lectura especulativa —el espíritu es lo suficientemente fuerte para afirmar su identidad con la materia más inerte y anulada, o sea, ni siquiera la materia más inerte puede sustraerse al poder de mediación del espíritu—. La lectura vulgar materialista es semejante al enfoque que considera el falo sólo como el órgano de micción, mientras la lectura especulativa también puede discernir en él la función mucho más elevada de la procreación (es decir, precisamente la “concepción” como la anticipación biológica del concepto)... En un primer enfoque, lo que tenemos aquí es el conocido movimiento elemental de la *Aufhebung* (“revocación y superación”): uno debe pasar por lo más bajo para poder alcanzar nuevamente lo más alto, la totalidad perdida (uno debe perder la realidad inmediata en la autocontracción de la “noche del mundo” para poder recobrarla como “postulada”, mediada por la actividad simbólica del sujeto; uno debe renunciar al Todo orgánico inmediato y abandonarse a la

actividad mortificante del Entendimiento abstracto para poder recobrar la totalidad perdida en un nivel más elevado, “mediado”, como la totalidad de la Razón). Este movimiento parece ofrecerse como un objetivo ideal de la crítica estándar: sí, por supuesto, Hegel reconoce el horror de la autocontracción psicótica y su “pérdida de la realidad”; sí, reconoce la necesidad del desmembramiento abstracto, pero lo entiende sólo como un paso, un rodeo en la senda triunfante que, de acuerdo con la inexorable necesidad dialéctica, nos conduce de regreso al Todo orgánico reconstituido... Nuestra opinión es que semejante lectura pasa por alto la esencia de la argumentación de Hegel:

La profundidad que el Espíritu extrae del interior, pero sólo impulsa hasta llevarla a su conciencia representativa para dejarla en ésta, y la ignorancia de esa conciencia sobre lo que el espíritu está diciendo realmente están en la misma conexión que lo elevado y lo bajo, conexión que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario. El juicio infinito, en su condición de infinito, sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; en cambio, la conciencia de la vida, que permanece en la representación, se comporta como la micción.²⁴

Una lectura más atenta de este pasaje pone de manifiesto que Hegel *no* está proponiendo, en contraste con el enfoque de la mente vulgar empírica que sólo ve la micción, que la actitud propiamente especulativa debe ver la reproducción. La paradoja es que la elección directa de la reproducción es el modo infalible de no comprender su significación: no es posible elegir directamente el “significado verdadero”, vale decir, uno *debe* comenzar haciendo la elección “errada” (la micción),

24. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pág. 210.

pues la verdadera significación especulativa surge sólo a través de las lecturas repetidas, como el efecto posterior (o el subproducto) de la primera lectura “errada”. Y lo mismo puede decirse de la vida social en la cual la elección directa de la “universalidad concreta” de un mundo vital ético particular sólo puede terminar en una regresión a una sociedad orgánica premoderna que niegue el derecho infinito de la subjetividad como el rasgo fundamental de la modernidad. Puesto que el sujeto ciudadano de un Estado moderno ya no puede aceptar que se lo relegue a cumplir un papel social particular que le confiere un lugar determinado dentro del Todo social orgánico, el único camino hacia la totalidad racional del Estado moderno es a través del horror del Terror revolucionario: uno debería despedazar implacablemente las limitaciones de la “universalidad concreta” orgánica premoderna y afirmar plenamente el derecho infinito de la subjetividad en su negatividad abstracta. En otras palabras, lo que sostiene Hegel en su merecidamente famoso análisis del Terror revolucionario incluido en su *Fenomenología* no es la idea bastante obvia de que el proyecto revolucionario implicaba la afirmación unilateral directa de la Razón Universal abstracta y que, como tal, estaba destinado a perecer víctima de su furia autodestructiva, puesto que era incapaz de organizar la transposición de su energía revolucionaria en un orden social concreto, estable y diferenciado. Lo que en realidad señala Hegel es el enigma de por qué, a pesar de que el Terror revolucionario fue un atolladero histórico, tenemos que pasar por él para poder llegar al Estado racional moderno...

Hay un claro paralelo entre esta necesidad de hacer la elección equivocada para poder llegar al resultado correcto (elegir la “micción” para poder llegar a la “reproducción”) y la estructura del chiste de Rabinovitch, en el cual sucede lo mismo: la única manera de llegar a la verdadera razón es pasando a través de la primera razón equivocada. Sorprendentemente, podemos aprender la misma lección incluso de *From Atlantis to the Sphinx* de Colin Wilson, uno de los infinitos

libros de bolsillo *New Age* sobre el tema de “recobrar la sabiduría perdida del mundo antiguo” (que es precisamente el subtítulo del libro). En el capítulo de la conclusión, Wilson opone dos tipos de conocimiento, el “antiguo” intuitivo, abarcador, que nos hace experimentar directamente el ritmo subyacente de la realidad (la “conciencia del hemisferio cerebral derecho”) y el conocimiento moderno de autoconciencia y disección racional de la realidad (la “conciencia del hemisferio cerebral izquierdo”). Después de alabar con entusiasmo los poderes mágicos de la antigua conciencia colectiva, el autor reconoce que, aunque este tipo de conocimiento tenía enormes ventajas, “era esencialmente limitado. Era demasiado placentero, demasiado relajado y sus logros tendían a ser comunales”; por lo tanto, la evolución humana debió escapar de ese estado para adoptar una actitud más activa de dominación tecnológica racional. Hoy, por supuesto, el desafío consiste en reunir las dos mitades: “recobrar la sabiduría perdida” y combinarla con los logros modernos (la historia habitual de cómo la ciencia moderna misma, en sus conquistas más radicales –física cuántica, etcétera–, ya está apuntando a la autorrevocación de la visión mecanicista y a un universo holístico dominado por la configuración oculta de la “danza de la vida”).

Pero aquí el libro de Wilson da un inesperado vuelco: ¿cómo habrá de ocurrir esa síntesis? Wilson es suficientemente inteligente para rechazar las perspectivas dominantes: la visión directamente premoderna –según la cual la historia del “Occidente racionalista” fue sencillamente una aberración y lo que deberíamos hacer es retornar simplemente a la antigua sabiduría–, así como la noción pseudohegeliana de una “síntesis” que de algún modo conservaría el equilibrio entre los dos principios espirituales y nos permitiría quedarnos con lo mejor de los dos mundos, es decir, recuperar la Unidad perdida sin perder los logros basados en su pérdida (progreso técnico, dinámica individualista, etcétera). Contrario a estas dos visiones, Wilson afirma que el próximo

estadio, la superación de las limitaciones de la postura occidental racionalista/individualista, debe surgir de algún modo del interior mismo de esa postura occidental. Wilson sitúa la fuente de esa superación en la fuerza de la imaginación: el principio occidental de autoconciencia e individuación también produce una asombrosa elevación de nuestra capacidad de imaginar y si desarrollamos esta capacidad hasta el máximo de sus posibilidades, lograremos elevarnos a un nuevo nivel de conciencia colectiva, de imaginación compartida. De modo tal que la sorprendente conclusión a que llega Wilson es que el anhelado próximo paso de la evolución humana, el paso más allá de la alienación de la naturaleza y el universo como un Todo... “ya ha sido dado. Esto ha estado ocurriendo durante los últimos 3.500 años. Ahora, lo único que tenemos que hacer es reconocerlo” (ésta es la última frase del libro). Pero ¿qué fue lo que sucedió hace 3.500 años, es decir, *circa* 2000 a.C.? Fue el momento de la decadencia del antiguo reino de Egipto, el logro más elevado de la antigua sabiduría, y la época en que aparecieron nuevas culturas violentas de las cuales surgió la moderna conciencia europea; en suma, la Caída misma, el fatídico olvido de la antigua sabiduría que nos permitía mantener un contacto directo con la “danza de la vida”. Si tomamos estas declaraciones literalmente, la inevitable conclusión a la que habremos de llegar es que el momento de la Caída (el abandono de la antigua sabiduría) coincide con su exacto opuesto, con el ansiado próximo paso de la evolución humana. Aquí tenemos la matriz apropiadamente hegeliana del desarrollo: la Caída ya es *en sí misma* su propia autorrevocación, la herida es en sí misma su propia curación, de modo tal que la percepción de que estamos afrontando la Caída es, en última instancia, una percepción errada, un efecto de nuestra perspectiva equivocada: lo único que tenemos que hacer es completar el movimiento desde “en sí mismo” hasta “para sí mismo”, vale decir, cambiar nuestra perspectiva y reconocer que el anhelado vuelco ya ha estado operando en lo que sucede desde hace mucho tiempo.

La lógica interna del movimiento desde un estadio al otro no es el movimiento que lleva de un extremo al opuesto y luego a la unidad de ambos en un nivel más elevado; antes bien, el segundo paso es sencillamente la radicalización del primero. El problema que presenta la “actitud mecanicista occidental” no es que haya olvidado/reprimido la antigua sabiduría holística, sino que no haya *roto con ella* de manera suficientemente radical: continuó percibiendo el universo nuevo (de posición discursiva) desde la perspectiva del antiguo, de la “antigua sabiduría”. Y, por supuesto, desde esa perspectiva, el nuevo universo sólo podía parecer el mundo catastrófico que surge “después de la Caída”. Volvemos a elevarnos desde la Caída, no destruyendo sus efectos, sino reconociendo en la caída misma la anhelada liberación.²⁵

Precisamente, la oposición entre gnosticismo y cristianismo se hace más perceptible en relación con el sentido de la Caída. Ambos comparten la idea de la Caída, aunque para el gnosticismo, la Caída es la que nos llevó desde la dimensión

25. ¿Y no encontramos acaso un movimiento similar en la historia de la hermenéutica? Cuando, hace dos siglos, el avance de las ciencias naturales hizo que cada vez fuera más problemática la lectura literal de la Biblia, la hermenéutica surgió como un estudio sobre el modo en que aún se podía comprender la Biblia de manera significativa y luego continuó expandiéndose como el arte de interpretar adecuadamente los textos antiguos. Como tal, la hermenéutica era un arte introductorio específico que luego tuvo que dar lugar al razonamiento (filosófico) propiamente dicho: una vez que comprendemos adecuadamente al autor, podemos comenzar a discutir con él... Más adelante, sin embargo (con Heidegger y Gadamer), la hermenéutica fue elevada a la cosa misma, a la ontología fundamental: sí, como dijo Gadamer, el ser, en la medida en que sea comprendido, es lenguaje, esto es, siempre que el modo como se nos revela el ser se articule en el horizonte de la precomprensión incluida en el lenguaje, la ontología misma (la búsqueda de la estructura fundamental del Ser) llega, pues, a ser una materia de la hermenéutica, una manera de hacer emerger a la luz el horizonte implícito de la significación dentro del cual se nos revelan los seres. Esta inversión es crucial: en ella, lo que primero se presenta como un paso introductorio/preparatorio, una cuestión de una especial ciencia o técnica o práctica interpretativa, resulta ser la “cosa misma”.

espiritual pura hacia el mundo inerte material; la idea es, pues, que nos esforzamos por regresar a nuestro hogar espiritual perdido, mientras que para el cristianismo, la Caída en realidad no es en absoluto una caída, sino que “en sí misma” es todo lo contrario: el nacimiento de la libertad. No hay ningún lugar del que hayamos caído; lo que había antes era sencillamente la tonta existencia natural. La misión no consiste, entonces, en retornar a una existencia “superior” previa, sino en transformar nuestras vidas en ESTE mundo. En *The Gospel of Thomas* se lee: “Sus discípulos le dijeron: ‘¿cuándo ocurrirá la resurrección de los muertos y cuándo vendrá el nuevo mundo?’ y él les respondió: ‘Lo que estáis esperando [la resurrección] ya ocurrió, pero no lo habéis reconocido’”.²⁶ *Éste* es el punto clave “hegeliano” del cristianismo: la resurrección de los muertos no es un “acontecimiento real” que habrá de tener lugar en un futuro, sino que es algo que *ya está aquí*; para reconocerlo, uno sólo debe modificar su posición subjetiva.

El problema de la caída no es que sea en sí misma una Caída, sino, precisamente, que *en sí misma es ya una Salvación que nosotros tomamos erradamente por caída*. En consecuencia, la Salvación no consiste en invertir la dirección de la Caída, sino en reconocer la Salvación en la Caída misma. Para ponerlo en los términos simplificados de la narrativa, no es que debamos hacer un primer movimiento errado, e introducir así una división, para poder curar luego la herida y retornar a una unidad superior: el primer movimiento es ya el movimiento acertado, pero sólo podemos advertirlo cuando ya es demasiado tarde. Aquí deberíamos aplicar nuevamente la sentencia de Hegel según la cual el Mal está en la mirada de quien percibe el Mal: la verdadera Caída está en la mirada

26. *The Fifth Gospel*, Harrisburg, Trinity Press International, 1998, pág. 19.

misma que percibe erróneamente el primer movimiento como la Caída. No se trata de que primero las cosas empezaron a ir mal desde Adán en adelante y luego fueron restauradas con la venida de Cristo: Adán y Cristo son *una y la misma* persona (“Cristo es Adán”, tal vez sea el juicio especulativo último), lo único que cambia para que podamos pasar de uno al otro es la perspectiva. Efectivamente, conviene recordar aquí la noción hegeliana según la cual el juicio especulativo *debería leerse dos veces*: para alcanzar su verdad, no deberíamos pasar a otro juicio, sino sencillamente *volver a leer el mismo juicio incluyendo en él nuestra propia posición de enunciación*.

Y lo mismo cabe decir con respecto a la relación entre universalidad “abstracta” y “concreta”: en un primer movimiento, la universalidad debe afirmarse en su negatividad, como excluyente de todo contenido particular, es decir, no como un continente que lo abarca todo, sino como la fuerza destructiva que socava todo contenido particular. Pero a esta fuerza violenta de abstracción, esta fuerza que desgarrar la urdimbre concreta de la realidad, no debemos oponerle la universalidad concreta como la totalidad que media entre los contenidos particulares dentro de su Todo orgánico. Por el contrario, la verdadera “universalidad concreta” de Hegel es el momento mismo de negatividad que separa la universalidad *desde adentro*, y la reduce así a uno de los elementos particulares, a uno de su propia especie. Sólo en este momento la universalidad pierde, por así decirlo, la distancia de un continente abstracto y *entra en su propio marco*, que llega a ser verdaderamente *concreto*.

También Adán y Cristo se relacionan como la “negación” y la “negación de la negación”, pero en el preciso sentido mencionado antes: Adán es Cristo “en sí mismo” y la Redención de Cristo no es la “negación” de la Caída, sino su consumación, exactamente en el mismo sentido en que, de acuerdo con Pablo, Cristo consumó la Ley. En un maravilloso ensayo

histórico alternativo, “Pontius Pilate Spares Jesus”,²⁷ Josiah Ober propone la hipótesis de que Poncio Pilato no cedió a la presión de la turba y perdonó a Cristo, quien sobrevivió y prosperó hasta muy avanzada edad convertido en un predicador de éxito que combatía el orden establecido judío y actuaba apoyado por las autoridades romanas. Su secta fue creciendo gradualmente hasta convertirse en la religión dominante, adoptada incluso por el Estado romano, aunque en su versión más judía, sin la cruz ni la Redención representada por la muerte de Cristo. La coincidencia de la Caída y la Redención hace que esta hipótesis esté *stricto sensu* fuera de lugar.²⁸

Tanto el cristianismo como Hegel zanján la brecha que nos separa de lo Absoluto en lo Absoluto mismo. Si nos referimos a la brecha que separa al hombre de Dios, esto significa que la brecha se franquea en Dios mismo, como la brecha entre Cristo y el Dios Padre: Cristo es el nuevo, el segundo Job. Si nos referimos, en cambio, a la ética, esto significa que deberíamos reconocer la fuerza positiva del Mal *sin regresar al dualismo maniqueo*. La única manera de hacerlo fue presentada por Schelling: el Mal no es “sustancialmente” diferente del Bien (una fuerza positiva que se le opone); el Mal es sustancialmente *lo mismo* que el Bien, sólo es un modo (o una perspectiva) diferente del Bien. Para decirlo en términos

27. Josiah Ober, “Pontius Pilate Spares Jesus”, en Robert Cowley (comp.), *What If?*, Nueva York, Berkley Books, 2001. No obstante, uno puede sostener que la historia de Ober ofrece una respuesta adecuada a aquellos (como Richard Wagner) que afirmaban que la muerte de Cristo no fue fundamental para su misión, sino que fue el resultado de una traición judía: si a Jesús se lo hubiese perdonado, el resultado habría sido un cristianismo mucho más “judaizado”.

28. Y también le quita toda significación al chiste cristiano según el cual, después de que Cristo les dijera a un grupo de personas que querían apedrear a una mujer sorprendida en adulterio: “El que de vosotros *esté libre de pecado* que tire la primera piedra” (San Juan 8, 1-11); él mismo recibe inmediatamente una pedrada, se vuelve y grita: “Madre, ¿no te dije que te quedaras en casa?”.

kierkegaardianos, el Mal es el Bien, en su devenir, “en potencia”: el quiebre, la ruptura radicalmente negativa con el antiguo orden sustancial, como la condición de una nueva universalidad.

En un clásico chiste bosnio, un joven visita a su mejor amigo y lo encuentra jugando al tenis en el jardín trasero; Agassi, Sampras y otros jugadores de primer nivel mundial esperan para jugar con él. Sorprendido, el recién llegado le pregunta a su amigo: “Pero si nunca fuiste un buen tenista..., ¿cómo hiciste para mejorar tu juego tan rápidamente?”. El amigo le responde: “¿Ves ese estanque que está en el fondo de mi casa? Allí hay un pez dorado mágico. Si le pides un deseo, inmediatamente te lo concede”. El muchacho se acerca al estanque, ve el pez y le pide que quiere tener su guardarropas lleno de dinero y corre a su casa a ver si el deseo se le ha hecho realidad. Cuando se acerca al armario ve que de todas las aberturas chorrea miel. Furioso, regresa a casa de su amigo y le grita: “Pero ¡yo quería dinero [*money*] y no miel [*honey*]!”. El amigo le responde con calma: “Ah, olvidé decirte que el pez tiene una disminución auditiva y a veces entiende mal el deseo. ¿Ves lo aburrido que estoy corriendo de un lado a otro jugando este estúpido juego? ¿Crees realmente que yo le pedí jugar bien al tenis?”. ¿No hay en este cuento un giro kafkiano? Hay un Dios, es bueno y responde a nuestros deseos: el origen del mal y de nuestros infortunios es solamente que Él no oye bien y a menudo entiende mal nuestras plegarias...²⁹

29. A todo el que procede de la ex Yugoslavia, este chiste lo remite inmediatamente al famoso incidente de Milosevic: en 1989, ante una multitud de cientos de miles de personas reunidas en Belgrado que pedían armas para atacar a los albaneses de Kosovo, Milosevic respondió: “¡No oigo bien lo que me dicen!”. ¿Es éste, pues, el origen de la guerra posyugoslava, que el líder no oyera las demandas de la multitud? Pero, por supuesto, como siempre, lo que Milosevic obtuvo de la multitud fue su propio mensaje, que él estaba (no todavía) dispuesto a reconocer –a asumir públicamente– en su forma verdadera de violencia étnica.

En su lectura del poema de Sylvia Plath, “El Otro”, Tim Kendall señala las limitaciones que se presentan al tratar de “decodificar” los últimos poemas de la poeta, es decir, al tratar de identificar precisamente los detalles biográficos a los que se refiere el poema: la imposibilidad de hacerlo, la manera como el lector se pierde en medio de una multitud de indicaciones contradictorias relativas no sólo a los acontecimientos en cuestión (¿es éste un indicio de *aquel* preciso conflicto entre Sylvia y Ted que ella registró en su diario?), sino también a la identidad misma del hablante (el “yo” que habla aquí, ¿es Sylvia o su rival Assia?) y al tono buscado en un verso (¿ironía?, ¿desdén? ¿Sylvia percibe a Assia como una amenaza o como su doble íntima, como una parte de sí misma? ¿O como AMBAS cosas a la vez?) “obligan al lector a implicarse en este mundo inestable, en el que la significación sólo puede hacerse derivar de la imposición externa del tono y el énfasis. El lector debe dar los mismos saltos cognitivos y seguir las mismas pistas y abrigar las mismas sospechas de la voz del poema”.³⁰

Sobre todo, no se trata sencillamente de que un impedimento se superponga a otro; precisamente a través de esa imposibilidad misma que presenta el poema de manifestar directamente su “referencia verdadera a la realidad”, ese poema anula a su idiosincrasia “patológica” y genera un impacto artístico propiamente universal. Este desplazamiento, este súbito reconocimiento de cómo el obstáculo mismo que nos impide alcanzar la Cosa misma nos permite identificarnos directamente con ella (con el punto muerto que hay en su centro) define la forma propiamente *cristiana* de identificación: en última instancia, se trata de la *identificación con una falla* y, consecuentemente, puesto que el objeto de identificación es Dios, debe demostrarse que el mismo Dios falla.

30. Tim Kendall, *Sylvia Plath. A critical Study*, Londres, Faber & Faber, 2001, pág. 95.

En su seminario (no publicado) sobre la ansiedad (1962-1963), Lacan elaboró las razones por las cuales seleccionamos cierto fragmento de nuestra vida cotidiana como el elemento en el cual, durante el sueño, se inviste un deseo inconsciente (la función de los “residuos diarios/*Tagesreste*”: como regla, el fragmento seleccionado tiene el carácter de algo inconcluso, abierto (una enunciación interrumpida, un acto que no fue realizado hasta el fin, algo que estuvo por suceder, pero, por una circunstancia o por otra, no sucedió): “*La condición de interrupción, vinculada con el mensaje, provoca una coincidencia con la estructura del deseo, que por definición tiene una dimensión de falta o inconclusión*”.³¹ En el plano de la identificación cristiana, ¿no estamos ante un proceso semejante? En nuestra falla misma, nos identificamos con la falta divina, con la confrontación de Cristo con el “*Che vuoi?*”, con el enigma del deseo del Otro (“Padre, ¿por qué me haces esto? ¿Qué quieres de mí?”). En uno de los pasajes más curiosos de la Segunda Epístola a los Corintios, Pablo se defiende contra los falsos apóstoles adoptando la posición de la locura carnavalesca:

¡Oh, desearía que soportarais por un momento mi insensatez. Mas, sí, soportadme. [...] Pues los tales falsos apóstoles son operarios engañosos que se disfrazan de apóstoles de Cristo. Y no es de extrañar, pues el mismo Satanás se transforma en ángel de luz. Así no es gran cosa que sus ministros se transfiguren en ministros de justicia, mas su destino será conforme a sus obras. Vuelvo a repetir: no me tenga ninguno por insensato o si me tomáis por uno, al menos sufridme como si lo fuera y permitidme que me alabe algún tanto. Lo que voy a decir [...] no lo digo según Dios, sino que es una especie de insensatez mía. Mas, ya que mucho se glorían según la carne, yo también me gloriaré. Puesto que, siendo como sois prudentes, aguantáis sin pena a

31. Roberto Harari, *Lacan's Seminar "On Anxiety". An Introduction*, Nueva York, Other Press, 2001, pág. 212. [Ed. cast.: *Seminario "La angustia" de Lacan: una introducción*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.]

los imprudentes. [...] Si es preciso gloriarse de alguna cosa, me gloriaré de lo que atañe a mi flaqueza. [...] Así con gusto me gloriaré de mi flaqueza, para que haga morada en mí el poder de Cristo. Por cuya causa yo siento satisfacción en mis enfermedades, en los ultrajes, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias, siempre por Cristo. Pues cuando estoy débil, entonces soy fuerte. Casi estoy hecho un tonto; vosotros me habéis obligado. Porque a vosotros os tocaba el volver por mí; puesto que en ninguna cosa he sido inferior a los más aventajados apóstoles, aunque nada soy.

Esta referencia a la inversión carnavalesca *no* debe interpretarse como “soy débil para destacar visiblemente la fuerza de Dios”, sino, antes bien como “en mi debilidad y mi ridiculez, cuando se burlan y se ríen de mí, me identifico con Cristo, el último “loco” divino, despojado de toda majestad y de toda dignidad. En la perspectiva de Pablo, los *falsos* apóstoles son poderosos al tomarse a sí mismos muy en serio; por lo tanto, el único camino que debe seguir un verdadero profeta es burlarse de sí mismo como un tonto. No obstante, es igualmente errado identificar sencillamente la posición de Pablo con la inversión carnavalesca bajtiniana de las relaciones existentes de autoridad: esta noción es profundamente pagana y se basa en la idea de que las relaciones de poder jerárquicas son frágiles puesto que perturban el equilibrio natural del Orden de las Cosas, por lo tanto, más tarde o más temprano, la autoridad tendrá que retornar al polvo.

Y la verdadera intervención de la Eternidad en el Tiempo se da cuando ese Señor del Desgobierno, el Rey Loco, no se limita a representar una carnavalesca suspensión pasajera del Orden, que nos recuerda la inestabilidad de las Cosas en el eterno girar de la gran Rueda de la Fortuna (“¡Todo lo que sube debe bajar!”), sino que comienza a funcionar como una figura fundadora de un Nuevo Orden. Somos uno con Dios sólo cuando Dios deja de ser uno consigo mismo, cuando se abandona a sí mismo e “internaliza” la distancia radical que nos separa de Él. Nuestra experiencia radical de separación

de Dios es el rasgo que precisamente nos une con él, no en el sentido místico usual de que sólo a través de tal experiencia nos abrimos a la Alteridad radical de Dios, sino en un sentido semejante al que hace referencia Kant cuando sostiene que la humillación y el dolor son los únicos sentimientos trascendentes: es absurdo pensar que puedo identificarme con la divina bienaventuranza; sólo cuando experimento el infinito dolor de la separación de Dios, comparto una experiencia con Dios mismo (Cristo en la cruz).

4. *Del amor a la ley y viceversa*

La paradoja del “campo de Higgs” es un tema ampliamente debatido en la física de las partículas contemporánea. Dejados a su propio arbitrio en un medio en el cual pueden pasar su energía, todos los sistemas físicos eventualmente llegarán al estado de energía más baja; dicho de otro modo: cuanta más masa tomamos de un sistema, tanto más rebajamos su energía, hasta que alcanzamos el estado de vacío en el cual la energía es cero. Sin embargo, hay fenómenos que nos impulsan a postular la hipótesis de que tiene que haber algo (alguna sustancia) que *no podemos sacarle a un sistema dado sin ELEVAR la energía de ese sistema*. Ese “algo” se llama “campo de Higgs”: una vez que ese campo *aparece* en un recipiente que se ha vaciado por bombeo y cuya temperatura se ha hecho descender al nivel más bajo posible, será posible *bajar* aún más su energía. Ese “algo” que aparece es algo que contiene MENOS energía que nada, un “algo” que se caracteriza por una energía negativa generalizada; en suma, lo que tenemos aquí es la versión física de cómo “algo aparece de la nada”.

En el nivel filosófico ontológico, esto es lo mismo a lo que apunta Lacan cuando destaca la diferencia entre la pulsión de muerte freudiana y el llamado “principio del nirvana”, de acuerdo con el cual todo sistema vital tiende a buscar el nivel más bajo de tensión y, en última instancia, a la muerte: la

“nulidad” (la nada, el estar despojado de toda energía) y el nivel más bajo de energía paradójicamente ya no coinciden, vale decir, es más “barato” (al sistema le cuesta menos energía) permanecer en “algo” que residir en la “nulidad”, en el nivel más bajo de tensión o en la nada, la disolución de todo orden. Esta distancia es lo que sostiene la pulsión de muerte: lejos de ser lo mismo que el principio del nirvana (las ansias de la disolución de toda tensión vital, el anhelo por regresar a la nada original), la pulsión de muerte es la tensión que persiste e insiste más allá y contra el principio del nirvana. En otras palabras, lejos de oponerse al principio de placer, el principio del nirvana es su expresión más elevada y radical. En ese sentido preciso, la pulsión de muerte representa su opuesto exacto, la dimensión de la vida “perdurable”, de una vida espectral que persiste más allá de la muerte (biológica)... Y en la esfera del psicoanálisis propiamente dicha, esta paradoja del campo de Higgs, ¿no está reflejando también el misterio de la castración simbólica: *una privación, un gesto de extirpación que en sí mismo está dando* el espacio productivo, generador, de apertura y sostén en el cual puede aparecer algo?

Puesto que para Pablo la “muerte” y la “vida” designan dos posiciones existenciales (subjetivas) y no hechos “objetivos”, cualquiera estaría hoy plenamente justificado si formulara la antigua pregunta paulina: ¿QUIÉN ESTÁ HOY VERDADERAMENTE VIVO?¹ ¿Y si sólo estuviéramos vivos cuando nos comprometemos con una intensidad excesiva que nos coloca más allá de la “mera vida”? ¿Y si, cuando nos concentramos en la mera supervivencia, aun cuando podamos decir que “lo pasamos muy bien”, lo que en última instancia perdemos fuera la vida misma? ¿Y si el palestino suicida que se hace volar en pedazos (junto a otros) estuviera, en un sentido enfático, “más vivo” que el soldado norteamericano que

1. Debo esta observación a Alain Badiou (intervención en el simposio *Paul and Modernity*, UCLA, 14-16 de abril de 2002).

participa de una guerra frente a la pantalla de una computadora a cientos de kilómetros del enemigo o que un *yuppie* neoyorquino que sale a correr junto al río Hudson para mantenerse físicamente en forma? O, en la terminología de la clínica psicoanalítica, ¿y si una histérica estuviera verdaderamente viva en el cuestionamiento excesivamente provocador y permanente de su propia existencia, mientras el obsesivo fuera el modelo perfecto de quien elige una “vida en la muerte”? Es decir, el objeto último de sus ritos compulsivos, ¿no será evitar que la “cosa” suceda, cuando esa “cosa” es el exceso de la vida misma? La catástrofe que teme, ¿no es acaso que, finalmente, *algo le ocurra de veras*? O, para decirlo en los términos del proceso revolucionario, ¿y si la diferencia que separa la era de Lenin del estalinismo fuera, además, la que hay entre la vida y la muerte? Hay un rasgo aparentemente marginal que marca claramente este punto: la actitud básica de un comunista estalinista es la de seguir la línea recta del partido, en contra de toda desviación “derechista” o “izquierdista”, en resumen, conducir por el seguro carril del medio. En contraste con este personaje, para el leninismo auténtico hay una única desviación, la desviación centrista, la elección del “juego seguro”, de evitar con actitud oportunista el riesgo de “tomar partido” clara y excesivamente. Por ejemplo, en el súbito cambio de la política soviética producido en 1921, del “comunismo de guerra” a la “nueva política económica”, no hubo “una necesidad histórica más profunda”: se trató sencillamente de un desesperado zigzag estratégico entre la línea izquierdista y la línea derechista; como lo dijo el mismo Lenin en 1922, los bolcheviques cometieron “todos los errores posibles”. Este excesivo “tomar partido”, esta oscilación permanente de zigzag es finalmente la vida (revolucionaria política) misma: para un leninista, el nombre último de la derecha contrarrevolucionaria es el “centro” mismo, el temor a introducir un desequilibrio radical en el edificio social. Es una típica paradoja nietzscheana que quien más pierda en esta aparente afirmación de la Vida contra todas las Causas

trascendentes sea la vida real misma. Lo que hace que la vida “merezca ser vivida” es justamente el EXCESO DE LA VIDA: la conciencia de que hay algo por lo que uno está dispuesto a arriesgar la propia vida (podemos llamar a ese exceso “libertad”, “honor”, “dignidad”, “autonomía”, etcétera). Sólo cuando estamos dispuestos a correr este riesgo, estamos REALMENTE VIVOS. De modo que, cuando Hölderlin escribió: “Vivir es defender una forma”, esa forma no es sencillamente una *Lebensform*, sino que es la forma del exceso de la vida, el modo como este exceso se inscribe violentamente en la trama de la vida. Chesterton lo sugiere a propósito de la paradoja del valor:

Un soldado rodeado de enemigos, si debe abrirse camino, necesita combinar un profundo deseo de vivir con una extraña indiferencia respecto de la muerte. No sólo debe aferrarse a la vida, porque en ese caso será un cobarde y no podrá escapar. No sólo debe esperar fríamente la muerte, pues entonces será un suicida y tampoco podrá escapar. Debe defender su vida con un espíritu de furiosa indiferencia hacia ella; debe desear la vida como el agua, y sin embargo, beber la muerte como el vino.²

La postura “posmetafísica” a favor de la mera supervivencia de los Últimos Hombres termina siendo un espectáculo anémico de una vida que se arrastra como su propia sombra. En esta perspectiva deberíamos evaluar el creciente rechazo a la pena de muerte que observamos hoy: lo que deberíamos poder discernir es la “biopolítica” oculta que sustenta este repudio. Aquellos que afirman el “carácter sagrado de la vida” y la defienden contra la amenaza de los poderes trascendentes que parasitan sobre ella terminan ofreciéndonos un “mundo supervisado en el cual viviremos sin dolor,

2. Chesterton, ob. cit., pág. 99.

seguros y tediosamente”³, un mundo en el cual, en defensa de su objetivo oficial –una larga vida placentera– todos los placeres efectivos están prohibidos o estrictamente controlados (tabaco, drogas, comida...). *Rescatando al soldado Ryan*, de Spielberg, es el ejemplo más acabado de esta actitud ante la muerte, de valorar la supervivencia a cualquier precio. Con su presentación “desmitificadora” de la guerra como una matanza sin sentido que nada puede justificar, realmente está ofreciendo la mejor justificación posible para la doctrina militar de “ninguna baja de nuestro bando” defendida por Colin Powell.

En el mercado actual, encontramos una serie completa de productos privados de sus propiedades dañinas: café sin cafeína, crema sin grasa, cerveza sin alcohol... y la lista continúa... ¿Qué decir del sexo virtual, que es el sexo sin sexo, o de la doctrina de Colin Powell de la guerra sin bajas (de nuestro bando, por supuesto) que es la guerra sin guerra, o la redefinición contemporánea de la política, entendida como el arte de una administración experta, que es la política sin política o, finalmente, el tolerante multiculturalismo liberal de hoy que se presenta como una experiencia del Otro despojado de su Alteridad (el Otro idealizado que baila danzas fascinantes y tiene un razonable enfoque ecológico y holístico de la realidad, mientras se mantiene absoluto silencio sobre algunos otros de sus rasgos, como la costumbre de pegarle a su esposa)? La realidad virtual sencillamente generaliza este procedimiento de ofrecer un producto privado de su sustancia: nos ofrece la realidad misma despojada de su sustancia, del núcleo duro resistente de lo Real; del mismo modo que el café descafeinado tiene el olor y el sabor del café real sin serlo, la realidad virtual se experimenta como realidad sin serlo.

¿No es ésta la actitud del hedonista Último Hombre? Todo está permitido, uno puede gozar de todo, PERO de todo des-

3. Christopher Hitchens, “We Know Best”, *Vanity Fair*, mayo de 2001, pág. 34.

pojado de su sustancia que lo hace peligroso. (Ésta es también la revolución del Último Hombre: “la revolución sin revolución”). ¿No es ésta una de las dos versiones de la frase anti Dostoievsky de Lacan, “Si Dios no existe, todo está prohibido”? (1) Dios ha muerto, vivimos en un universo permisivo en el que uno sólo debería esforzarse por obtener placeres y felicidad; pero, para poder tener una vida plena de felicidad y placeres, deben evitarse los excesos peligrosos, por lo tanto todo está prohibido salvo si se lo ha privado de su sustancia. (2) Si Dios ha muerto, el superyó nos manda gozar, pero todo goce determinado es ya una traición al goce incondicional, por lo tanto debería estar prohibido. La versión nutritiva de esto es gozar directamente la Cosa Misma: ¿para qué molestarse en tomar café? ¿Inyéctese directamente cafeína en la sangre! ¿Para qué tomarse el trabajo de tener percepciones y excitaciones sensuales apelando a la realidad externa? ¿Tome drogas que afecten directamente su cerebro! Y si hay un Dios, entonces todo está permitido... para aquellos que afirman obrar directamente en su nombre, como los instrumentos de Su voluntad; claramente, un vínculo directo con Dios justifica nuestra violación de cualquier limitación o consideración “meramente humana” (como sucedía en el estalinismo, donde la referencia al Gran Otro de la necesidad histórica justificaba el más absoluto encarnizamiento).

El hedonismo actual combina el placer con la restricción; ya no se trata de la vieja idea de la “justa medida” entre el placer y la restricción, sino que hay una especie de coincidencia inmediata pseudohegeliana de los opuestos: la acción y la reacción deben coincidir, la cosa misma que causa el daño debe ser ya la medicina que lo cura. El ejemplo último de esto es el *chocolate laxante* que se consigue en los Estados Unidos, con la paradójica exhortación: “¿Sufre usted de estreñimiento? ¿Coma más de este chocolate!” Es decir, coma más de lo mismo que le provoca estreñimiento. ¿No parece ésta una extraña versión de la famosa frase de Wagner en *Parsifal*: “Sólo la lanza que causó la herida puede curarla”? Y, ¿no es

una prueba negativa de la hegemonía de esta posición el hecho de que el verdadero consumo irrestricto (en todas sus formas principales: drogas, sexo libre, tabaco...) emerjan como el peligro principal? La lucha contra estos peligros es una de las inversiones fundamentales de la "biopolítica" actual. Se buscan desesperadamente las soluciones que reproducirían la paradoja del chocolate laxante. El primer contendiente es el "sexo seguro", una expresión que nos permite apreciar la verdad del viejo dicho: "Mantener una relación sexual con preservativo, ¿no es como darse una ducha con el impermeable puesto?". El objetivo final sería, siguiendo la tendencia del café descafeinado, inventar el "opio sin opio"; no es extraño que la marihuana sea tan popular entre los liberales que quieren legalizarla, pues ya ES una especie de "opio sin opio".

En sus mordaces observaciones sobre Wagner, Nietzsche diagnosticó que la decadencia del músico era el resultado de una combinación de ascetismo y excesiva excitación mórbida: la excitación es falsa, artificial, laxa, histérica y la consecuente paz es también ficticia, casi como la de un tranquilizante medicinal. Éste era, para Nietzsche, el universo de *Parsifal* que señaló la capitulación de Wagner a la llamada del cristianismo: el engaño extremo del cristianismo consiste en sustentar su mensaje "oficial" de paz interior y redención mediante una excitación mórbida, me refiero a la fijación en el cadáver mutilado y sufriente de Cristo. El término mismo "pasión" es revelador en su ambigüedad: la pasión entendida como sufrimiento y la pasión como apasionamiento, como si lo único que pudiera despertar la pasión fuera el espectáculo malsano del sufrimiento pasivo... Aquí, por supuesto, la cuestión clave es si es posible reducir a Pablo a una mezcla de excitación mórbida y renuncia ascética? El *ágape* paulino, ¿no es precisamente un intento de salirse del ciclo mórbido de la ley y el pecado que se sustentan recíprocamente?

De modo más general, ¿cuál es exactamente el sitio que ocupa el exceso, la "demasia" (Eric Santner) de la vida en la

vida misma? Ese exceso, ¿sólo se genera cuando la vida se vuelve contra sí misma, de modo tal que únicamente puede hacerse realidad bajo el manto de la perennidad mórbida de la pasión malsana? O, en términos lacanianos, el exceso de la *jouissance* sobre el placer, ¿sólo se genera mediante la inversión de la represión del deseo en deseo de represión, mediante la inversión de la renuncia del deseo en deseo de renuncia, etcétera? Es esencial rechazar esta versión y afirmar algún tipo de exceso primordial o “demasiá” de la vida misma: la vida humana nunca coincide consigo misma, estar “realmente vivo” significa ser “más amplio que la vida” y la mórbida negación de la vida no es la negación de la vida misma, sino, más precisamente, la negación de este exceso. Entonces, ¿cómo se relacionan los dos excesos: el exceso inherente a la vida misma y el exceso generado por la negación de la vida? ¿No será que el exceso generado por la negación de la vida es un tipo de “venganza”, un retorno al exceso reprimido por la negación de la vida?

Un estado de emergencia coincidente con el estado normal es la fórmula política de este conflicto: en la política antiterrorista actual, hallamos la misma mezcla de excitación mórbida y de mensaje tranquilizador. El objetivo “oficial” de los llamamientos dirigidos a la población norteamericana por la seguridad nacional a comienzos de 2003, instándola a que se preparara para un ataque terrorista, era calmar al pueblo: todo está controlado, sólo deben seguir las reglas y continuar con sus vidas... No obstante, el énfasis mismo puesto en la idea de que había que estar preparado para un ataque en gran escala mantenía la tensión: el esfuerzo por mantener la situación controlada afirmaba de manera negativa la perspectiva de una catástrofe y el propósito era que la población se acostumbrara a seguir con su vida cotidiana aun teniendo ante sí la perspectiva de una catástrofe inminente e introducir, así, una especie de estado de emergencia permanente (puesto que, no nos olvidemos, ya en el otoño de 2002 se nos informó que la Guerra contra el Terror duraría décadas; por lo menos, el tiempo que nos queda de vida). Por lo tanto, deberíamos

interpretar los diferentes niveles del Código de Alerta (rojo, naranja, etcétera) como la estrategia del Estado destinada a controlar el nivel necesario de excitación y precisamente, mediante semejante estado de emergencia permanente –en el cual se nos interpela a *participar* estando “preparados”–, el poder afianza su dominio sobre nosotros.

En el filme *Los otros* (Alejandro Amenábar, 2001), Nicole Kidman, una madre que vive con sus dos hijos pequeños en una casa embrujada situada en la isla Jersey, descubre al final que todos son fantasmas: un par de años antes, la mujer había estrangulado a sus hijos y luego se había suicidado de un disparo (las únicas personas REALES son los “intrusos”, potenciales compradores interesados en la casa, que de vez en cuando perturban la paz de sus habitantes). El único trazo interesante de este vuelco final a la manera de *Sexto sentido*, pero mucho menos efectivo, es la razón precisa POR LA CUAL la protagonista retorna convertida en un fantasma: no puede ASUMIR el acto que, semejante a Medea, había cometido; de algún modo, el hecho de continuar viviendo como un fantasma (que no sabe que lo es) indica su concesión ética, indica que no está preparada para enfrentar el terrible acto constitutivo de su subjetividad. Esta inversión que NO es simplemente simétrica –en lugar de los fantasmas que perturban a las personas reales, apareciendo ante ellas, aquí son las personas reales quienes perturban a los fantasmas apareciendo ante ellos–, ¿no es comparable al estado en el cual –para parafrasear a Pablo– no estamos vivos en nuestras vidas “reales”? En esos casos, ¿no será que la promesa de la vida real nos atormenta del mismo modo que lo hacen los fantasmas? Hoy somos como los anémicos filósofos griegos que comentaban las palabras sobre la resurrección de Pablo con risa irónica. Lo único Absoluto aceptable dentro de este horizonte es lo Absoluto negativo: el Mal absoluto, cuya figura paradigmática es hoy la del Holocausto. La evocación del Holocausto sirve como advertencia de cuál es el resultado extremo de la sumisión de la Vida a algún Objetivo superior.

Lo que caracteriza al universo humano es la complicación de la relación entre los vivos y los muertos: como escribió Freud respecto del parricidio del padre primordial, el padre asesinado retorna más poderoso que nunca bajo el manto de la autoridad simbólica “virtual”. Lo que resulta extraordinario es la brecha que se abre con la reduplicación de la vida y la muerte en el medio simbólico, a causa de la no coincidencia de los dos círculos: hay personas que están aún vivas, aunque simbólicamente ya estén muertas, y hay personas que ya han muerto pero que simbólicamente continúan con vida. La doble significación de la palabra “espíritu” (si dejamos de lado la acepción alcohólica) –la espiritualidad “pura” y los fantasmas– es pues estructuralmente necesaria: no hay ningún espíritu (puro), sin su complemento obscuro, los fantasmas, su seudomaterialidad espectral, el “muerto vivo”. La categoría de “aparecido” es crucial: aquellos que no han muerto, pero que, aunque ya no están vivos, continúan atormentándonos. El problema fundamental es cómo evitar que los muertos retornen, cómo hacerlos descansar apropiadamente en paz.

En este punto, uno se siente casi tentado de construir una tríada supuestamente hegeliana: un organismo vivo se niega primero mediante su muerte (un organismo que alguna vez estuvo vivo, muere); luego, es negado más radicalmente, en absoluta negación, mediante algo que desde siempre (siempre-ya) *estuvo* muerto (una cosa inanimada, una piedra); finalmente, en una “negación de la negación”, emerge una supuesta síntesis con la aparición de los “muertos vivos”, el *aparecido*, una entidad espectral que, en su muerte misma, como muerto, continúa viviendo. Ahora bien, para decirlo en los términos del cuadro semiótico greimasiano: la principal oposición es la que existe entre lo vivo y lo muerto (lo inanimado que nunca estuvo vivo); esta pareja se reduplica luego en la pareja de lo muerto (lo que ya no vive) y lo que “no muere” (que sigue viviendo después de su muerte).

Tal vez, entonces, uno debería agregar otra vuelta de tuerca a la prohibición de matar: en su aspecto fundamental, esta

prohibición no se refiere a los vivos, sino a los MUERTOS. “¡No matarás!”. ¿A quién? A LOS MUERTOS. Puedes matar a los vivos, con la condición de que los sepultes apropiadamente, que cumplas con los ritos adecuados. Estos ritos, por supuesto, son fundamentalmente ambiguos: a través de ellos, mostramos el respeto que sentimos por los muertos y así les impedimos regresar para atormentarnos. Esta ambigüedad de la función del duelo es claramente discernible en las dos posiciones opuestas respecto de los muertos: por un lado, no deberíamos ignorarlos, sino celebrar apropiadamente sus muertes, realizar los ritos adecuados; por el otro lado, hay algo obscuro, transgresor, en hablar directamente de los muertos... Encontramos la misma ambigüedad en la expresión “No hay que hablar mal de los muertos”: no deberíamos juzgar a los muertos y, sin embargo, en realidad, ¿no serían los muertos los únicos a quienes se puede juzgar adecuadamente puesto que han completado sus vidas?

Si bien en *El ser y el tiempo* Heidegger insiste en que la muerte es el único acontecimiento que ningún otro sujeto puede soportar por mí; otra persona no puede morir por mí, en mi lugar, el ejemplo evidente en contra de esta idea es la figura de Cristo: ¿no soportó él por nosotros, en el gesto extremo de interpasividad, la experiencia pasiva última de morir? Cristo muere y con ello se nos da una oportunidad de vivir para siempre... El problema que se presenta aquí no es sólo, obviamente, que NO vivimos para siempre (la respuesta a esto es que está el Espíritu Santo, la comunidad de creyentes, que vive para siempre), sino la condición subjetiva de Cristo: cuando estaba agonizando en la cruz, ¿SABÍA que resucitaría? Si lo sabía, entonces todo era un juego, la divina comedia suprema, pues Cristo sabía que su sufrimiento era sólo un espectáculo con un buen resultado garantizado; en suma, Cristo estaba SIMULANDO desesperación al exclamar: “Padre, ¿por qué me has abandonado?”. Si no lo sabía, entonces, ¿en qué sentido preciso Cristo era (también) divino? ¿Dios Padre había limitado el alcance del conocimiento de la mente de

Cristo a la medida de la conciencia de un ser humano común, de modo tal que Cristo creía efectivamente que estaba muriendo abandonado por su padre? ¿Estaba Cristo ocupando efectivamente la posición del hijo de un chiste famoso según el cual un rabino, desesperado, le pregunta a Dios qué puede hacer con su mal hijo que lo ha decepcionado profundamente; Dios con toda calma le responde: “Haz lo mismo que yo: ¡escribe un nuevo testamento!”?

Lo interesante aquí es la ambigüedad radical de la expresión “la fe de Jesucristo” que puede interpretarse como un genitivo subjetivo u objetivo; puede ser tanto “la fe DE Jesucristo”, como “la fe de nosotros, los creyentes, EN Jesucristo”. O bien estamos redimidos en virtud de la fe pura de Cristo, o bien estamos redimidos por nuestra fe en Cristo, si creemos en él, en la medida en que creamos en él. Tal vez haya una manera de leer las dos significaciones simultáneamente: se nos pide que creamos, no en la divinidad de Cristo como tal, sino, antes bien, en SU fe, en su pureza inmaculada. Lo que propone el cristianismo es la figura de Cristo como *nuestro sujeto que supuestamente cree*: en nuestras vidas corrientes nunca creemos realmente, pero al menos podemos tener el consuelo de que hay Uno que verdaderamente cree (la función de lo que Lacan, en su seminario *Aun*, llamó *y'a de l'un*)... Sin embargo, el giro final es el de la cruz: Cristo mismo tiene que suspender momentáneamente su creencia. De modo que, tal vez, en un nivel más profundo, Cristo es, más bien, nuestro (de los creyentes) *sujeto que supuestamente NO cree*: lo que trasponemos en los demás no es nuestra creencia sino, por el contrario, nuestra incredulidad misma. En lugar de dudar, ridiculizar o cuestionar las cosas mientras creemos a través del Otro, también podemos trasponer en el Otro la duda persistente y así recobramos la capacidad de creer. (¿Y no aparece también aquí, de un modo homólogo, la función del *sujeto que supuestamente no sabe*? Pensemos en los niños pequeños que supuestamente ignoran los “hechos de la vida” y cuya bendita ignorancia nosotros –los adultos concededores–

supuestamente protegemos resguardándolos de la brutal realidad; o pensemos en la mujer que supuestamente no sabe que su marido mantiene un amorío secreto y desempeña voluntariamente ese papel aun cuando esté al tanto de la situación, como la joven esposa de *La edad de la inocencia*; o en el ámbito académico, cuando le decimos a alguien: “Muy bien, supongamos que yo no sé nada de este tema: trate de explicármelo desde cero”). Y tal vez, la verdadera comunión con Cristo, la verdadera *imitatio Christi*, consista en participar en la duda y la incredulidad de Cristo.

Hay dos interpretaciones principales del modo como la muerte de Cristo se relaciona con el pecado: la interpretación del sacrificio y la de la participación.⁴ En la primera, nosotros, los seres humanos somos culpables de pecado y la consecuencia de ello es la muerte; sin embargo, Dios ofreció a Cristo, el que no tiene pecado, en sacrificio para que muriera en nuestro lugar: mediante el derramamiento de su sangre pudimos ser perdonados y librados de la condena. En la segunda interpretación, los seres humanos vivían hasta entonces “en Adán”, en la esfera de la humanidad pecadora, en el reino del pecado y de la muerte. Cristo se transformó en un ser humano y compartió el destino de aquellos que estaban “en Adán” hasta el final (muriendo en la cruz), pero como no tenía pecado, como era fiel a Dios, fue sustraído por Dios de la muerte para llegar a ser el hijo primogénito de una nueva humanidad redimida. En el bautismo, los creyentes mueren con Cristo –mueren a la vieja vida “en Adán”– y devienen criaturas nuevas, libres del poder del pecado. El primer enfoque es legalista: hay una culpa que debe pagarse y al pagar la deuda en nuestro nombre, Cristo nos redimió (y, por supuesto, quedamos en deuda con él para siempre); en la perspectiva participativa, por el contrario, lo que libera a las

4. En lo que sigue me inspiro en la obra de David Horell, *An Introduction to the Study of Paul*, Nueva York y Londres, Continuum, 2000, págs. 57-59.

personas del pecado no es la muerte de Cristo como tal, sino el COMPARTIR la muerte de Cristo, muriendo al pecado, al modo de la carne. Adán y Cristo son, pues, de alguna manera, “personas colectivas” EN quienes los cristianos viven: o vivimos “en Adán” (bajo el dominio del pecado y la carne) o vivimos “en Cristo” (como hijos de Dios, liberados de la culpa y del dominio del pecado). Morimos con Cristo “en Adán” (como criaturas adánicas) y luego comenzamos una nueva vida “en Cristo” o, como lo dice Pablo:

¿No sabéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? En efecto, en el bautismo fuimos sepultados con él, muriendo, a fin de que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos para gloria del Padre, así también procedamos nosotros con nuevo tenor de vida (*Romanos* 6, 3-4).

Esta lectura también tiende a negar la naturaleza directamente divina de Cristo: Cristo es un hombre que, a causa de su pureza y su sacrificio, después de su muerte “fue nombrado o llegó a ser el Mesías cuando Dios lo elevó de la muerte y lo ‘adoptó’ como su hijo”.⁵ Desde esta perspectiva, *la divinidad de Cristo no es su propiedad “natural”, sino que es su mandato simbólico, el título que le confiere Dios*: después de seguir sus pasos, TODOS llegamos a ser “hijos de Dios”:

Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús, pues cuantos fuisteis bautizados en Cristo, os revestisteis de Cristo. Ya no hay judío ni griego, ni siervo ni libre, ni hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús (*Gálatas* 3, 26-28).

Entonces, ¿cuál de las dos lecturas es la acertada? Aquí nos encontramos nuevamente con la estructura de la elección obligada: en abstracto, por supuesto, la lectura participativa

5. Horell, ob. cit., pág. 20.

es la correcta, mientras que la lectura del sacrificio “pasa por alto” el gesto de Cristo. No obstante, la única manera de llegar a la lectura participativa es pasando primero por la del sacrificio y superándola. La interpretación del sacrificio es una manera de hacer aparecer el gesto de Cristo DENTRO DEL HORIZONTE MISMO QUE CRISTO QUERÍA DEJAR ATRÁS, dentro del horizonte para el cual morimos al identificarnos con Cristo: DENTRO del horizonte de la Ley (el intercambio simbólico, la culpa y su expiación, el pecado y el precio que debe pagarse por él), la muerte de Cristo sólo puede aparecer como la afirmación más acabada de la Ley, como la elevación de la Ley a la jerarquía de una fuerza incondicional del superyó que carga al sujeto, a todos nosotros, con una culpa y una deuda que nunca estaremos en condiciones de saldar. En un movimiento propiamente dialéctico, el amor y la gracia coinciden pues con sus opuestos radicales, con la insoportable presión de una ley kafkiana “irracional”. El “amor” se nos presenta, entonces, como el nombre (e incluso la máscara) de una LEY INFINITA, de una Ley que, por así decirlo, se revoca a sí misma, de una Ley que ya no impone prohibiciones específicas, determinadas, y/o mandatos (haz esto, no hagas aquello...) sino que sólo reverbera como una Prohibición tautológica vacía, NO..., de una ley por la cual todo está simultáneamente prohibido y permitido (es decir, impuesto).

Recordemos aquí un aspecto extraño pero crucial del *Decálogo* de Krzysztof Kieslowski: la canción de rock que se oye cuando se proyectan los créditos es la única ocasión en toda la serie del *Decálogo* en la que se menciona la lista de los Mandamientos —en la forma invertida de la instigación a violar los Mandamientos—: “Mata, viola, roba, pégalas a tu madre y a tu padre...”. Esta subversión de la prohibición en la obscena exhortación a transgredir la Ley se impone mediante el procedimiento muy formal de dramatización de una ley que utiliza Kieslowski: la escenificación dramática automáticamente cancela la negación (puramente intelectual) y desplaza el foco a la imagen impresionante del acto de, digamos, matar,

sin tomar en consideración su preámbulo ético (+ o -, recomendado o prohibido). Como el inconsciente freudiano, la representación dramática no sabe de negación. En sus famosas reflexiones sobre la negatividad y el Decálogo, Kenneth Burke lee los Mandamientos a través de la oposición entre el nivel nocional y el nivel del imaginario: “aunque el mandato ‘¡No matarás!’ es en esencia una idea, en su papel de imagen no puede dejar de hacer resonar el gong: ‘¡Mata!’”.⁶ Ésta es la oposición lacaniana entre la ley simbólica y la llamada obscena del superyó en su expresión más pura: todas las negaciones son impotentes y se convierten en meras denegaciones, por lo tanto, lo que queda es la obscena reverberación intrusa de “¡Mata! ¡Mata!”...

Esta inversión de las prohibiciones en imperativos es un gesto estrictamente TAUTOLÓGICO que sólo explica lo que ya está contenido en las prohibiciones, si, como dice Pablo, la Ley misma genera el deseo de violarla. Siguiendo esta misma línea argumental, en contraste con las prohibiciones precisas de la Ley (“No matarás, no robarás...”), el verdadero mandato del superyó es sólo el trunco “No debes...”. No debes hacer ¿qué? Esta brecha abre el abismo del superyó: tú mismo deberías saber o inferir lo que no deberías hacer, por lo tanto uno queda situado en la posición imposible de estar siempre y a priori bajo la sospecha de violar alguna prohibición (desconocida). Más precisamente, el superyó escinde todo mandato determinado en dos partes complementarias aunque asimétricas. Por ejemplo, “¡No debes matar!” se divide en la orden formal indeterminada “¡No debes!” y la obscena orden directa “¡Mata!”. El diálogo silencioso que sostiene esta operación es: “¡No debes!” – “No debo, ¿qué? No tengo idea de lo que se me pide. *Che vuoi?*” – “¡No debes!” – “Esto me está volviendo loco, estar presionado para hacer algo sin saber

6. Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action*, Berkeley, University of California Press, 1966, pág. 431.

qué, sintiéndome culpable, sin saber por qué, por lo tanto estallaré y comenzaré a matar.” Matar es pues la respuesta desesperada a la impenetrable prohibición abstracta del superyó.

A los ojos de esta Ley “loca”, somos siempre-ya culpables, sin siquiera saber exactamente de qué. Esta Ley es la metaley, la Ley del estado de emergencia en el cual se ha suspendido el orden legal positivo, la Ley “pura”, la FORMA de mandar/prohibir “como tal”, la enunciación de un Mandato despojado de todo contenido. El régimen de Stalin, entre otros, ¿no ofreció una clara prueba de cómo semejante Ley incondicional “irracional” coincide con el amor? Para la Ley estalinista, cualquiera puede ser declarado culpable en cualquier momento (acusado de actividad contrarrevolucionaria), la negación misma de la culpa por parte del acusado era considerada la prueba última de su culpabilidad. Pero, simultáneamente, obedeciendo a una necesidad estructural profunda, la relación del sujeto estalinista con su Líder estaba determinada como una relación de AMOR, del infinito amor por el sabio Líder.

¿Cómo funcionaba el estalinismo en el nivel de los lineamientos políticos? En una primera aproximación, las cosas pueden parecer claras: el estalinismo era un sistema estrictamente centralizado de mando, por lo tanto, la jefatura superior emitía órdenes que debían ser obedecidas en todos los estratos inferiores a ella. Sin embargo, aquí nos encontramos con el primer enigma: “¿Cómo obedecer cuando a uno no se le ha dicho claramente qué hacer?”.⁷ Por ejemplo, en la campaña de colectivización de 1929-1930, “no se dieron instrucciones detalladas sobre cómo colectivizar y se reprendía a los funcionarios locales que pedían tales instrucciones”. Efectivamente, todo lo que se había dado era una señal: el discurso pronunciado por Stalin en la Academia Comunista

7. Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism*, Oxford, Oxford University Press, 1999, págs. 26-28.

en diciembre de 1929, donde pedía que los *gulags* fueran “eliminados como clase”. Por supuesto, los funcionarios de los niveles más bajos, ansiosos por cumplir la orden, temerosos de que se los acusara de tolerantes con el enemigo de clase y de no ser suficientemente celosos, cumplieron exageradamente la orden. Sólo entonces se emitió “lo más cercano a una declaración política pública explícita”, la famosa carta de Stalin *Mareados por el éxito*, publicada en *Pravda* el 1° de marzo de 1930, en la que repudiaba los excesos que se habían registrado en las acciones de los funcionarios locales sin instrucciones precisas.

¿Cómo podían orientarse aquellos agentes subalternos? ¿Estaban totalmente perdidos, frente a una orden general no específica? No del todo: el hiato había sido cubierto ambiguamente mediante las llamadas “señales”, el elemento clave del espacio semiótico estalinista: “los cambios políticos importantes, antes que comunicarse mediante una orden clara y detallada, a menudo se ‘señalaban’”. Tales señales “indicaban un cambio de política en un área particular sin que se enunciara exactamente qué implicaba la nueva política o cómo debía instrumentársela”. Esas señales consistían en, digamos, un artículo de Stalin en el que el líder analizaba alguna cuestión menor de la política cultural, un anónimo comentario despectivo en *Pravda*, una crítica de un funcionario local del partido, la inesperada alabanza de un obrero provincial y hasta la nota explicativa sobre un acontecimiento histórico ocurrido cientos de años antes. El mensaje que debía descifrarse a partir de tales señales era principalmente cuantitativo; se refería al nivel de intensidades puras más que al contenido concreto: “más rápidamente”, “más lentamente” (el ritmo de la colectivización), etcétera. Estas señales eran de dos tipos básicos: el tipo principal era el de la señal de “línea dura”, que indicaba proceder más rápido, aplastar al enemigo más despiadadamente, aunque para hacerlo hubiera que violar las leyes existentes. Por ejemplo, en la gran radicalización de la política

contra la Iglesia Ortodoxa a fines de la década de 1920, la señal incitaba a las masas a cerrar y destruir las iglesias y a arrestar a los sacerdotes, actos que estaban claramente en contra de las explícitas leyes existentes (tales instrucciones se enviaban a las organizaciones partidarias locales, pero en forma secreta). La ventaja de este *modus operandi* es evidente: como estas señales nunca se enunciaban formalmente, podían ser repudiadas o reinterpretadas con mucha más facilidad que las declaraciones políticas explícitas. La señal opuesta complementaria, atribuida al mismo Stalin, apuntaba a dar una imagen de relajación y tolerancia y depositaba la culpa de los “excesos” en los funcionarios de nivel inferior que no habían comprendido la política de Stalin. También esa señal posterior se emitía de manera informal: digamos, Stalin llamaba personalmente por teléfono a un escritor (Pasternak) y le preguntaba, simulando sorpresa, por qué últimamente no había publicado ningún nuevo libro; las noticias circulaban velozmente por los medios de comunicación clandestina de la *intelligentsia*. La ambigüedad era pues total: un funcionario local, frente a una orden general que no especificaba nada, quedaba atrapado en un dilema insoluble: ¿cómo evitar que lo acusaran de indulgente y cómo evitar también que se lo utilizara de chivo expiatorio y se lo convirtiera en el responsable de los “excesos”? No obstante, conviene recordar que al emitir aquellas señales, el liderazgo del partido se metía en un callejón sin salida muy debilitante: teniendo el poder total en sus manos, era incapaz de difundir órdenes explícitas sobre lo que había que hacer...

El problema (para Giorgio Agamben, entre otros) es cómo pasar (y si es posible pasar) de esta hipérbole del superyó de la Ley al amor propiamente dicho: ¿es el amor sencillamente la apariencia que adopta esta Ley? ¿Es esta hipérbole del superyó la “verdad” oculta del amor? ¿Es, pues, la Ley “irracional” infinita el tercer término oculto, el mediador evanescente, entre la Ley y el Amor? ¿O acaso hay amor más allá de la Ley obscena infinita? El texto de la contratapa de la edición

francesa de *Le temps qui reste* de Giorgio Agamben,⁸ su lectura de la *Epístola a los romanos*, de Pablo, ofrece un resumen tan preciso del libro que uno puede suponer que fue redactado por el mismo Agamben; vale la pena citarlo completo:

Si es verdad que toda obra del pasado sólo alcanza su completa legibilidad en ciertos momentos de su propia historia que uno debería saber cómo identificar, este libro se origina en la convicción de que hay una especie de vínculo secreto, que no debemos pasar por alto a ningún precio, entre las epístolas de san Pablo y nuestra época. En esta perspectiva, uno de los textos leídos y comentados con mayor frecuencia de toda nuestra tradición cultural indudablemente adquiere una nueva legibilidad que desplaza y reorienta los cánones de su interpretación: Pablo ya no es el fundador de una nueva religión, sino que es el representante más exigente del mesianismo judío; ya no es el inventor de la universalidad, sino el hombre que superó la división de los pueblos con una nueva división y quien introdujo en ella un resto; no ya la proclamación de una nueva identidad y una nueva vocación, sino la revocación de toda identidad y de toda vocación; no ya la simple crítica de la Ley, sino su apertura a un uso que está más allá de todo sistema de leyes. Y en el centro de todos estos temas, hay una nueva experiencia del tiempo que, invirtiendo la relación entre el pasado y el futuro, entre la memoria y la esperanza, constituye el *kairós* mesiánico, no como el fin de los tiempos, sino como el paradigma mismo del tiempo presente, de todos los tiempos presentes.

El primer problema que presenta el énfasis puesto por Agamben —no en el fin de los tiempos, sino en el *tiempo condensado para llegar al fin de los tiempos*— es su más que obvio formalismo: lo que este autor describe como una experiencia mesiánica es la estructura formal pura de una experiencia de ese tipo, sin ninguna determinación específica, que podría elaborar la afirmación de que Benjamin “repite” a Pablo: ¿POR

8. Véase Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, París, Éditions Payot & Rivages, 2000.

QUÉ hoy es un momento único que hace legibles las epístolas de Pablo? ¿Acaso porque hay un paralelismo entre el Nuevo (Des)Orden Mundial que está emergiendo y el Imperio Romano (la tesis de Negri y Hardt)? Además, en defensa de Alain Badiou (cuyo libro sobre Pablo⁹ es el blanco implícito de Agamben en el párrafo citado), uno se siente tentado de afirmar la IGUALDAD fundamental de las dos enunciaciones opuestas que vemos en el resumen mencionado antes: ¿Y si la manera de fundar una nueva religión fuera precisamente llevando hasta su fin último la lógica precedente (en este caso, del mesianismo judío)? ¿Y si la única manera de inventar una nueva universalidad fuera precisamente superando las viejas divisiones con una nueva división más radical que introdujera un resto indivisible en el cuerpo social? ¿Y si la proclamación de una nueva identidad y de una nueva vocación sólo pudiera darse con la condición de que revoque toda identidad y toda vocación? ¿Y si la crítica verdaderamente radical de la Ley equivaliera a su apertura, a un uso que esté más allá de todo sistema de leyes? Por otra parte, cuando Agamben introduce la tríada del Todo, la Parte y el Resto, ¿no está siguiendo acaso la paradoja hegeliana de un género que tiene una sola especie, pues las demás especies son el género mismo? El Resto no es más que el elemento excesivo que da cuerpo al género mismo, la “determinación reflexiva” hegeliana bajo cuya forma el género se encuentra dentro de su especie.

Cuando Agamben sostiene que la dimensión mesiánica no es la segura universalidad neutral que abarca a todas las especies, independientemente de sus diferencias (específicas), sino que es, antes bien, la no coincidencia de cada elemento particular consigo mismo, ¿no está reinventando así la tesis

9. Véase Alain Badiou, *Saint Paul ou la naissance de l'universalisme*, París, PUF, 1998. [Ed. cast.: *San Pablo o el nacimiento del universalismo*, Madrid, Anthropos, 1999.]

central de la “lógica del significante”, según la cual la universalidad adquiere existencia real en un elemento particular que no puede alcanzar su plena identidad? Una universalidad “llega a ser”, se postula “como tal”, en la brecha que divide un elemento particular, no de los demás elementos, sino DE SÍ MISMO. Por ejemplo, en el campo de la política, según el desarrollo de Laclau y Rancière, el sujeto democrático propiamente dicho es el “resto”, el elemento del Todo despojado de cualquier rasgo particular que pudiera darle un lugar específico dentro del Todo, el elemento cuya posición en relación con el Todo es la de la exclusión externa. Al no poder ocupar su lugar específico propio, ese sujeto democrático da cuerpo a la universalidad como tal. Por lo tanto, cuando uno opone la universalidad política radical (el igualitarismo emancipador radical) a la universalidad basada en la excepción (digamos, los “derechos humanos universales”, que secretamente favorecen a algunos grupos y excluyen a otros) lo importante no es, sencillamente, que la segunda noción no abarca a todos los particulares, que queda un resto, un residuo, mientras que la universalidad radical “realmente incluye a todos y cada uno”; lo importante es sobre todo que *el agente singular de la universalidad radical es el Resto mismo*, ese que no tiene un lugar propio en la universalidad “oficial” basada en la excepción. La universalidad radical “abarca todo su contenido particular” precisamente en cuanto está vinculada a través de una especie de cordón umbilical con el Resto: su lógica es que “precisamente aquellos excluidos que no tienen un lugar apropiado dentro del orden global son quienes encarnan directamente la verdadera universalidad, aquellos que representan el Todo en contraste con todos los demás que representan sólo sus intereses particulares”. Al carecer de toda diferencia específica, este elemento paradójico representa la diferencia absoluta, la Diferencia pura como tal. En este sentido preciso, la universalidad paulina no es la universalidad muda como el continente neutral vacío de su contenido particular, sino que es un “universalidad en lucha”,

una universalidad cuya existencia real es una división radical que parte por el medio todo el contenido particular.

Y cuando Agamben convincentemente describe la dimensión kafkiana de la distancia paulina respecto de la ley del Antiguo Testamento, cuando interpreta la oposición de Ley y Amor como una oposición inherente a la ley misma, como la oposición entre una ley positiva con prescripciones y prohibiciones precisas y la Ley incondicional kafkiana que es, como tal, pura potencialidad, que no puede ser ejecutada, ni siquiera traducida a normas positivas, sino que permanece en el plano del mandato abstracto haciéndonos culpables a todos precisamente porque ni siquiera sabemos de qué somos culpables,¹⁰ ¿no está representando con su argumentación la oposición entre la Ley y su complemento, el exceso del superyó? Ciertamente, deberíamos correlacionar la culpa incondicional del superyó y la misericordia del amor, dos figuras del exceso, el exceso de culpa desproporcionada en relación con lo que efectivamente hice y el exceso de la misericordia desproporcionada en relación con lo que merezco a causa de mis actos. En resumen, el exceso del superyó finalmente no es nada más que la reinscripción en el dominio de la Ley –la reflexión en la Ley– del Amor que invalida la Ley. El advenimiento de la Nueva Alianza no es, pues, sencillamente un nuevo orden que deja atrás la antigua Ley, sino el “cenit” nietzscheano, el momento de la división en dos, de la diferencia mínima, invisible, que separa el exceso de la Ley misma del Amor que está más allá de la Ley.

La relación entre la ley (la justicia legal) y la misericordia, ¿es efectivamente la misma que existe entre la necesidad y la elección (uno DEBE obedecer la ley, mientras que la misericordia, por definición, se dispensa como un acto libre y excesivo, como algo que el agente de la misericordia es libre de hacer o no; la misericordia obligada no es misericordia, sino,

10. Véase Agamben, ob. cit., págs. 170-171.

en el mejor de los casos, una parodia de misericordia)? ¿Y si, en un nivel más profundo, la relación fuera la opuesta? ¿Y si, tratándose de la ley, tuviéramos la libertad de elegir (la posibilidad de obedecerla o violarla) y en el caso de la misericordia estuviéramos obligados a ejercerla –si la misericordia fuera obligatoria, un exceso innecesario que, como tal, TUVIERA que ocurrir–? (Además, ¿la ley no tiene siempre en cuenta nuestra libertad de obedecerla o violarla, no sólo castigándonos por transgredirla sino ofreciendo además formas de escapar del castigo en virtud de su ambigüedad y su inconsistencia?) Mostrarse misericordioso, ¿no es acaso la única manera que tiene un Amo de mostrar su autoridad suprallegal? Si un Amo sólo tuviera que garantizar la plana aplicación de la ley, de las regulaciones legales, quedaría despojado de su autoridad y se convertiría en una mera figura de conocimiento, el agente del discurso de la universalidad.¹¹ Esto es aplicable al mismo Stalin: nunca deberíamos olvidar que, como lo demostraron los extractos de las reuniones mantenidas por el Politburó y el Comité Central a partir de la década de 1930 (ahora disponibles), las intervenciones directas de Stalin siempre eran gestos de misericordia. Cuando los miembros más jóvenes del Comité Central, ansiosos por probar su fervor revolucionario, le pedían la inmediata pena de muerte para Bujarin, Stalin siempre intervenía y decía: “¡Paciencia! ¡Aún no se ha demostrado que sea culpable!” o algo semejante. Por supuesto, se trataba de una actitud hipócrita: Stalin era plenamente consciente de que era él quien generaba el fervor destructivo, de que los miembros más jóvenes aspiraban a complacerlo pero, aun así, le era necesario conservar la apariencia de misericordia.

Aquí, sin embargo, nos encontramos ante la alternativa crucial: el amor paulino, ¿es el anverso de la obscena Ley del

11. Es por ello que hasta un gran juez representa la figura del Amo: siempre tuerce de algún modo la ley al aplicarla mediante su interpretación creativa.

superyó que no puede cumplirse ni especificarse en regulaciones particulares? ¿Tenemos que vérnoslas con dos caras de lo mismo? Agamben pone el acento en la postura COMO SI NO del famoso pasaje de Pablo en el cual les pide a los creyentes en el tiempo mesiánico que no rehúyan el mundo de las obligaciones sociales y que no hagan una revolución social reemplazando sencillamente un conjunto de obligaciones sociales por otras; los insta, en cambio, a continuar participando en el mundo de las obligaciones sociales mediante una actitud de suspensión (“Y los que lloran COMO SI no llorasen y los que tienen dinero COMO SI nada poseyesen”, etcétera):

Manténgase pues cada uno en el estado que tenía cuando Dios lo llamó. [...] Y lo que digo, hermanos, es que el tiempo es corto; lo que importa es que los que tienen mujer vivan como si no la tuviesen, aquellos que se lamentan como si no se lamentaran y aquellos que se regocijan como si no se regocijaran y aquellos que compran como si no tuvieran posesiones, y los que tienen tratos con el mundo como si no los tuviesen; porque la pompa de este mundo pasa” (1 Corintios 7, 20; 7, 29-31).

Agamben está en lo correcto al destacar que esta postura nada tiene que ver con la legitimación de las relaciones de poder existentes, en el sentido de “quédate con lo que eres, con la posición según la cual se te interpela (esclavo, judío...), pero mantén tu distancia de esa posición”. Esto no tiene nada que ver con la versión estándar de la Sabiduría Oriental que impone la indiferencia ante los asuntos mundanos (en el sentido del *Bahagavad Gita*: cumple tus actos mundanos como si no fueras tú quien los cumple, como si su resultado final no importara): la diferencia clave consiste en que, en Pablo, la distancia no es la del observador prescindente, consciente de la nulidad de las pasiones mundanas, sino la de un luchador plenamente comprometido que ignora las distinciones ajenas a la lucha misma. Lo que propone Pablo también debe diferenciarse de la habitual actitud del COMO SI de los filósofos de ficción, desde Bentham a Vaihinger: no se trata de la

negación fetichista que corresponde al orden simbólico (“aunque sé perfectamente que el juez no es un hombre honesto, puesto que es el representante de la Ley, lo trato como si lo fuera”), sino de la negación de la esfera simbólica misma: “cumpló las obligaciones simbólicas, pero no estoy performativamente ATADO a ellas”. Sin embargo, Agamben interpreta esta suspensión como un gesto de distanciamiento puramente formal: la “fe” no tienen ningún contenido positivo, no es más que esta distancia consigo misma, una auto-suspensión de la Ley. Agamben se refiere aquí a la noción hegeliana de “superación” (*Aufhebung*), de abolir algo para elevarlo luego a una instancia superior: el amor paulino no es la cancelación o la negación destructiva de la Ley, sino que es su consumación en el sentido de su “abolición”. La Ley queda abolida mediante su suspensión, como un momento subordinado (potencial) de una unidad real más elevada.

Significativamente, Agamben se refiere también aquí al concepto del “estado de excepción” de Carl Schmidt, estado considerado como la negación del imperio de la ley, que no es su destrucción, sino su gesto fundador mismo; aunque aquí la pregunta sigue siendo si es posible reducir el amor paulino a esta suspensión fundadora de la ley. Para decirlo en pocas palabras: ¿no será que *Romanos* debe leerse junto con *Corintios*?

Lo que encontramos en Pablo es un compromiso, una posición de lucha comprometida, una misteriosa “interpelación” que está más allá de la interpelación ideológica, una interpelación que SUSPENDE la fuerza performativa de la interpelación ideológica “normal” y nos impulsa a aceptar nuestro lugar determinado dentro del edificio sociosimbólico. Entonces, al leer *Paul avec Schmitt*, ¿podemos decir que el amor tiene la estructura de un “estado de emergencia/excepción” que suspende el funcionamiento “normal” de la vida emocional de una persona? Cuando me enamoro violenta y apasionadamente, se desbarata mi equilibrio, mi vida se descarrila, el logos se vuelve patología, pierdo mi capacidad

neutral de reflexionar y juzgar, todas mis (demás) capacidades quedan suspendidas en su autonomía, subordinadas al Objetivo Único, teñidas por él: en realidad, el amor ES una enfermedad. El amor, ¿no es también la guerra en este sentido preciso? Parafraseando a Pablo, cuando estamos enamorados, “compramos aunque no tenemos posesiones; mantenemos tratos con el mundo como si no los tuviéramos”, puesto que lo que en última instancia nos importa es el amor mismo...¹² Tal vez el ejemplo que mejor ilustra la cisura que separa el placer de la *jouissance* sea la situación en la cual, después de un largo período de vida calma y complaciente con sus pequeños placeres, uno cae perdidamente enamorado: el amor hace añicos nuestra vida cotidiana como un pesado deber cuyo cumplimiento demanda grandes sacrificios en el nivel del “principio de placer”: ¿a cuántas cosas tiene que renunciar un hombre? “A la libertad”, a los tragos con los amigos en el bar, a las partidas de naipes... Es esencial hacer aquí la distinción entre el “estado de emergencia” judío paulino, la suspensión de la inmersión “normal” en la vida, y el “estado de excepción” carnavalesco bajtianiano en el cual todas las normas y jerarquías morales cotidianas quedan suspendidas y uno se siente incitado a caer en las transgresiones: son dos posturas opuestas, es decir, lo que suspende la emergencia paulina no es tanto la Ley explícita que regula nuestra vida diaria como, precisamente, su obscena faceta no escrita: cuando, en la serie de prescripciones COMO SI, Pablo dice básicamente “obedeced las leyes como si no las obedecieseis”; esto significa precisa-

12. Una observación pasajera pero esencial hecha por Adorno estaría señalando el vínculo entre la política y las emociones. Según Adorno, el amor es el modo apropiado de legitimación del régimen totalitario y autoritario: precisamente porque –y en la medida en que– estos regímenes no pueden ofrecer una legitimación ideológica “racional” para ejercer el poder, sólo pueden apelar a la emoción “irracional” del amor que no está unida a su objeto por determinadas cualidades de éste, sino por su existencia misma.

mente que *deberíamos suspender la obscena investidura libidinal en la Ley, la investidura por cuya causa la Ley genera/solicita su propia transgresión*. La paradoja última, por supuesto, consiste en que así es como funciona la ley judía, el gran blanco de la crítica de Pablo: es ya una ley despojada de su complemento del superyó, que no está sustentada en ninguna base obscena. En suma: en su funcionamiento “normal”, la Ley genera, como “daño colateral” de su imposición, su propia transgresión/exceso (el círculo vicioso de la Ley y el pecado descrito de manera inmejorable en *Corintios*), mientras que en el judaísmo y el cristianismo, lo que nos guía es directamente este exceso mismo.

Y aquí es donde reside la alternativa última: la oposición entre Amor y Ley, ¿debe reducirse a su “verdad”, la oposición –inherente a la Ley misma– entre la Ley positiva determinada y el mandato excesivo del superyó, la ley más allá de toda medida? En otras palabras, el exceso del Amor respecto de la Ley, ¿es la forma en que se presenta una Ley del superyó, una Ley “que está más allá de toda ley determinada”? ¿O es la Ley excesiva del superyó el modo como se presenta la dimensión que está más allá de la Ley DENTRO de la esfera de la Ley, de modo tal que el paso fundamental que hay que dar es el paso (comparable al “cenit” de Nietzsche) de la Ley excesiva al Amor, desde el modo como el Amor aparece dentro de la esfera de la Ley hasta el Amor que está más allá de la Ley? Lacan mismo lidiaba permanentemente con este mismo problema profundamente paulino: ¿hay amor más allá de la Ley? Paradójicamente (teniendo en cuenta el hecho de que la noción de Ley insuperable se percibe habitualmente como una noción judía), en la última página de los *Cuatro conceptos fundamentales*, Lacan identifica esta postura del amor más allá de la Ley con la posición de Spinoza, en oposición al concepto kantiano de la Ley moral entendida como el horizonte último de nuestra experiencia. En su *Ética del psicoanálisis*, Lacan se refiere extensamente a la dialéctica paulina de la Ley y su

transgresión¹³ y tal vez lo que deberíamos hacer es leer esta dialéctica paulina junto con su corolario, el OTRO pasaje paradigmático referido al amor que aparece en la *Primera Epístola a los Corintios*, 13:

Aun cuando yo hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tuviere amor vengo a ser como un bronce que suena o un címbalo que ensordece. Y aunque tuviera el don de la profecía y penetrase todos los misterios y todas las ciencias; aunque tuviera toda la fe, de manera que trasladase los montes, no teniendo amor no soy nada. Y si distribuyo todas mis posesiones para sustento de los pobres y entrego mi cuerpo a las llamas, si me falta el amor, no me sirve de nada. [...]

El amor nunca termina; las profecías acabarán, cesarán las lenguas y se acabará la ciencia. Porque ahora nuestro conocimiento es imperfecto, imperfecta la profecía; pero cuando llegue lo perfecto, lo imperfecto desaparecerá. [...] Al presente vemos como en un espejo y tras imágenes oscuras, pero entonces lo veremos cara a cara. Yo conozco ahora imperfectamente, mas entonces conoceré a la manera como yo soy conocido. Ahora permanecen estas tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad, pero la caridad [el amor] es la más excelente de todas.

Aquí es esencial el lugar claramente paradójico que ocupa el Amor en relación con todo lo demás (en comparación con la completa serie de conocimientos y profecías): primero, Pablo afirma que el amor está entre nosotros aunque poseamos TODOS los conocimientos; luego, en el segundo párrafo citado, sostiene que el amor está sólo entre los seres INCOMPLETOS, es decir, entre las personas que tienen un conocimiento incompleto. Cuando yo conozca plenamente, de la manera como soy conocido... ¿habrá aún amor, caridad? Aunque, a diferencia del conocimiento, el “amor nunca ter-

13. Véase, especialmente, el capítulo 4 de Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Nueva York, Routledge, 1992. [Ed. cast.: *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1988.]

mina”, claramente dice que sólo “ahora” (mientras aún soy incompleto) permanecen “la fe, la esperanza y la caridad [el amor]”. El único modo de resolver este dilema es interpretar las dos enunciaciones inconsistentes a la luz de la “fórmula de sexuación femenina” de Lacan:¹⁴ aun cuando sea “todo” (completo, sin excepción), el campo del conocimiento, de algún modo, continúa siendo “no todo”, incompleto, y el Amor no es una excepción al Todo del conocimiento, sino precisamente esa “nada” que hace incompleta incluso a la serie completa, el completo campo del conocimiento. En otras palabras, lo importante en la afirmación de que “aunque poseyera todo el conocimiento, sin amor, no sería nada”, no es sólo que CON amor soy “algo”: cuando estoy enamorado TAMPOCO SOY NADA, pero, por así decirlo, una Nada humildemente consciente de sí misma, una Nada que paradójicamente se enriquece en virtud de la conciencia misma de su carencia. Sólo un ser carente, vulnerable, es capaz de amar: el misterio último del amor es, pues, que esa insuficiencia es de algún modo superior a la plenitud. Por un lado, sólo un ser imperfecto, carente, ama: amamos porque NO sabemos todo. Pero, por el otro, aun cuando supiéramos todo, el amor sería inexplicablemente superior que el conocimiento completo. Tal vez el verdadero logro del cristianismo haya sido elevar a un Ser amado (imperfecto) al lugar de Dios, o sea, al lugar de la perfección misma. Allí está el núcleo de la experiencia cristiana. En la visión pagana anterior, los fenómenos imperfectos terrenales pueden servir como señales de una perfección divina inalcanzable. Para el cristianismo, por el contrario, la perfección física (o mental) misma es la señal de la imperfección (finitud, vulnerabilidad, incertidumbre) de cada uno de nosotros como la persona absoluta. La belleza corporal misma llega a ser un signo de esta

14. Véase Jacques Lacan, *Seminar XX: Encore*, Nueva York, Norton, 1998. [Ed. cast.: *El Seminario. Libro 20, Aun*, Barcelona, Paidós, 1988.]

dimensión espiritual: NO la señal de la perfección espiritual “superior” de esa persona, sino el signo de esa persona como un ser finito y vulnerable. Éste es el único modo de romper realmente con la idolatría. Por esta razón, la relación propiamente cristiana entre el sexo y el amor no es sólo la relación entre el cuerpo y el alma, sino casi lo opuesto: en la relación sexual “pura”, el otro queda reducido a un objeto de la propia fantasía; es decir, la relación sexual “pura” es la masturbación con alguien que funciona como el apoyo que nos permite librarnos a nuestras fantasías, mientras que únicamente a través del amor podemos alcanzar lo real del Otro. (Esto mismo se puede decir del lugar que ocupa la mujer en el amor cortés: como consecuencia de posponer interminablemente la consumación del acto sexual, el amor cortés permanece en el nivel del deseo sexual y no del amor, y la prueba de ello está en que la dama queda reducida a una pura entidad simbólica, indistinguible de todas las demás, inaccesible en lo real de su singularidad.)

La extensa charla sobre el amor que propone Lacan en *Aun* debe leerse en el sentido paulino, como opuesta a la dialéctica de la Ley y su transgresión: esta segunda dialéctica es claramente “masculina”/fálica, implica la tensión entre el Todo (la ley Universal) y su excepción constitutiva. Mientras que el amor es “femenino”, implica las paradojas de lo no Todo.¹⁵ O bien, como dijo Eric Santner a propósito de la interpretación que hace Badiou de Pablo:

15. Por supuesto, el amor mismo también puede funcionar en el modo de la universalidad y su excepción (uno ama verdaderamente a alguien si no lo convierte en el centro directo de su universo, si le hace saber que está dispuesto a abandonarlo por alguna Causa superior). Allí estriba uno de los grandes temas melodramáticos: un hombre sólo merece el amor de una mujer si es lo suficientemente fuerte para resistirse a la tentación de abandonarlo todo por ella, si le da a entender que puede sobrevivir sin ella; si, por el contrario, abandona todo por ella y la sigue como un esclavo, ella, más tarde o más temprano, lo despreciará...

[...] la cuestión paulina es, en la formulación de Badiou, la siguiente: ¿está todo el sujeto dentro de la figura del sometimiento a la ley? Esta pregunta tiene dos respuestas... dos respuestas lacanianas: 1) hay un lugar de excepción; 2) no todo el sujeto está dentro de la figura del sometimiento legal. La clave, sin embargo, por lo que puedo ver, es observar que no hay *ningún camino directo* desde la sujeción legal al “no todo”; el “no todo” sólo se abre atravesando la *fantasía* de la excepción, que a su vez sustenta la fuerza de la figura de la sujeción legal. Dicho de otro modo, “no todo” es lo que se obtiene al atravesar la fantasía.¹⁶

La codependencia de la Ley y el pecado (su transgresión) obedece, pues, a la lógica de excepción “masculina” lacianiana: “el pecado” es la excepción misma que sustenta la Ley. Esto significa que el amor no está sencillamente más allá de la Ley, sino que se articula como la posición de total inmersión en la Ley: afirmar que “no todo el sujeto está dentro de la figura del sometimiento legal” equivale a decir “no hay nada en el sujeto que escape a su sometimiento legal”. El “pecado” es el verdadero núcleo íntimo resistente por cuya causa el sujeto experimenta su relación con la Ley como una relación de sometimiento, por cuya causa la Ley tiene que presentársele al sujeto como una fuerza extraña que lo aplasta.

Ésta es, pues, la manera de enfocar la idea de que el cristianismo “cumplió/satisfizo” la Ley judía: no complementándola con la dimensión del amor, sino realizando plenamente la Ley misma. En esta perspectiva, el problema que presenta el judaísmo no es que sea “demasiado legal”, sino que no sea lo “suficientemente legal”. Una breve referencia a Hegel podría contribuir a aclarar este punto. Cuando Hegel procura resolver el conflicto entre la Ley y el amor, no moviliza su tríada habitual (la inmediatez del vínculo amoroso se transforma en su opuesto, el odio y la lucha que exigen una Ley externa alienada que regule la vida social; finalmente, en un acto de

16. Comunicación privada del 20 de octubre de 2002.

“síntesis” mágica, la Ley y el amor se reconcilian en la totalidad orgánica de la vida social). El problema de la Ley no es que no contenga suficiente amor, sino, más bien, lo contrario: hay DEMASIADO amor en ella, vale decir, la vida social se me presenta como un ámbito dominado por una Ley impuesta desde afuera en la cual soy incapaz de reconocirme, precisamente por cuanto continuo adherido a la inmediatez del amor que se siente amenazado por el imperio de la Ley. En consecuencia, la Ley pierde su carácter “alienado” de fuerza externa que se impone brutalmente al sujeto en el momento en que éste renuncia a su adhesión a la *ágalma* patológica profundamente inmersa en su interior, la idea de que en lo más profundo posee un tesoro precioso que sólo puede ser amado y no puede estar sometido al imperio de la Ley. Dicho de otro modo, el problema (incluso hoy) no es cómo hacemos para complementar la Ley con el amor verdadero (el auténtico vínculo social), sino, por el contrario, cómo debemos hacer para CUMPLIR la Ley liberándonos de la mácula patológica del amor.

La apreciación negativa de la ley que propone Pablo es clara e inequívoca: “Ningún hombre será justificado ante él por las obras de la Ley, porque por la Ley solamente se nos ha dado el conocimiento del pecado” (*Romanos* 3, 20). “El aguijón de la muerte es el pecado y lo que da fuerza al pecado es la Ley” (*1 Corintios* 15, 56) y, en consecuencia, “Jesucristo nos redimió de la maldición de la Ley” (*Gálatas* 3, 13). Por lo tanto, cuando Pablo dice que “la letra mata, mas el espíritu vivifica” (*2 Corintios* 3, 5), esa letra es precisamente la letra de la Ley. Los defensores más vigorosos de esta oposición radical entre la ley y el amor divino que conduce a la gracia son los teólogos luteranos como Bultmann, para quien:

La senda de las obras de la Ley y la senda de la gracia y la fe son opuestas y mutuamente excluyentes. [...] el esfuerzo del hombre por alcanzar su salvación ajustándose a la Ley sólo lo conduce al pecado, *en realidad ese esfuerzo mismo finalmente es ya*

*pecado. [...] La Ley echa luz sobre el hecho de que el hombre es pecador, ya sea porque su deseo pecaminoso lo conduce a la transgresión de la Ley, ya sea porque ese deseo se oculta bajo la apariencia del celo por cumplir la Ley.*¹⁷

¿Cómo debemos entender esto? En primer lugar, ¿por qué proclamó Dios entonces la ley? De acuerdo con la lectura estándar de Pablo, Dios les dio la Ley a los hombres para hacerlos conscientes de su pecado, hasta para inducirlos a pecar más y de ese modo hacerlos conscientes de la necesidad que tenían de lograr la salvación, que sólo podían alcanzar a través de la gracia divina. Sin embargo, esta interpretación, ¿no implica una extraña noción perversa de Dios? Como ya vimos, la única manera de evitar semejante lectura perversa es insistir en la IDENTIDAD absoluta de los dos gestos: Dios no nos empuja PRIMERO hacia el Pecado para poder crear la necesidad de la Salvación y LUEGO se ofrece como el REDENTOR que nos saca del atolladero en el que él mismo nos sumergió; no se trata de que la Redención venga después de la Caída: la Caída es IDÉNTICA a la redención, es “en sí misma” ya la Redención. Y, ¿qué es la “redención”? La explosión de libertad, la ruptura de las cadenas naturales, *y esto es precisamente lo que sucede en la Caída*. Aquí deberíamos tener presente la tensión central de la noción cristiana de la Caída: la Caída (la “regresión” al estado natural, la esclavitud de las pasiones) es *stricto sensu* idéntica a la dimensión DESDE LA CUAL caemos, vale decir, el movimiento mismo de la Caída es el que crea, abre, aquello que se pierde en ella.

Aquí deberíamos ser muy precisos al referirnos al “desacoplamiento” cristiano de la esfera de las costumbres sociales, de la sustancia social de nuestro ser: es esencial hacer referencia a la Ley judía. ¿Por qué? Como lo señaló Eric Santner,

17. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, Londres, SCM, 1952, vol. 1, págs. 264-65. [Ed. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1987.]

la Ley judía *ya* se basaba en un gesto de “desacoplamiento”: mediante la referencia a la Ley, los judíos de la diáspora mantenían una distancia con la sociedad en la cual vivían. O sea, la Ley judía no es una ley social como las demás: mientras las otras leyes (las paganas) regulan el intercambio social, la Ley judía introduce una dimensión diferente: la de la justicia divina que es radicalmente diferente de la ley social.¹⁸ (Además, esta justicia es diferente de la noción pagana de justicia entendida como el restablecimiento de un equilibrio, como el proceso inexorable del Destino que restablece el equilibrio trastornado por la *hybris* humana. La justicia judía es exactamente lo opuesto de la reafirmación victoriosa del derecho/poderío del Todo sobre las partes: es la visión del estado final en el cual todos los errores cometidos por los individuos serán remediados.) Cuando los judíos se “desacoplan” y mantienen una distancia en relación con la sociedad en la que viven, no lo hacen en nombre de su propia identidad sustancial diferente; en cierto sentido, aquí el antisemitismo está en lo cierto al afirmar que los judíos efectivamente “carecen de raíces”, su Ley es “abstracta”, los extrapola de la Sustancia social.

Y aquí estriba la fisura radical que separa la suspensión cristiana de la Ley —el paso de la Ley al amor— de la suspensión pagana de la ley social: el punto más elevado (o, mejor dicho, el más profundo) de toda Sabiduría pagana también es, por supuesto, un “desacoplamiento” radical (o bien la orgía carnavalesca o bien la inmersión directa en el abismo de la Nada primordial en la cual se suspenden todas las diferencias articuladas); con todo, lo que queda suspendido aquí es la ley inmanente “pagana” de lo social, NO la ley judía que ya nos desacopla de lo social. Cuando los místicos cristianos se aproximan demasiado a la experiencia mística cristiana, prescinden de la experiencia judía de la Ley: no resulta

18. Véase Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

sorprendente que a menudo lleguen a ser feroces antisemitas. El antisemitismo cristiano es, por cierto, un claro signo de la regresión de la posición cristiana al paganismo: se libera de la postura universalista “carente de raíces” del cristianismo propiamente dicho transponiéndola en el Otro judío. Consecuentemente, cuando un cristiano pierde la mediación de la Ley judía, pierde la dimensión cristiana específica del Amor mismo y reduce el Amor al “sentimiento cósmico” pagano de la unicidad con el universo. Sólo la referencia a la Ley judía sostiene la noción específicamente cristiana del Amor que necesita una distancia, que florece en virtud de las diferencias, que nada tiene que ver con borrar los bordes ni con sumergirse en la Unicidad. (Y dentro de la experiencia judía, el amor permanece en su nivel pagano, es decir, la experiencia judía es una combinación única de la Ley nueva con el amor pagano, lo cual explica su tensión interior.)

La trampa que debemos evitar aquí es la oposición de la ley social “externa” (las regulaciones legales, la “mera legalidad”) y la ley moral “interna” superior, que nos daría la falsa impresión de que la ley social externa es contingente e irracional, mientras que la ley interna se asume plenamente como “la propia de uno”. Es necesario abandonar radicalmente la idea de que las instituciones sociales externas traicionan la experiencia interior auténtica de la verdadera Trascendencia de la Alteridad (es decir, por ejemplo, esa oposición entre la experiencia “interior” auténtica de lo divino y su reificación “externa” en una institución religiosa en la cual la experiencia religiosa propiamente dicha degenera en una ideología que legitima las relaciones de poder). Una lección que nos enseña Kafka es que, en la oposición entre lo interno y lo externo, la dimensión divina está del lado de lo externo. ¿Qué puede ser más “divino” que el encuentro traumático con la burocracia en su expresión más delirante, cuando, por ejemplo, un burócrata nos dice que, legalmente, no existimos? En este tipo de encuentros es donde tenemos una vislumbre de otro orden, de un orden que está más allá de la mera

realidad cotidiana terrestre. No hay experiencia posible de lo divino sin esa suspensión de lo Ético. Y, lejos de ser meramente externa, esta externalidad misma (respecto del sentido, respecto de la integración simbólica) nos sostiene desde adentro: el tema de Kafka es, justamente, la *jouissance* obscena a través de la cual la burocracia se dirige al sujeto en el nivel del núcleo real más íntimo negado (*éxtimo* [íntimo y a la vez ajeno], como diría Lacan) de su ser.

Como tal, el conocimiento burocrático es el exacto opuesto del conocimiento científico interesado en hechos positivos: su omnipresencia engendra cierta brecha cuya mejor ejemplificación es la expresión francesa "*certificat d'existence*" o esos extraños testimonios, recogidos de vez en cuando (habitualmente en Italia), en los que se da cuenta de que un desdichado individuo, al intentar hacer algún trámite en una dependencia del aparato estatal, se entera de que, según los registros, está oficialmente muerto o es inexistente y de que, para poder hacer cualquier demanda, tiene que obtener primero documentos oficiales que certifiquen su existencia. ¿No es ésta la versión burocrática de la posición "intermedia entre las dos muertes"? Cuando el conocimiento burocrático nos presenta así, de manera palpable, la absurda discordia entre lo Simbólico y lo Real, nos da acceso a la experiencia de un orden que es radicalmente diferente de la realidad positiva de sentido común. Kafka era lúcidamente consciente del vínculo profundo que existía entre la burocracia y lo divino: es como si, en su obra, la tesis sobre el Estado de Hegel, del Estado entendido como la existencia terrestre de Dios, fuera inoculada con el sentido deleuziano del término, lo cual le daría un giro apropiadamente obsceno.

5. *Sustracción, judía y cristiana*

Cuando nos encontramos ante un texto erótico religioso, como *El cantar de los cantares*, los comentaristas se apresuran a advertirnos que su imaginario erótico extremo y explícito debe interpretarse de manera alegórica, como una metáfora: por ejemplo, cuando en el poema el amante besa a la mujer en los labios, esto “realmente significa” que Él imparte los Diez Mandamientos a los judíos. En suma, lo que se presenta como la descripción de un encuentro sexual “puramente humano”, simbólicamente representa la comunión espiritual de Dios y el pueblo judío. Sin embargo, los estudiosos más perspicaces de la Biblia son los primeros en señalar los límites de semejante lectura metafórica que rebaja el contenido sensual descrito por considerarlo “sólo un símil”: lo “puramente humano” es precisamente esa lectura “simbólica”, vale decir, esa lectura es lo que persiste en la oposición externa del símbolo y su significación, adhiriéndole torpemente una “significación más profunda” al explosivo contenido sexual. La lectura literal (digamos, de *El cantar de los cantares* como un relato de un erotismo casi pornográfico) y la lectura alegórica son los dos lados de la misma operación: lo que comparten es el supuesto común de que la “sexualidad real” es “puramente humana”, que no es posible discernir en ella ninguna dimensión divina. (Por supuesto, aquí surge la siguiente

pregunta: si la sexualidad es solamente una metáfora, en primer lugar, ¿qué necesidad tenemos de dar este rodeo problemático? ¿Por qué no expresamos directamente el verdadero contenido espiritual? ¿Acaso porque, a causa de las limitaciones de nuestra naturaleza finita sensual, no tenemos acceso directo a ese contenido?) ¿Y si, a pesar de todo, *El cantar de los cantares* no tuviera que interpretarse como una alegoría sino, mucho más literalmente, como la descripción de un juego erótico puramente sensual? ¿Y si la dimensión “espiritual” más profunda estuviera ya operando en la apasionada interacción sexual misma? Lo importante no es reducir la sexualidad a una mera alegoría, sino desenterrar la dimensión espiritual inherente que separa para siempre la sexualidad humana de la cópula animal. Sin embargo, ¿es posible dar este paso de la alegoría a la identidad plena en el judaísmo? El cristianismo, con su afirmación de la identidad directa de Dios y el hombre, ¿no se trata precisamente de eso?¹

El cantar de los cantares nos presenta un problema adicional. La defensa habitual del “judaísmo psicoanalítico” contra el cristianismo se basa en dos ideas: sólo en el judaísmo encontramos la angustia de lo Real traumático de la Ley, del abismo del deseo del Otro (“¿Qué quieres?”); el cristianismo cubre este abismo con el amor, es decir, la reconciliación imaginaria de Dios con la humanidad, momento en el cual se mitiga el encuentro con lo Real provocador de angustia: ahora sabemos qué quiere el otro de nosotros. Dios nos ama y la prueba última de ello es el sacrificio de Cristo. La segunda idea es que textos tales como *El cantar de los cantares* demuestran que, lejos de ser (sólo) una religión de la angustia,

1. El celibato católico (la prohibición de casarse que pesa sobre los sacerdotes y las monjas), en última instancia, ¿no es profundamente anticristiano? ¿No es un resto de la actitud PAGANA? ¿No se basa acaso en el concepto pagano de que aquellos que sacrifican sus placeres sexuales terrestres ganan con ello el acceso a la *jouissance* divina?

el judaísmo es también y sobre todo la religión del amor, un amor aun más intenso que el del cristianismo. La Alianza entre Dios y el pueblo judío, ¿no es un acto supremo de amor? Con todo, como acabamos de indicar, este amor judío permanece en el plano “metafórico”; como tal es en sí mismo la reconciliación imaginaria de Dios con la humanidad, es decir, el momento en el cual se mitiga el encuentro con lo Real provocador de angustia. O, para decirlo de una manera directa y brutal, *El cantar de los cantares*, ¿no es ideología en su estado más puro, por cuanto concebimos la ideología como lo imaginario que mitiga lo Real traumático, como “lo Real del encuentro divino con rostro humano”?

¿Entonces, cómo vamos de aquí al cristianismo propiamente dicho? La clave para comprender a Cristo está en la figura de Job, cuyo sufrimiento prefigura el de Cristo. El aspecto más provocador del *Libro de Job*, además de la presencia de múltiples perspectivas cuya tensión no termina de resolverse (es decir, el hecho de que el sufrimiento incluya una perspectiva diferente de la religiosa confianza ciega en Dios), es la idea de que Job se siente desconcertado pues percibe a Dios como una Cosa impenetrable, algo tan incierto como lo que Dios desea provocar en él con las ordalías a las que lo somete (el *Che vuoi?* lacanian) y, en consecuencia, se siente además incapaz de determinar qué lugar ocupa en el orden divino general.

El impacto casi insoportable que produce el *Libro de Job* no reside tanto en su marco narrativo (el demonio aparece allí como el interlocutor de Dios y los dos se ponen a practicar un experimento bastante cruel destinado a poner a prueba la fe de Job), como en su resultado final. Lejos de ofrecernos algún tipo de resolución satisfactoria para el inmerecido sufrimiento de Job, la aparición de Dios, al final del relato, viene a ser, en última instancia, una muestra de pura jactancia, una exhibición de horror con elementos de espectáculo absurdo: una simple discusión de autoridad basada en un pasmoso despliegue de poder: “¿Ves todo lo que puedo hacer? ¿Puedes tú hacer lo mismo? ¿Quién eres tú entonces para lamentarte?”

De modo que lo que vemos no es ni el Dios bondadoso que le hace comprender a Job que su sufrimiento fue sólo una ordalía para probar su fe, ni tampoco el Dios oscuro que se sitúa más allá de la Ley, el Dios del capricho puro, sino más bien un Dios que obra como aquel que, sorprendido en un momento de impotencia o al menos de debilidad, trata de evadirse de la situación incómoda mediante un alarde jactancioso y vacuo. Lo que finalmente transmite es una especie de *horror show* de Hollywood con gran cantidad de efectos especiales, por lo cual no sorprende que muchos comentaristas tiendan a rechazar la historia de Job por juzgarla un residuo de la mitología pagana anterior que debió quedar excluido de la Biblia.

Contra esa tentación, deberíamos tratar de identificar precisamente la verdadera grandeza de Job: Job NO es un hombre que sufre pacientemente y soporta su ordalía con la firme fe en Dios; por el contrario, se queja todo el tiempo, repudiando su destino (como Edipo en Colona, a quien se juzga de manera errónea como una víctima resignada pacientemente a su sino). Cuando los tres amigos teólogos de Job lo visitan, exponen una línea de argumentación que es la clásica sofistería ideológica (si sufres, por definición, algo malo HABRÁS hecho, pues Dios es justo). Sin embargo, la argumentación de los amigos no se limita a sostener que Job debe ser, de algún modo, culpable: lo que está en juego, en un nivel más radical, es el sentido (o la falta de sentido) del sufrimiento de Job. Como Edipo en Colono, Job insiste en señalar la inmensa INSENSATEZ de su sufrimiento y así es como el título de *Job* 27 reza: “Job conserva su integridad”.² Como tal, el

2. De acuerdo con Jung, en el sufrimiento intencional de Cristo, Dios expía el sufrimiento de Job: “pues, así como el hombre debe sufrir por causa de Dios, Dios debe sufrir por causa del hombre. De lo contrario, no podría haber reconciliación entre ellos” (C. G. Jung, *Answer to Job*, Princeton, Bollingen, 1958, pág. 39 [ed. cast.: *Respuesta a Job*, Madrid, FCE, 1998]). El marco continúa siendo aquí el del intercambio: un sufrimiento en compensación de otro.

Libro de Job ofrece el que quizás sea el primer caso ejemplar de la crítica de la ideología en la historia humana que pone en evidencia las estrategias discursivas básicas del proceso de legitimar el sufrimiento. La dignidad propiamente ética de Job consiste en rechazar una y otra vez la idea de que su sufrimiento pueda tener algún sentido, o bien como un castigo por sus pecados pasados o bien como una manera de poner a prueba su fe, contra los tres teólogos que lo bombardean con las posibles significaciones. Y, sorprendentemente, al final Dios toma partido por Job y afirma que todas las palabras que pronunció Job eran verdaderas y que todas las palabras que dijeron los tres teólogos eran falsas.³

Justamente deberíamos hacer hincapié en esta afirmación de la falta de sentido que tiene el sufrimiento de Job para destacar el paralelo entre Job y Cristo, para señalar el sufrimiento de Job como el anuncio del camino de la Cruz: el

3. El interés de *El paraíso recobrado* de Milton reside en el hecho de que Satanás es allí un personaje completamente distinto del Satanás de *El paraíso perdido*: ya no es el heroico ángel caído, sino que es un simple agente de la tentación. Si hay alguien que representa la contrapartida de Satanás en *El paraíso perdido* es Cristo mismo. El tema de los dos poemas es el mismo: cómo resistir a la tentación, y Cristo lo logra cuando Satanás fracasa. Por lo tanto, Cristo no es tanto el “segundo Adán” como *el segundo Satanás*: triunfó en lo que Satanás fracasó. Este acento puesto en el tema de la fidelidad y de resistir a la tentación también vincula *El paraíso recobrado* con el *Libro de Job*: no sólo porque la resistencia de Cristo a la tentación sea paralela a la de Job, también porque podría decirse que el Satanás de *El paraíso recobrado* es una nueva versión de los cuatro (¿tres?) amigos teólogos que se acercan a consolar a Job: los argumentos de esos cuatro “amigos” son estrictamente correlativos con las cuatro tentaciones de Satanás, los placeres mundanos, la riqueza, el poder y el falso sacrificio religioso de uno mismo (precisamente, el sacrificio entendido como un acto de intercambio, de “pagar el precio” de los pecados). En resumen, la tentación es inherente a la religión: Satanás reside en la engañosa teología misma, en la teología como ideología. Del mismo modo como los cuatro amigos le ofrecen a Job las cuatro versiones básicas de la legitimación ideológica, Satanás tienta a Cristo con cuatro versiones de ideología.

sufrimiento de Cristo TAMPOCO tiene sentido, no es un acto de intercambio significativo. La diferencia, por supuesto, está en que, en el caso de Cristo, la brecha que separa al hombre sufriente y desesperado (Job) de Dios se traspone a Dios mismo, como su propia escisión radical o, más precisamente, como el abandono de sí mismo. Esto significa que deberíamos arriesgarnos a hacer una lectura mucho más radical que la que suele hacerse de la frase: “Padre, ¿por qué me has abandonado?”. Como lo que se nos presenta aquí no es la mera brecha entre el hombre y Dios sino la separación que se da en Dios mismo, la solución no puede consistir en que Dios (re)aparezca en toda su majestad y le revele a Cristo el sentido profundo de su sufrimiento (que era el Inocente sacrificado para redimir a la humanidad). El “Padre, ¿por qué me has abandonado?” no es la queja ante el Dios Padre OMNIPOTENTE y caprichoso, cuyos caminos son ininteligibles para nosotros, los humildes mortales; es una queja que se dirige indirectamente al Dios IMPOTENTE: como el niño que, después de creer que su padre lo puede todo, descubre con horror que es incapaz de ayudarlo. (Para evocar un ejemplo de la historia reciente: en el momento de la crucifixión, el Dios Padre se encuentra en una posición semejante a la del padre bosnio, obligado a ver cómo una pandilla viola a su hija y a soportar la herida extrema de la mirada cargada de compasión y reproche de la joven: “Padre, ¿por qué me has abandonado?”.) En suma, con este “Padre, ¿por qué me has abandonado?” quien muere efectivamente es el Dios Padre, al revelar su completa impotencia, y acto seguido se eleva de la muerte transformado en el Espíritu Santo.

¿Por qué guardó Job silencio después del alarde de poder de Dios? Ese ridículo discurso jactancioso (la pomposa batería de preguntas retóricas: “¿Dónde estabas tú cuando yo...?": “¿Quién es el que con palabras ignorantes mancha mis designios con tinieblas? ¿Dónde estabas tú cuando yo echaba los cimientos de la tierra? Dímelo ya que sabes tanto” [*Job* 38, 2-5]), ¿no produce precisamente el efecto opuesto? Pues

a todas esas palabras, uno podría responder sencillamente diciendo: “Muy bien, si puedes hacer todo eso, ¿POR QUÉ ME DEJAS SUFRIR DE UN MODO TAN INSENSATO?”. Las grandiosas palabras de Dios, ¿no hacen más evidente aún su silencio, su falta de respuesta? Entonces podríamos preguntarnos si no fue ESO lo que Job percibió y lo que le hizo guardar silencio: calló, no porque se sintiera abrumado por la presencia imponente de Dios, ni porque quisiera señalar la persistente renuencia de Dios a responder a su pregunta; Job calló porque, en un gesto de silenciosa solidaridad, advirtió la impotencia divina. Dios no es justo ni injusto, sino sencillamente impotente. Lo que Job súbitamente comprendió es que *no era él, sino Dios mismo, quien había sido puesto a prueba a través de las calamidades que debía sufrir Job* y que Dios había reprobado el examen de la manera más infortunada. De modo aún más enfático, uno hasta se siente tentado a arriesgar una interpretación radicalmente anacrónica: Job presagió el propio sufrimiento futuro de Dios: “Hoy me toca a mí y mañana será el turno de tu propio hijo y no habrá nadie que interceda por ÉL. ¡Lo que ves hoy en mí es la prefiguración de tu propia pasión!”.⁴

4. Como en el caso de la “excepción judía”, uno se siente tentado de hacer una relectura radical de Freud, quien atribuía a los judíos la negación del crimen primordial (el parricidio de Moisés): ¿y si también las lecturas alternativas de Freud, que proponen la nueva hipótesis de un crimen desplazado (efectivamente, fue el mismo Moisés el culpable de “parricidio” al matar al faraón), fueran erradas? ¿Y si el verdadero crimen de Moisés no fuera el asesinato, sino la HUMILLACIÓN del faraón, la exhibición pública de su impotencia? ¿No es esto peor que matarlo? Después del asesinato, el padre retorna como el representante ideal de la Ley, mientras que el padre humillado simplemente sobrevive como un ridículo excremento impotente. ¿Y si esa humillación del padre fuera la condición previa para establecer el judaísmo como la primera gran religión que, originalmente y la mayor parte del tiempo, NO fue una religión de Estado, sino la religión de un grupo sin identidad estatal? Más aún, ¿y si fuera ESTO lo que vuelve problemática la idea misma del Estado de Israel?

Puesto que la función que cumple el complemento obsceno del superyó de la Ley (divina) es ocultar esta impotencia del gran Otro, y puesto que el cristianismo REVELA esta impotencia, este último es, de manera completamente consecuente, la primera (y la única) religión que deja de lado la división entre el texto oficial/público y su complemento iniciático obsceno: en el cristianismo no hay ninguna historia oculta, tácita. En este sentido preciso, el cristianismo es la religión de la Revelación: en él todo se revela, ningún complemento obsceno del superyó acompaña su mensaje público. En las antiguas religiones griega y romana, el texto público contaba siempre con el complemento de los secretos ritos y orgías de iniciación; por otro lado, todos los intentos de tratar al cristianismo del mismo modo (descubrir “enseñanzas secretas” de Cristo, de alguna manera codificadas en el Nuevo Testamento o halladas en Evangelios apócrifos) equivalen a reinscribirlo heréticamente en la tradición gnóstica pagana.

A propósito de esa condición de “religión revelada” del cristianismo, deberíamos hacernos la inevitable y tonta pregunta: ¿qué es lo que en realidad revela? Esto es, TODAS las religiones revelan algún misterio a través de los profetas encargados de transmitir el mensaje divino a los seres humanos. Hasta aquellas religiones que insisten en la impenetrabilidad del *dieu obscur* implican que hay algún secreto que se resiste a la revelación y, en las versiones gnósticas, ese secreto les ES revelado a unos pocos elegidos en el transcurso de una ceremonia de iniciación. Es significativo que las reinscripciones gnósticas del cristianismo insisten precisamente en la existencia de un mensaje oculto en el texto cristiano oficial que debe ser descifrado. Por lo tanto, lo que se revela en el cristianismo no es sólo el contenido completo, sino, más específicamente, que, detrás del texto mismo, NO HAY NADA –NINGÚN SECRETO– QUE DEBA SER REVELADO. Para parafrasear la famosa fórmula de Hegel de su *Fenomenología del espíritu*, detrás del velo del texto público, sólo hay lo que nosotros ponemos allí. O, para decirlo aún más enfáticamente, en términos más patéticos,

lo que Dios revela no es su poder oculto, sino solamente su impotencia.

¿Dónde queda entonces el judaísmo respecto de esta oposición? La aparición final de Dios en el relato de Job, cuando se jacta de los milagros y los monstruos que ha producido, ¿no es acaso un fantasmático espectáculo obsceno destinado a encubrir su impotencia? Sin embargo, las cosas son más complejas. En su análisis de la figura freudiana de Moisés, Eric Santner introduce la distinción clave entre la historia simbólica (el conjunto de narrativas míticas explícitas y las prescripciones éticas e ideológicas que constituyen la tradición de una comunidad, lo que Hegel habría llamado su “sustancia ética”) y su obsceno Otro, la historia fantasmática, secreta, irreconocible y “espectral” que efectivamente sostiene la tradición simbólica explícita, pero que debe permanecer forcluida para poder operar.⁵ Lo que procura reconstituir Freud en su libro sobre Moisés (la historia del asesinato de Moisés, etcétera) es esa historia espectral que anida en el espacio de la tradición religiosa judía. Uno no llega a ser un miembro pleno de una comunidad al identificarse sencillamente con su tradición simbólica explícita, sino sólo cuando asume además la dimensión espectral que sostiene esa tradición, los fantasmas perdurables que atormentan a los vivos, la historia secreta de las fantasías traumáticas transmitidas “entre líneas”, a través de las carencias y las deformaciones de la tradición simbólica explícita; como dijo Fernando Pessoa: “Todo muerto probablemente esté todavía vivo en alguna parte”. El obstinado apego del judaísmo al violento gesto fundador no reconocido que atormenta el orden legal público como su complemento espectral les permitió a los judíos persistir y sobrevivir durante miles de años sin un país

5. Véase Eric Santner, “Traumatic Revelations: Freud’s Moses and the Origins of Anti-Semitism”, en Renata Salecl (comp.), *Sexuation*, Durham, Duke UP, 2000.

ni una tradición institucional común: se negaron a renunciar a su fantasma, a cortar con el vínculo que los une a su tradición secreta negada. La paradoja del judaísmo está en que mantiene fidelidad al violento Acontecimiento fundador precisamente NO confesándolo, simbolizándolo: esa condición “reprimida” del Acontecimiento es lo que le da al judaísmo su vitalidad sin precedentes.

Ahora bien, ¿significa esto que la división entre los textos “oficiales” de la Ley, con su carácter asexuado, legal y abstracto (la Torah, el Antiguo Testamento, la Mishna, la formulación de las Leyes y el Talmud, el comentario de las Leyes, todos documentos que supuestamente forman parte de la divina Revelación producida sobre el Monte Sinaí), y la Cá-bala (ese conjunto de oscuras percepciones profundamente sexuales; recuérdense los notables párrafos sobre los fluidos vaginales) reproduce dentro del judaísmo la tensión entre la Ley simbólica pura y su complemento del superyó, el secreto conocimiento de iniciación? Aquí es esencial trazar una línea entre la fidelidad judía a los fantasmas negados y la obscena sabiduría pagana de iniciación que acompaña al rito público: la espectral narrativa judía negada no cuenta la obscena historia de la omnipotencia impenetrable de Dios, sino exactamente lo contrario: la historia de Su IMPOTENCIA encubierta por los complementos obscenos paganos corrientes. El secreto al que los judíos permanecen fieles es el horror de la impotencia divina y ESTE secreto es lo que se “revela” en el cristianismo. Ésta es la razón por la cual el cristianismo sólo puede aparecer después del judaísmo: revela el horror que primero debieron afrontar los judíos. Por lo tanto, únicamente tomando en consideración esta línea de separación entre el paganismo y el judaísmo es posible comprender acabadamente la ruptura que produjo el cristianismo.

Esto equivale a decir que, al obligarnos a enfrentar el abismo del deseo del Otro (representado por el impenetrable Dios), al negarse a recubrir ese abismo con un relato fantasmático determinado (articulado en el mito obsceno de ini-

ciación), el judaísmo nos confronta por primera vez con la paradoja de la libertad humana. No hay libertad fuera del encuentro traumático con la opacidad del deseo del Otro: la libertad no significa que sencillamente me libero del deseo del Otro. Cuando confronto esa opacidad como tal, privada de la cobertura fantasmática que me dice qué quiere el Otro de mí, soy, por así decirlo, arrojado a mi libertad. En esta difícil situación, cargada de angustia, cuando me entero de QUE el Otro quiere algo de mí, sin saber CUÁL es ese deseo, me siento arrojado nuevamente hacia mí mismo, inducido a asumir el riesgo de determinar libremente las coordenadas de mi deseo.

De acuerdo con Rosenzweig, la diferencia entre los creyentes judíos y los creyentes cristianos no estriba en que los últimos no experimenten angustia, sino en que han desplazado el foco de la angustia: los cristianos experimentan la angustia en la intimidad de su contacto con Dios (¿cómo Abraham?), mientras que para los judíos, la angustia surge de su condición de miembros de una entidad colectiva sin un país propio, amenazada en su existencia.⁶ Y aquí tal vez deberíamos establecer un vínculo con el punto débil de *El ser y el tiempo* de Heidegger (el paso “ilegítimo” del ser individual que tiende hacia la muerte y asume el propio destino contingente a la historicidad de un colectivo): SÓLO en el caso del pueblo judío se habría “legitimado” semejante paso del nivel individual al nivel colectivo.

¿En qué difiere, entonces, la comunidad cristiana de la judía? Pablo concibe la comunidad cristiana como la nueva encarnación del pueblo elegido: los cristianos son los verdaderos “hijos de Abraham”. Lo que en la primera encarnación fue un grupo étnico distintivo, ahora es una comunidad de creyentes libres que suspende todas las divisiones étnicas (o,

6. Véase Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985. [Ed. cast.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997.]

más precisamente, traza una línea de separación DENTRO de cada grupo étnico): el pueblo elegido está conformado por aquellos que tienen fe en Cristo. Tenemos entonces una especie de “*transustanciación*” del pueblo elegido: Dios cumple su promesa de redención hecha al pueblo judío, pero, en el proceso mismo, cambia la identidad del pueblo elegido.⁷ El interés teórico (y político) de esta noción de comunidad es que ofrece el primer ejemplo de un colectivo que no está formado ni se mantiene unido mediante el mecanismo descrito por Freud en sus obras *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta* (la culpa compartida del parricidio). ¿No son, además, versiones adicionales de este mismo colectivo el partido revolucionario y la sociedad psicoanalítica? El “Espíritu Santo” designa un nuevo colectivo que se mantiene unido, no en virtud del Significante Amo, sino mediante la fidelidad a una Causa, mediante el esfuerzo por trazar una nueva línea de separación que se extienda “más allá del bien y del mal”, esto es, que se extienda a través de las distinciones del cuerpo social existente y las suspenda. La dimensión clave del gesto de Pablo es su ruptura con cualquier forma de comunitarismo: su universo ya no es el de la multitud de grupos que quieren “encontrar su voz” y afirmar su identidad particular, su “estilo de vida”, sino el de una colectividad en lucha basada en la referencia a un universalismo incondicional.

¿Cómo se relacionan entonces la sustracción cristiana con la sustracción judía? Es decir, ¿hay una especie de sustracción no inscrita en la identidad judía misma? ¿No es ésa la razón por la cual los nazis querían eliminarlos a todos: porque en el conjunto de todas las naciones, los judíos son “la parte que no es ninguna parte”, no sencillamente una nación entre las demás naciones, sino un resto, aquello que no tiene un lugar propio en el “orden de las naciones”? Y, por supuesto, allí es donde estriba el problema estructural del Estado de Israel: a partir

7. Véase Horell, ob. cit., pág. 82.

de ese resto, ¿es posible formar un Estado como los demás? Rosenzweig ya hizo hincapié en esta cuestión:

Pero el judaísmo es el único en el mundo que se mantiene mediante la sustracción, mediante la contracción, mediante la formación de restos siempre nuevos. [...] En el judaísmo, el hombre es siempre de algún modo un sobreviviente, un algo interior cuyo exterior fue atrapado por la corriente del mundo y arrastrado aguas afuera, en tanto que él, lo que quedó de él, permanece en la costa. Algo en su interior está esperando.⁸

Los judíos son, pues, un resto en un sentido doble: no sólo el resto en relación con el otro conjunto de naciones “normales”, sino también, por añadidura, un resto en relación consigo mismos, un resto EN SÍ MISMOS y DE SÍ MISMOS: lo que queda y persiste después de todas las persecuciones y aniquilaciones. Estas dos dimensiones son estrictamente correlativas: si los judíos fueran un resto sólo en el primer sentido (externo), formarían sencillamente otro grupo étnico idéntico a sí mismo. De modo que cuando los judíos se conciben como un resto, es importante precisar bien en relación con qué son un resto: de sí mismos, por supuesto, PERO TAMBIÉN DE LA HUMANIDAD COMO TAL, por cuanto ésta fue abandonada por Dios. Precisamente como eso, como algo “fuera de lugar”, los judíos ocupan el lugar de la humanidad universal como tal. Y sólo dentro de este marco es posible comprender

8. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, ob. cit., págs. 404-405. Por supuesto, debo esta cita a Eric Santner quien desarrolló en detalle esta noción de la identidad judía en su sobresaliente estudio *Psychotheology of Everyday Life*. Es interesante señalar que esta idea de ser un resto es también parte de la identidad nacional eslovena tradicional; el corte traumático en la historia eslovena es la ofensiva de la contrarreforma de fines del siglo XVI, cuya consecuencia fue la muerte de un tercio de los eslovenos, la emigración hacia Alemania de otro tercio que quería continuar siendo protestante, y el resto, la escoria que negoció su fidelidad, son los eslovenos existentes...

adecuadamente la “transustanciación” paulina del Pueblo Elegido (que no son ya únicamente los judíos –un grupo étnico particular– sino cualquiera, independientemente de sus orígenes, que se reconozca en Cristo): Pablo, por decirlo de una manera gráfica, simplemente vuelve a la posición original de la universalidad, vale decir: para él, los cristianos son el resto de la humanidad. En otras palabras, *todos nosotros, la humanidad en su conjunto redimida, es un resto*: ¿de qué?

Aquí deberíamos retornar a la idea hegeliana de que un Todo universal está dividido en sus partes (especies particulares) y su Resto. La parte (particular opuesta a lo universal) es el elemento obsceno de la existencia –digamos, en el nivel de la ley, el complemento obsceno no escrito que sostiene la existencia real de la ley universal, la ley como un poder operativo–. Recordemos la tensión entre lo universal y lo particular en el empleo del término “especial”. Cuando alguien dice: “Tenemos fondos especiales”, significa que tiene fondos ilegales o al menos secretos; cuando en una relación sexual, un miembro de la pareja le dice al otro “¿Quieres algo especial?” se está refiriendo a una práctica “pervertida” no habitual. Cuando un periodista o un policía habla de “medidas especiales en un interrogatorio”, quiere decir tortura u otras presiones ilegales similares. (Y en los campos de concentración nazis, las unidades que se mantenían separadas y se utilizaban para las tareas más horribles de matar, incinerar y hacer desaparecer miles de cadáveres, ¿no se llamaban *Sonderkommandos*, destacamentos especiales?) En Cuba, el dificultoso período que debió atravesar la isla después de la desintegración de los regímenes comunistas de Europa oriental se denominó “período especial”.

Siguiendo esta línea de pensamiento, deberíamos celebrar el talento de Walter Benjamin que se trasluce en el título de uno de sus primeros ensayos “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. Aquí lo importante no es que el lenguaje humano sea una especie de lenguaje universal “como tal” que abarca también a otras especies (¿el lenguaje

de Dios y de los ángeles?; ¿el lenguaje de los animales?; ¿el lenguaje de otros seres inteligentes procedentes del espacio?; ¿el lenguaje de los ordenadores?; ¿el lenguaje del ADN?): no hay ningún lenguaje realmente existente que no sea el lenguaje humano, pero para poder comprender este lenguaje “particular”, uno DEBE introducir una diferencia mínima, concebirlo en relación con la brecha que lo separa del lenguaje “como tal” (la estructura pura del lenguaje, privada de las insignias de la finitud humana, de las pasiones eróticas y de la mortalidad, de las luchas por la dominación y la obscenidad del poder). El lenguaje particular es, de este modo, el “lenguaje realmente existente”, el lenguaje como la serie de enunciaciones realmente pronunciadas, en contraste con la estructura lingüística formal. Habermas no comprendió esta lección que nos da Benjamin e hizo precisamente lo que NO hay que hacer: postuló el “lenguaje en general” ideal (los universales pragmáticos) DIRECTAMENTE como la norma del lenguaje realmente existente. Así, según el lineamiento del título de Benjamin, uno debería describir la constelación básica de la ley social como la de la “Ley en general y su reverso obsceno del superyó en particular”... La “parte” es, entonces, el aspecto “pecaminoso” no redimido e irredimible de lo Universal: para decirlo en términos políticos, toda política que se base en la referencia a cierta particularidad sustancial (étnica, religiosa, sexual, de estilo de vida...) es, por definición, reaccionaria. Consecuentemente, la división introducida por la lucha de emancipación (de “clases”) NO es la división entre las dos clases particulares del Todo, sino la división entre el Todo (constituido por las partes) y su Resto que, dentro de los particulares, representa lo Universal, representa el Todo como tal, opuesto a sus partes.

O, para decirlo de otra manera, aquí deberíamos tener presentes los dos aspectos de la noción de remanente: lo que queda después de la sustracción de todo contenido particular (elementos, partes específicas del Todo) y el resultado último de la subdivisión del Todo en sus partes, cuando, en el acto

final de subdivisión, ya no obtenemos dos partes o elementos particulares, dos Algos, sino que sólo nos resta un Algo (el resto) y una Nada. En este sentido preciso, podría decirse que, en la perspectiva de la Redención (del Juicio Final), la parte no redimida se ha perdido irremediabilmente, ha sido arrojada a la nada; todo lo que queda es precisamente el Resto mismo. Así es como debería interpretarse el lema de la revolución proletaria: “No éramos nada; queremos llegar a ser Todo”. En la perspectiva de la Redención, aquello que, dentro del orden establecido, equivale a nada, el resto de ese orden, su parte de ninguna parte, llegará a ser Todo...

Es importante advertir aquí la homología estructural entre el antiguo tiempo judío o paulino mesiánico y la lógica del proceso revolucionario: “El futuro no es ningún futuro sin esta anticipación y la compulsión interior por lograrla, sin este ‘deseo de producir el advenimiento del Mesías antes de su tiempo’ y la tentación de ‘forzar la llegada del reino de Dios’; sin todo eso, sólo hay un pasado extendido interminablemente y proyectado hacia delante”.⁹ Estas palabras, ¿no encajan perfectamente con la descripción de la ilusión necesaria que corresponde al acto revolucionario de Rosa Luxemburgo? Como ella decía, en contra de los revisionistas, si uno espera “el momento ideal” para empezar la revolución, ese momento nunca llegará; es necesario correr el riesgo y precipitarse en los intentos revolucionarios, porque sólo a través de una serie de intentos (y sus fracasos) “prematuros” se crean las condiciones (subjetivas) del momento ideal.¹⁰

9. Rosenzweig, ob. cit., pág. 227.

10. Y Martin Luther King en su “Carta desde la prisión de Birmingham” (1963), ¿no señalaba exactamente lo mismo? “Sabemos por dolorosa experiencia que el opresor nunca concede voluntariamente la libertad; el oprimido debe exigirla. Francamente, yo nunca participé todavía de ningún movimiento de acción directa que se produjera en el ‘buen momento’, de acuerdo con la agenda de aquellos que nunca han sufrido excesivamente el mal de la segregación. Hace años que oigo la palabra ‘espera’. Es una palabra que suena en el oído de todo negro con lacerante familiaridad. Ese ‘espera’

Agamben sostiene que Pablo llegó a ser legible sólo en el siglo XX, a través del “marxismo mesiánico” de Walter Benjamin: la clave para comprender la emergencia de la cercanía del “fin de los tiempos” que planteaba Pablo la da el estado revolucionario de emergencia. Este estado debe

casi siempre ha significado ‘nunca’. Fue una calmante talidomida, que apaciguaba por un momento el estrés emocional, sólo para dar a luz un niño deforme de frustración. Debemos darnos cuenta, con el distinguido jurista de ayer, que ‘la justicia demasiado postergada es justicia denegada’. Hemos esperado durante más de trescientos cuarenta años por nuestros derechos naturales y constitucionales. Las naciones de Asia y de África están avanzando con la velocidad del rayo hacia la meta de la independencia política y nosotros aún continuamos a paso de tortuga para obtener una taza de café en el mostrador de un bar. Supongo que es fácil decir ‘espera’ para aquellos que nunca sintieron los punzantes dardos de la segregación. Pero cuando uno ha visto a un gentío cruel linchar a su madre y a su padre a voluntad y ahogar a sus hermanas y hermanos según su capricho; cuando uno ha visto a policías llenos de odio maldecir, patear, agredir brutalmente y hasta matar a sus hermanas y hermanos negros con total impunidad; cuando uno ve la vasta mayoría de sus veinte millones de hermanos negros asfixiados en una jaula separada de pobreza en medio de una sociedad acomodada; cuando uno ve súbitamente que se le enreda la lengua y apenas puede tartamudear tratando de explicarle a su hija de seis años por qué no puede ir al parque de diversiones público que acaban de promocionar por televisión y ve cómo se le inundan de lágrimas los pequeños ojos cuando se le dice que la Ciudad de la Diversión está cerrada para los niños de color y ve cómo empiezan a formarse en su pequeño cielo mental las deprimentes nubes de la inferioridad y ve cómo comienza a deformarse su pequeña personalidad mientras la niña desarrolla inconscientemente un sentimiento de amargura en relación con la gente blanca; cuando uno debe inventar una respuesta para un hijo de cinco años que con atroz angustia pregunta: ‘Papi, ¿por qué los blancos tratan tan mal a los negros?’; cuando uno debe hacer un largo viaje en coche y se ve obligado a dormir noche tras noche en los incómodos rincones de su automóvil porque ningún motel lo acepta como cliente; cuando uno se ve humillado día a día por incesantes carteles que dicen ‘blancos’ y ‘de color’; cuando el nombre de pila de uno pasa a ser ‘negro’ y su segundo nombre pasa a ser ‘muchacho’ (independientemente de la edad que uno tenga) y su apellido es siempre ‘John’ y cuando la esposa y la madre de uno jamás reciben el respetuoso apelativo ‘señora’; cuando uno se siente apremiado de día y atormentado de noche por el hecho de ser negro, viviendo siempre en puntas de pie, sin saber

oponerse estrictamente a la emergencia liberal totalitaria de la actual “guerra contra el terror”: cuando una institución del Estado proclama el estado de emergencia, lo hace, por definición, como parte de una desesperada estrategia para EVITAR la verdadera emergencia y para retornar al “curso normal de las cosas”. Recordemos un rasgo común a todas las proclamaciones reaccionarias de un “estado de emergencia”: todas estuvieron dirigidas contra la intranquilidad popular (“confusión”) y fueron presentadas como una decisión destinada a restaurar la normalidad. En la Argentina, en Brasil, en Grecia, en Chile, en Turquía, los militares proclamaron el estado de emergencia para poder refrenar el “caos” de la politización generalizada: “Hay que poner fin a esta locura, la gente debe retornar a sus tareas cotidianas, ¡el trabajo debe continuar!”.

En cierto sentido, uno puede sostener efectivamente que hoy nos estamos acercando a una especie de “fin de los tiempos”: la explosiva espiral autopropulsada del capitalismo global parece apuntar a un momento de colapso (social, ecológico y hasta subjetivo) en el cual el dinamismo total, la frenética actividad, coincidirán con la más profunda inmovilidad. La historia quedará abolida en un eterno presente de narrativas múltiples; la naturaleza quedará abolida cuando se vuelva transparente a la manipulación genética; la transgresión permanente de la norma se afirmará como la norma incondicional... Sin embargo, es engañoso preguntarse cuándo el tiempo corriente quedará atrapado en la espiral mesiánica.

nunca qué puede esperar de los demás y acosado por miedos internos y por resentimientos externos; cuando uno debe luchar todo el tiempo con una sensación que termina siendo un sentimiento de no ser nadie; sólo entonces comprende por qué nos resulta difícil esperar. Llega un momento en que la copa de la paciencia se desborda y en que los hombres ya no están dispuestos a dejarse sumergir en un abismo de injusticia donde sólo experimentan la desolación de la desesperanza que los corroe. Espero, señores, que puedan comprender nuestra legítima e inevitable impaciencia.”

No es posible deducir el advenimiento del tiempo mesiánico mediante un análisis “objetivo” del proceso histórico. En última instancia, el “tiempo mesiánico” representa la intrusión de la subjetividad irreductible en el proceso histórico “objetivo”; lo cual equivale a decir que, EN CUALQUIER MOMENTO, las cosas pueden tomar un giro mesiánico, el tiempo puede ponerse “denso”.

El tiempo del Acontecimiento no es otro tiempo que está más allá y por encima del tiempo histórico “normal”, sino que es una especie de recodo dentro de este tiempo. Recordemos una de las tramas más comunes de las narrativas de viajes a través del tiempo: el héroe viaja al pasado para poder intervenir en él y cambiar así el presente; más adelante descubre que la emergencia del presente que él quería cambiar fue CONSECUENCIA precisamente de su intervención: su viaje en el tiempo ya estaba incluido en la progresión de las cosas. Lo que nos presenta esta clausura radical no es sólo un completo determinismo, sino una especie de determinismo absoluto que incluye de antemano nuestro acto libre. Cuando lo observamos desde la ventajosa posición de la distancia, el proceso parece desarrollarse en una línea recta; sin embargo, lo que no podemos advertir son las vueltas internas subjetivas que sostienen esta línea recta “objetiva”. Es por ello que la pregunta “¿en qué circunstancias emerge el tiempo condensado del Acontecimiento?” es falsa. Implica volver a inscribir el Acontecimiento en el proceso histórico positivo. Es decir, uno no puede establecer el tiempo de la explosión del Acontecimiento mediante un preciso análisis histórico “objetivo” (al estilo de: “cuando las contradicciones objetivas alcancen tal nivel, las cosas estallarán”); no hay ningún Acontecimiento fuera de la decisión subjetiva comprometida que lo crea: si uno espera a que madure el tiempo del Acontecimiento, el Acontecimiento nunca ocurrirá. Recordemos la revolución de octubre: precisamente en el momento en que se había agotado la auténtica urgencia revolucionaria, se imponía, en la discusión teórica, el tema de las diferentes etapas del socia-

lismo, de la transición desde el estado más bajo al más alto; es decir, el tiempo revolucionario propiamente dicho ya se había vuelto a inscribir en el lineal tiempo histórico “objetivo”, con sus fases y sus transiciones entre fases. En cambio, la auténtica revolución siempre se da en un presente absoluto, en la urgencia incondicional de un Ahora.

En este preciso sentido se dice que en una auténtica revolución, la predestinación se superpone con la responsabilidad radical: el verdadero trabajo intenso nos espera a la mañana siguiente, una vez que ha terminado la entusiasta explosión revolucionaria y nos enfrentamos con la tarea de traducir esa explosión en un nuevo Orden de las cosas, de prever las consecuencias y de permanecer fieles a los principios que la impulsaron. En otras palabras, la tarea verdaderamente difícil no es la de la silenciosa preparación, la de crear las condiciones para el Acontecimiento de la explosión revolucionaria. La tarea más seria comienza DESPUÉS del Acontecimiento, cuando comprobamos que “se ha producido”.¹¹

El mejor modo de resumir el desplazamiento del judaísmo al cristianismo en relación con el Acontecimiento es hacerlo desde el punto de vista del lugar que ocupa el Mesías: en contraste con la expectación mesiánica judía, la postura cristiana básica es la de que el *esperado Mesías ya llegó*, vale decir, que ya hemos sido redimidos; el tiempo de las angustiosas expectativas, de lanzarse precipitadamente hacia el esperado Advenimiento ha terminado; *vivimos en la condición resultante del Acontecimiento, todo –el gran hecho– ya sucedió*.¹² Paradójica-

11. Y quizás en este nivel deberíamos abordar la antigua cuestión, que últimamente parece haber recobrado actualidad, de la línea de separación entre el animal y el hombre: en el nivel del ser positivo, no hay ninguna diferencia, el hombre es sólo un animal con cualidades y habilidades específicas; la diferencia únicamente se hace palpable desde la posición comprometida de estar participando del proceso.

12. Quizá la respuesta más sucinta al cristianismo, a la idea cristiana de que el Mesías ya está aquí, sea la afirmación de Kafka de que el Mesías

mente, por supuesto, el resultado de este Acontecimiento no es el atavismo (“Ya sucedió, fuimos redimidos, por lo tanto descansemos y esperemos...”), sino, por el contrario, una extrema premura por actuar: ya ocurrió, *por lo tanto ahora tenemos que cargar el peso casi insoportable de estar a la altura del Acontecimiento, de vivir sus consecuencias*. “El hombre propone y Dios dispone.” El hombre está incesantemente activo, interviniendo, pero el acto divino es lo que decide el resultado. Sin embargo, el cristianismo propone el reverso de esta idea –no es que diga “Dios propone y el hombre dispone”, sino que lo que invierte es el orden de la proposición: “Dios (primero) dispone y (luego) el hombre propone”. Esperar la llegada del Mesías nos impulsa a adoptar una actitud pasiva, precisamente de espera, mientras que la llegada hace las veces de una señal que desencadena la actividad.

Esto quiere decir que la lógica habitual de la “astucia de la razón” (obramos, intervenimos y, sin embargo, nunca podemos estar seguros de la verdadera significación ni del resultado último de nuestros actos, puesto que quien decide es ese gran Otro descentrado, el Orden simbólico sustancial) también se invierte extrañamente; para decirlo en términos lacanianos, aquí el gran Otro es la humanidad y no Dios. El mismo Dios es quien hace una apuesta pascaliana: al morir en la cruz, comete un acto arriesgado cuyo resultado final no está garantizado; esto es, nos dio –le dio a la humanidad– el S_1 vacío, el Significante Amo, y corresponde a la humanidad completarlo con la cadena de S_2 . Lejos de suministrarnos el punto concluyente sobre la i , el acto divino representa, antes bien, la apertura de un Nuevo Comienzo y corresponde a la humanidad estar a la altura de esa circunstancia, decidir su significación y obrar en consecuencia. Ocurre lo mismo que en el

definitivamente llegará, pero lo hará demasiado tarde, cuando la humanidad ya esté cansada de esperarlo, de modo que su advenimiento ya no tendrá ninguna importancia y dejará a la gente indiferente.

caso de la predestinación que nos condena a una frenética actividad: el Acontecimiento es un SIGNO VACÍO PURO y nos corresponde a nosotros esforzarnos por generar su significación. “El Mesías está aquí” apunta al terrible RIESGO DE LA REVELACIÓN: la revelación significa que Dios tomó para sí el riesgo de poner todo en juego; de “comprometerse existencialmente” por completo, entrando, por así decirlo, en su propio cuadro, pasando a formar parte de la creación, exponiéndose a la absoluta contingencia de la existencia. Aquí uno casi se siente tentado a referirse a la oposición hegeliana marxiana de la subsunción formal y real: en virtud del Acontecimiento (de Cristo) hemos sido FORMALMENTE redimidos, subsumidos bajo la Redención, y tenemos que aplicarnos a la difícil tarea de hacerla realidad. La verdadera Apertura no es la de la indecidibilidad, sino la de vivir después del Acontecimiento, la de sacar las conclusiones, de aprovechar las consecuencias, ¿de qué? Precisamente del nuevo espacio abierto por el Acontecimiento.

En términos teológicos, esto significa que no somos nosotros, los hombres, quienes podemos confiar en la ayuda de Dios; por el contrario, NOSOTROS DEBEMOS AYUDAR A DIOS. Quien desarrolló esta idea fue Hans Jonas al referirse a los diarios de Etty Hillesum, una joven judía que en 1942 se presentó voluntariamente en un campo de concentración para ayudar y poder compartir el destino de su gente: “Una sola cosa se me presenta cada vez más clara: que tú no puedes ayudarnos y que somos nosotros quienes debemos ayudarte a ti y al hacerlo finalmente nos ayudaremos a nosotros mismos. [...] No te pido explicaciones; tú nos llamarás luego para que te demos cuenta de nuestros actos”.¹³ Jonas vincula esta posición con la idea radical de que Dios no es omnipotente; según él, es la única manera de explicar cómo Dios

13. Citado en Hans Jonas, *Mortality and Morality*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, pág. 192.

pudo permitir que ocurrieran hechos como el de Auschwitz. La noción misma de la creación implica la autocontracción de Dios: Dios primero tuvo que concentrarse en sí mismo, reducir su omnipresencia para poder crear la Nada, a partir de la cual creó luego el universo. Al crear el universo, lo dejó libre, dejó que continuara desarrollándose solo, renunció al poder de intervenir en él: esta autolimitación equivale a un acto de creación propiamente dicho. Ante horrores como los de Auschwitz, Dios es el trágico observador impotente: el único modo que tenía de intervenir en la historia era precisamente “caer en ella”, aparecer en ella en la figura de su Hijo.

Esa caída en virtud de la cual Dios pierde la distancia y se compromete para entrar en la serie humana, es discernible en un clásico chiste popular en la República Democrática Alemana según el cual Richard Nixon, Leonid Brezhnev y Erich Honecker se presentan ante Dios y le preguntan acerca del futuro de sus países. A Nixon, Dios le contesta: “En el año 2000, ¡Estados Unidos será comunista!”. Nixon se vuelve y se pone a llorar. A Brezhnev, Dios le responde: “En el año 2000, la Unión Soviética estará dominada por los chinos”. Tras lo cual Brezhnev también se vuelve y se pone a llorar. Finalmente es el turno de Honecker quien pregunta: “Y, ¿qué sucederá en mi amada Alemania Oriental?”. Entonces Dios se vuelve y se pone a llorar... Y la siguiente es la versión extrema: tres rusos, que comparten la misma celda en Lubyanka, han sido condenados por delitos políticos. Cuando comienzan a tomar confianza, el primero dice: “Fui condenado a cinco años por oponerme a Popov”. El segundo dice: “Ah, pero entonces la línea del partido ha cambiado, porque yo fui condenado a diez años por apoyar a Popov”. Finalmente el tercero dice: “Yo fui condenado a cadena perpetua y soy Popov”. (¿Y hace falta agregar que HUBO efectivamente un alto funcionario del *Komintern* búlgaro llamado Popov, un estrecho colaborador del mismísimo Georgi Dimitrov, que desapareció en las purgas de finales de la década de 1930?) ¿No podemos tomar todo esto como un

modelo para comprender el sufrimiento de Cristo? “¡Fui arrojado a los leones del circo por creer en Cristo!” “¡Fui quemado en una estaca por ridiculizar a Cristo!” “Morí en una cruz y ¡soy Cristo!” Tal vez este momento de cruzar la línea, esta inversión final que permite que la Excepción fundadora (Dios) “caiga” en su propia creación, se inserte en la serie de las criaturas corrientes, sea un rasgo único del cristianismo, el misterio de la encarnación, el misterio de Dios que no sólo se presenta como un hombre, sino que se hace hombre.

Esto nos obliga a apartar radicalmente el “amor al prójimo” cristiano del tema levinasiano del Otro como el prójimo impenetrable. En la medida en que Dios es el Otro último, deberíamos arriesgarnos a decir que *el logro más significativo del cristianismo fue reducir la Alteridad de Dios a la Mismidad*: Dios es un hombre, “uno de nosotros”. Si, como señalaba Hegel, lo que murió en la cruz es el Dios del más allá mismo, el Otro radical, entonces la identificación con Cristo (“la vida en Cristo”) significa precisamente la suspensión de la Alteridad. Lo que surge en su reemplazo es el Espíritu Santo que NO es Otro, sino la comunidad (o, mejor dicho, el *colectivo*) de creyentes; el “prójimo” es un miembro de nuestro colectivo. El horizonte último del cristianismo no se establece en relación con el prójimo, con el abismo de su impenetrable Alteridad; ES posible ir más allá: no, por supuesto, penetrar directamente en el Otro, llegar a descubrir cómo es el Otro en sí mismo, pero sí tomar conciencia de que no hay ningún misterio, ningún verdadero contenido oculto detrás de la máscara (la superficie engañosa) del Otro. La máxima idolatría no es hacer de la máscara, de la imagen misma, un ídolo, sino creer que hay algún contenido positivo oculto detrás de la máscara.¹⁴

14. Lo mismo que sucede con la mujer en psicoanálisis (la mascarada de la femineidad significa que no hay ningún X femenino inaccesible debajo de las múltiples capas de máscaras, puesto que esas máscaras finalmente ocultan el hecho de que no hay nada que ocultar) sucede con el prójimo: “los secretos de los egipcios eran secretos también para los egipcios mismos”.

Y aquí no hay “deconstrucción” que pueda ayudarnos: la forma última de la idolatría es la purificación deconstructiva de ese Otro, de modo tal que todo lo que queda del Otro es su lugar, la forma pura de la Alteridad como la Promesa mesiánica. Aquí es donde encontramos el límite de la deconstrucción: como el mismo Derrida debió admitirlo en las últimas dos décadas, cuanto más radical es una deconstrucción, tanto más debe confiar en su condición de deconstrucción inherentemente indeconstructible, en la promesa mesiánica de Justicia. Esta promesa es el verdadero objeto derrideano de CREENCIA y el axioma ético último de Derrida es que esta creencia es irreducible, “indeconstructible”. Derrida puede permitirse aquí toda clase de paradojas, sosteniendo entre otras cosas que sólo los ateos rezan realmente: precisamente, al negarse a dirigirse a Dios como a una entidad positiva, terminan por dirigirse en silencio a la pura Alteridad mesiánica... Aquí es donde conviene destacar la brecha que separa a Derrida de la tradición hegeliana:

Resultaría demasiado fácil mostrar que, medida por el fracaso en el establecimiento de la democracia liberal, la brecha entre el hecho y la esencia ideal no aparece sólo en las formas llamadas primitivas de gobierno, desde la teocracia a la dictadura militar. [...] Pero este fracaso y esta brecha caracterizan también a priori y por definición a *todas* las democracias, hasta a las más antiguas y estables de las llamadas democracias occidentales. Lo que aquí está en juego es el concepto mismo de democracia, entendido como concepto de una promesa que sólo puede surgir en semejante *diastema* (brecha, fracaso, inadecuación, disyunción, desajuste, estar *out of joint*). Es por ello que siempre proponemos hablar de democracia *por venir* y no de democracia futura, en presente futuro, ni siquiera de una idea reguladora, en el sentido kantiano, ni de una utopía –al menos en la medida en que su inaccesibilidad conserve aún la forma temporal de un *presente futuro*, de una modalidad futura del *presente vivo*.¹⁵

15. Jacques Derrida, *Specters of Marx*, Londres, Routledge, 1994, págs. 64-65. [Ed. cast.: *Espetros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.]

En este párrafo podemos apreciar en su estado más puro la diferencia entre Hegel y Derrida: Derrida acepta la lección fundamental de Hegel de que uno no puede afirmar el inocente ideal comparándolo con su deformada realización. Esto es aplicable tanto a la democracia como a la religión: la brecha que separa el concepto ideal de su realización es ya inherente al concepto mismo; así como Derrida sostiene que “Dios ya se contradice a sí mismo”, que cualquier determinación conceptual de lo divino como una pura promesa mesiánica ya lo traiciona, uno podría decir que “la democracia ya se contradice a sí misma”. Precisamente sobre esta base Derrida elabora la implicación mutua de religión y mal radical:¹⁶ el mal radical (en el plano político, el totalitarismo) emerge cuando la fe religiosa o la razón (o la democracia misma) se plantean en el modo del futuro presente. Sin embargo, a diferencia de Hegel, Derrida insiste en señalar el exceso irreducible que hay en el concepto ideal que no puede reducirse a la dialéctica entre el ideal y su realización: la estructura mesiánica del “por venir”, el exceso de un abismo que nunca puede llegar a realizarse en su contenido determinado. La posición de Hegel mismo es aquí más intrincada de lo que puede parecer: lo que dice no es que a través del proceso dialéctico gradual uno pueda zanzar la brecha entre el concepto y su realización y lograr así la plena autotransparencia (el “conocimiento absoluto”) del concepto. Lo que hace Hegel es afirmar una contradicción “pura” que ya no es la contradicción entre la Alteridad pura indeconstructible y sus fallidas realizaciones/determinaciones, sino la “contradicción” completamente inmanente que precede a cualquier Alteridad. Las realizaciones y/o determinaciones conceptuales no son “huellas de la Alteridad divina indeconstructible”, sino

16. Véase Jacques Derrida, “Faith and Knowledge” en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (comps.), *Religion*, Stanford, Stanford University Press, 1998. [Ed. cast.: *La religión*, Madrid, PPC, 1996.]

SIMPLEMENTE HUELLAS que marcan su intervalo. O, para decirlo de otro modo, en una especie de *epojè* [suspensión] fenomenológica invertida, Derrida reduce la Alteridad al “por venir” de una potencialidad pura, desontologizándola, poniendo entre paréntesis su contenido positivo, con lo cual todo lo que queda es el espectro de una promesa. ¿Y si el paso siguiente fuera dejar caer ese espectro mínimo de la Alteridad, de manera tal que no quede más que la ruptura, la brecha como tal que impide que las entidades alcancen su autoidentidad? Recordemos el viejo reproche que le hacían los filósofos comunistas franceses al existencialismo de Sartre: Sartre quita todo el contenido del sujeto burgués, manteniendo sólo su forma pura, y el próximo paso, ¿será arrojar la forma misma? ¿No será que, *mutatis mutandi*, Derrida quitó todo el contenido ontológico positivo del mesianismo para conservar nada más que la forma pura de la promesa mesiánica y que el próximo paso consiste en desprenderse de esa forma misma? Además, ¿no es éste también el paso del judaísmo al cristianismo? El judaísmo reduce la promesa de Otra vida a una Alteridad pura, una promesa mesiánica que nunca llegará a hacerse plenamente presente y real (el Mesías siempre está “por venir”), mientras que el cristianismo, lejos de reclamar la plena realización de la promesa, propone algo mucho más extraordinario: el Mesías ESTÁ AQUÍ, ya llegó, el Acontecimiento final ya se produjo, y *sin embargo, la brecha (que sostenía la promesa mesiánica) permanece...* Uno hasta se siente tentado de proponer aquí un retorno al Derrida de los primeros tiempos de la *différance*: ¿y si (como ya lo propuso Ernesto Laclau,¹⁷ entre otros) el giro de Derrida hacia el mesianismo postsecular no fuera un resultado necesario de su ímpetu “deconstruccionista” inicial? ¿Y si la idea de la justicia mesiánica infinita que opera en una suspensión inde-

17. Véase Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso Books, 1995.

finida, siempre por venir, como el horizonte indeconstruible de la deconstrucción, ya ofuscará la *différance* pura, la brecha pura que hace que una entidad difiera de sí misma? ¿No es posible concebir este lapso PREVIO a cualquier noción de justicia mesiánica? Derrida actúa como si las opciones fueran la ontoética positiva, el gesto de trascender el orden existente hacia otro orden positivo superior y la promesa pura de Alteridad espectral; sin embargo, ¿qué pasaría si directamente dejáramos de lado esta referencia a la Alteridad? Lo que nos quedaría sería, o bien Spinoza –la positividad pura del ser–, o bien Lacan –la contorsión mínima de la pulsión, la (auto) diferencia mínima “vacía” que opera cuando algo comienza a funcionar como un sustituto DE SÍ MISMO–.

Lo sustituido puede también aparecer, en una escala 1:1, en el papel del sustituto; sólo debe haber un rasgo que asegure que no se lo tomará por él mismo. Lo que proporciona ese rasgo es el umbral que separa el lugar de lo que sustituye de lo que ha sido sustituido o simboliza la separación que hay entre ellos. Todo lo que aparece delante del umbral se presume como el sustituto, del mismo modo que todo lo que está detrás de él se toma por la cosa sustituida.

Hay múltiples ejemplos de tales encubrimientos que se obtienen no por miniaturización, sino sólo mediante una localización perspicaz. Como observó Freud, los actos mismos que la religión prohíbe se practican en nombre de la religión. En tales casos, por ejemplo, el asesinato en nombre de la religión, la religión también puede prescindir por completo de la miniaturización. Aquellos militantes que defienden inflexiblemente la vida humana, por ejemplo, que se oponen al aborto, no se detendrían antes de llegar a matar al personal de una clínica que lo practica. Los radicales de derecha que en los Estados Unidos se oponen a la homosexualidad masculina organizan las llamadas “palizas a los gays” durante las cuales les pegan y finalmente los violan. Por lo tanto también puede alcanzarse la gratificación homicida u homosexual última de las pulsiones siempre que esa gratificación cumpla la condición de evocar la apariencia de una contramedida. Lo que parece ser “oposición” tiene, pues,

el efecto de que el x que debía ser rechazado pueda aparecerse y ser tomado por un no-x.¹⁸

Lo que volvemos a encontrar aquí es la “determinación oposicional” hegeliana: en la figura del golpeador gay que viola a un gay, el homosexual se encuentra a sí mismo en su determinación oposicional; es decir, la tautología (la autoidentidad) se presenta como la mayor contradicción. Este umbral puede funcionar también como la mirada extraña misma: por ejemplo, cuando un desencantado sujeto occidental percibe el Tibet como una solución a su propia crisis, el Tibet ya pierde su autoidentidad inmediata y se convierte en un signo de sí mismo, en su propia “determinación oposicional”. En contraste con la paliza y violación de homosexuales, donde se satisface el deseo homosexual disfrazándolo de su opuesto, en el caso del devoto occidental del Tibet, lo que se cumple es el absoluto REPUDIO del Tibet, la traición de la civilización tibetana disfrazándola de su opuesto, de la admiración por el Tibet. Otro ejemplo es el que nos ofrece el caso extremo de interpasividad, cuando grabo en una cinta un filme en lugar de verlo directamente por televisión y cuando esta postergación adquiere una forma por completo autorreflexiva: preocupado porque algo falle en la grabación, miro ansiosamente la televisión mientras grabo la cinta, sólo para estar seguro de que la grabación está saliendo bien y el filme esté disponible para mirarlo en el futuro. La paradoja consiste en que MIRO la película, y hasta la miro muy de cerca, pero en una especie de estado suspendido, sin seguir realmente la trama: lo único que me interesa es que todo esté realmente allí, que la grabación esté bien hecha. ¿No sucede algo similar con cierta economía sexual perversa, en la cual realizo el acto sólo para estar seguro de que podré realizarlo verdaderamente en el

18. Robert Pfaller, “The potential of thresholds to obstruct and to facilitate. On the operation of displacement in obsessional neurosis and perversion” (artículo inédito, 2002).

futuro? Si bien ese acto es, en realidad, indistinguible del acto “normal” hecho por placer, como un fin en sí mismo, la economía libidinal subyacente es totalmente diferente.

De modo que aquí volvemos a encontrar la lógica de la determinación reflexiva, en la cual mirar una película se presenta como su propia determinación oposicional; en otras palabras, la estructura es también aquí la de la cinta de Moebius: si avanzamos lo suficiente sobre un lado, volvemos otra vez al punto de partida (mirar el filme, un acto sexual gay), pero en el reverso de la cinta. Por lo tanto, Lewis Carroll tenía razón: un país PUEDE hacer las veces de su propio mapa, en la medida en que el modelo/mapa sea la cosa misma en su determinación oposicional, es decir, en tanto una pantalla invisible asegure que no se tome a la cosa por la cosa misma. En este sentido preciso, la diferencia “primordial” no se da entre las cosas mismas, ni tampoco entre las cosas y sus signos, sino entre la cosa y la nada de una pantalla invisible que deforma nuestra percepción de la cosa de modo tal que no tomemos la cosa por la cosa misma. El movimiento desde las cosas a sus signos no es un movimiento de reemplazo de la cosa por su signo, sino el movimiento de la cosa misma que deviene signo —no de otra cosa, sino— de sí MISMA, la nada en su núcleo mismo.¹⁹ Esta brecha puede ser también la que separa el sueño

19. Y lo mismo puede decirse del empleo de máscaras. En diciembre de 2001, los argentinos se lanzaron a las calles para protestar contra el gobierno en ejercicio y especialmente contra Domingo Cavallo, el ministro de economía. Cuando la multitud se agolpó frente al edificio donde Cavallo tenía su despacho, amenazando con tomarlo por asalto, el ministro escapó poniéndose una máscara de sí mismo (que se vendían en las tiendas de disfraces y que la gente compraba para burlarse de él al colocarse su máscara). Parece que al menos Cavallo aprendió algo del movimiento lacaniano ampliamente difundido en la Argentina: el hecho de que la cosa es la mejor máscara de sí misma. ¿Y no es ésta acaso la definición última de la divinidad: también Dios tiene que llevar una máscara? Tal vez “dios” sea la palabra que designa esta suprema división entre lo absoluto como la Cosa nouménica y lo absoluto como la apariencia de sí mismo, por el hecho de que los dos son lo mismo, de que la diferencia entre los dos es puramente

de la realidad: cuando en medio de la noche uno sueña que tiene una piedra muy pesada o un animal sobre el pecho y que ese peso le causa dolor, el sueño, por supuesto, es consecuencia de un dolor real en el pecho: la persona inventa una narrativa para explicarse el dolor. Sin embargo, el ardid no estriba únicamente en inventar una narrativa, sino en algo más radical: puede ocurrir que, mientras uno tiene dolor en el pecho sueñe que TIENE DOLOR EN EL PECHO; aun teniendo conciencia de que está soñando. El hecho mismo de transponer el dolor a un sueño tiene un efecto calmante (“No es un dolor de verdad, es sólo un sueño”).

Y esta paradoja nos lleva a la relación entre el hombre y Cristo: la tautología “el hombre es hombre” debe interpretarse como un juicio infinito hegeliano, como el encuentro del “hombre” con su determinación oposicional, con su contrapartida en el otro lado de la cinta de Moebius. Así como, ya en nuestro entendimiento cotidiano, “la ley es la ley” significa su opuesto, la coincidencia de la ley con la violencia arbitraria, (“¿Qué puedes hacer? Aunque sea injusta y arbitraria, la ley es la ley, ¡debes obedecerla!”), “el hombre es hombre” señala la no coincidencia del hombre con el hombre, el exceso propiamente inhumano que perturba su auto-identidad. Y en última instancia, ¿qué es Cristo sino el nombre

formal. En ese sentido preciso, la palabra “dios” nombra la suprema contradicción: dios –el Más Allá absoluto irrepresentable– *tiene que aparecer como tal*. Siguiendo la misma línea, recordemos la escena de la formidable *Bamboozled* de Spike Lee, en la cual los artistas negros se pintan las caras de negro al estilo de Al Johnson; tal vez ponerse una máscara negra es la única estrategia que tienen de parecer blancos (es decir, generar la expectativa de que la cara “verdadera” que está detrás de la máscara negra es blanca). En este engaño propiamente lacaniano, ponerse una máscara negra tiene el propósito de ocultar el hecho de SER negro: no es sorprendente, entonces, que el efecto que produce descubrir las caras negras bajo las máscaras negras, cuando los artistas se las quitan, sea desconcertante. Tal vez, como una manera de defenderse de ese desconcierto, espontáneamente percibimos que las caras “verdaderas” que estaban detrás de las máscaras

de ese exceso inherente al hombre, el núcleo “éxtimo” del hombre, el sobrante monstruoso que, siguiendo al infortunado Poncio Pilato, uno de los pocos héroes éticos de la Biblia (el otro es Judas, por supuesto), sólo puede ser designado como “*ecce homo*”?

eran más negras aún que las máscaras, como para dar testimonio de que el hecho de ennegrecerse las caras es una estrategia de su asimilación en la cultura blanca.

Apéndice: *La ideología hoy*

Los repulsivos parientes antiintelectuales, a quienes no siempre uno puede evitar durante las vacaciones, a menudo me atacan con provocaciones comunes tales como “En tu condición de filósofo, ¿qué puedes decirme acerca de la taza de café que estoy bebiendo?”. Sin embargo, una vez, cuando un ahorrativo pariente le trajo de regalo a mi hijo un huevo *Kinder Sorpresa* y luego, con una irónica sonrisa displicente, me preguntó: “Y bien..., ¿cuál sería tu comentario filosófico sobre este huevo?”, se llevó la sorpresa de su vida: una respuesta detallada.

Kinder Sorpresa, uno de los productos de chocolate más populares en venta en toda Europa Central, son cáscaras de huevo vacías hechas de chocolate, envueltas en un papel de brillantes colores; cuando uno desenvuelve el huevo y rompe la cáscara de chocolate encuentra en el interior un pequeño juguete de plástico (o las piezas para armar un pequeño juguete). Un niño que compra este huevo de chocolate, en general lo desenvuelve nerviosamente y rompe el chocolate sin molestarse en comerlo, interesado sólo en el juguete que hallará en el interior. Este amante del chocolate, ¿no es un perfecto caso de la frase de Lacan “Te amo pero, inexplicablemente, amo algo de ti que es más que tú mismo y, por lo tanto, te destruyo”? Y, efectivamente, ese juguete, ¿no es el

objet petit a en su estado más puro, el pequeño objeto que llena el vacío central de nuestro deseo, el tesoro oculto, *ágalma*, que está en el centro de la cosa que deseamos?

Este vacío material (“real”) que está en el centro, por supuesto, representa la brecha estructural (“formal”) por cuya causa ningún producto es “realmente ESO”, ningún producto está a la altura de las expectativas que provoca. En otras palabras, el pequeño juguete de plástico no sólo es diferente del chocolate (el producto que compramos); aunque es materialmente diferente, llena el hueco que hay en el chocolate mismo; es decir, se presenta en la misma superficie que el chocolate. Como ya sabemos por Marx, la mercancía es una entidad misteriosa llena de caprichos teológicos, un objeto particular que satisface una necesidad particular, pero al mismo tiempo, es la promesa de “algo más”, la promesa de un goce insondable cuya verdadera ubicación es la fantasía y toda la publicidad apunta a ese espacio fantasmático (“Si usted bebe X, no sólo obtendrá una bebida, sino también...”). El juguete de plástico es el resultado de una arriesgada estrategia dirigida a materializar, a hacer directamente visible este misterioso exceso: “Si comes nuestro chocolate, no obtendrás sólo un chocolate, sino también... un juguete de plástico (totalmente inútil)”. El huevo Kinder proporciona, pues, la fórmula de todos los productos que prometen “más” (“Compre un reproductor de DVD y reciba 5 DVD de regalo” o, en una forma aún más directa, más de lo mismo: “Compre este dentífrico y reciba gratis un tercio más”), para no mencionar la treta estándar con la botella de Coca-Cola (“Descubra en la tapita que usted es el ganador de uno de los premios, desde otra Coca-Cola gratis hasta un auto 0 km”): la función de este “más” es cubrir la carencia de un “menos”, compensar por el hecho de que, por definición, una mercancía nunca cumple en sí misma la promesa (en el plano de la fantasía) que hace. Dicho de otro modo: la “verdadera” mercancía sería aquella que no necesitara ningún complemento, aquella que simplemente entregara enteramente lo que

promete: “usted obtiene aquello por lo que paga, ni más ni menos”.¹

Esta referencia al vacío en el medio de una golosina, el vacío envuelto por una golosina, tiene una larga historia.² En la Inglaterra isabelina, con el nacimiento de la subjetividad moderna, surgió la diferencia entre la comida “sustancial” (la carne), que se consumía en el gran salón comedor, y los postres dulces, que se comían en un saloncito separado mientras se despejaban (se “vacían”) las mesas: así, el salón pequeño recibió el nombre de *void* [vacío]. En consecuencia, también los postres fueron llamados *voids*, que además eran pasteles cuya forma imitaba generalmente la de un animal vacío por dentro. El acento estaba puesto en el contraste entre la comida “sustancial” servida en el gran comedor de gala y la golosina insustancial, ornamental, servida en el *void*: el *void* que se servía, al tener la forma de un animal, era “como carne”, una falsificación, una apariencia pura, digamos, un pavo real de azúcar que parecía un pavo real sin serlo (la parte clave del rito de consumirlo era romper violentamente la superficie para revelar el vacío que había en el interior). Ésta fue la primera versión del moderno café descafeinado o de los edulcorantes artificiales de hoy, el primer ejemplo de la comida privada de su sustancia, de manera tal que, al comerla, uno estaba de alguna manera “comiendo nada”. Y el rasgo clave adicional es que este “*void*” era el espacio donde se exhibía la subjetividad “privada”, en oposición al espacio “público” del comedor de gala: la “nada” se consumía en un lugar donde uno se retiraba después de la ceremonia pública de la comida

1. No sorprende pues que esos huevos ahora estén prohibidos en los Estados Unidos y deban ser contrabandeados desde Canadá (y vendidos al triple de su precio). Detrás del pretexto oficial (le hacen comprar al consumidor un objeto que no es el que anuncia la publicidad), es fácil discernir cuál es la razón más profunda: estos huevos exhiben abiertamente la estructura inherente a una mercancía.

2. Véase Patricia Fumerton, “Consuming the Void”, en *Cultural Aesthetics*, Chicago, Chicago University Press, 1991.

oficial; en este lugar separado, las personas se permitían dejar caer las máscaras y librarse al intercambio distendido de rumores, impresiones, opiniones y confesiones en todo su espectro, desde lo trivial hasta lo más íntimo. La oposición entre la “cosa real” sustancial y la apariencia ornamental insignificante que sólo envolvía el vacío se superpuso así a la oposición entre la sustancia y el sujeto: no es de extrañar que, en el mismo período, la misma palabra (*void*: “vacío”, “nada”) se utilizara también para hacer alusión al sujeto mismo, a la Nada que hay detrás de la apariencia engañosa de las máscaras sociales. Ésta quizás sea la primera versión culinaria de la famosa frase de Hegel según la cual, uno debería concebir lo Absoluto, “no sólo como Sustancia, sino también como Sujeto”: uno no debería comer sólo carne y pan, sino también buenos postres...

¿No deberíamos vincular este uso de la “nada” con el hecho de que, exactamente en el mismo momento histórico, en la alborada de la modernidad, fue inventado el “cero” como número? Un hecho que, como lo señaló Brian Rotman, se relacionaba con la expansión del intercambio de mercancías, de la fabricación de mercancías en la forma hegemónica de producción, de manera que el vínculo entre la nada y la mercancía está presente desde el comienzo.³ En su clásico análisis de la vasija griega en “Das Ding”, al que también se refiere Lacan en su *Ética del psicoanálisis*, Heidegger destaca además que la vasija, como una Cosa emblemática, está formada alrededor de una nada central, vale decir, sirve como el continente de una nada⁴ y aquí resulta difícil sustraerse a la tentación de reunir en una sola lectura la vasija griega y el huevo de chocolate *Kinder* e interpretarlos como los dos momentos de la Cosa en la historia de Occidente, la Cosa sagrada

3. Véase Brian Rotman, *Signifying Nothing*, Londres, Mac Millan, 1987.

4. Véase Martin Heidegger, “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954. [Ed. cast.: “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.]

en su amanecer y la mercancía ridícula en su ocaso: el huevo *Kinder* es nuestra vasija actual... Entonces, tal vez, la imagen última que condensa la totalidad de la “historia de Occidente” sea la de los antiguos griegos ofreciéndoles a los dioses en el interior de la vasija... un juguete de plástico del huevo *Kinder*. Aquí uno debería seguir el procedimiento practicado por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, de condensar la totalidad del desarrollo de la civilización occidental en una simple línea: desde la manipulación mágica prehistórica a la manipulación tecnológica o desde la vasija griega al huevo *Kinder*. Siguiendo este pensamiento, lo que hay que tener presente es que el nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia se produjo al mismo tiempo (y en el mismo lugar) que el primer apogeo de la producción e intercambio de mercancías. Uno de los relatos sobre Tales, el primer filósofo, cuenta que, para probar su versatilidad en la “vida real” se hizo rico en el mercado y luego retornó a su filosofía. Es decir que la doble significación del término “especulación” (la metafísica y la financiera) operó desde el comienzo. Por consiguiente, tal vez sería conveniente arriesgar la hipótesis de que, históricamente, la vasija griega a la que se refiere Heidegger *ya era una mercancía* y que ésa es la razón por la cual estaba vacía en el centro; esta explicación da a ese vacío su verdadera resonancia: en su condición de mercancía, una cosa no es sólo la cosa misma, sino que apunta “más allá de sí misma”, hacia otra dimensión inscrita en la cosa misma, como el vacío o la nada central. Siguiendo las indicaciones de Beistegui sobre la hegemonía secreta de la noción de *oikos* como una economía “casera” cerrada en Heidegger, es decir, sobre la ignorancia de Heidegger acerca de las condiciones del mercado, acerca de cómo el mercado siempre-ya desplaza el *oikos* cerrado,⁵ podríamos decir que la vasija como *das Ding* es la prueba última de este hecho.

5. Véase Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political*, Londres, Routledge, 1998.

Es muy natural, entonces, que haya una analogía entre el huevo *Kinder*, la nada de hoy, y la abundancia de mercancías que se nos ofrecen de “X sin X”, privadas de su sustancia (café sin cafeína, endulzante sin azúcar, cerveza sin alcohol, etcétera): en ambos casos, aparentemente recibimos la forma superficial despojada de su núcleo esencial. No obstante, lo fundamental, como lo indica la referencia al *void* isabelino, ¿no es una clara homología estructural entre esta estructura y el sujeto burgués? Los sujetos –en cuanto sujetos de derechos humanos universales–, ¿no funcionan también como estos huevos de chocolate *Kinder*? En Francia aún es posible comprar unos pastelillos con el nombre racista *tête de nègre* (cabeza de negro): una bola de masa de chocolate vacía en su interior (“como la estúpida cabeza del negro”): el huevo *Kinder* llena ese espacio. La lección de todo esto es que TODOS tenemos “cabezas de negros” con un agujero en el centro. La réplica universalista humanista a la *tête de nègre*, su intento por negar que todos tenemos “cabezas de negros”, ¿no sería precisamente algo así como un huevo *Kinder*? Como lo expresarían los ideólogos humanistas: podemos ser indefinidamente diferentes, algunos somos negros, otros somos blancos, algunos altos, otros bajos, algunas mujeres, otros hombres, algunos ricos, otros pobres, etcétera, etcétera: sin embargo, en lo más profundo existe la misma moral equivalente al juguete de plástico, el mismo *je ne sais quoi*, un elusivo X que de algún modo explica la dignidad compartida por todos los seres humanos. Para citar a Francis Fukuyama:

Lo que implica la demanda de igualdad de reconocimiento es que, cuando quitamos todas las capas de las características contingentes y accidentales de una persona, debajo queda cierta cualidad humana esencial que merece cierto nivel mínimo de respeto: llamémoslo Factor X. La piel, el color, el aspecto, la clase social y la riqueza, el género, los antecedentes culturales y hasta los talentos naturales de cada uno son todos accidentes de nacimiento relegados a la índole de características no esenciales. [...] Pero en el reino de la política se nos requiere respetar a las

personas igualmente sobre la base de que todas poseen el Factor X.⁶

A diferencia de lo que sostienen filósofos trascendentales, para quienes ese Factor X es una especie de “ficción simbólica” que no tiene ninguna contrapartida en la realidad de un individuo, Fukuyama lo sitúa heroicamente en nuestra “naturaleza humana”, en nuestra herencia genética única. Y, efectivamente, el genoma, ¿no es la figura extrema del juguete de plástico oculto profundamente en el interior de nuestra piel de chocolate humana? Puede tratarse de un chocolate blanco, de un chocolate corriente con leche, de un chocolate negro, con o sin almendras o pasas: en su interior siempre está el mismo juguete de plástico (en contraste con los huevos *Kinder*, que son todos iguales por fuera, mientras que cada juguete oculto en su interior es diferente). Y, para resumir una larga historia, digamos que lo que teme Fukuyama es que si complicamos demasiado la producción de los huevos de chocolate, terminemos generando un huevo sin el juguete de plástico en su interior. ¿Cómo? Fukuyama está completamente en lo cierto cuando insiste en que es esencial que experimentemos nuestras facultades “naturales” como una materia de contingencia y suerte: si mi vecino es más bello o más inteligente que yo, ello se debe a que él tuvo suerte al nacer de esa forma, y hasta es posible que ni siquiera sus padres lo hayan planeado así. La paradoja filosófica es que, si dejamos de lado ese elemento de suerte, si nuestras facultades “naturales” llegan a ser controladas y reguladas por la biogenética y otras manipulaciones científicas, perderemos nuestro Factor X.

Por supuesto, el juguete de plástico oculto también puede ser objeto de un giro ideológico específico; digamos, la idea de que, una vez que uno ha quitado el chocolate en todas sus

6. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future*, Londres, Profile Books, 2002, págs. 149-150.

variaciones étnicas, uno siempre encuentra un norteamericano (aun cuando, con toda probabilidad, el juguete fue fabricado en China). Este misterioso X, el tesoro interior de nuestro ser, también puede revelarse como un intruso extraño, hasta como una monstruosidad excrementicia. Aquí la asociación anal está plenamente justificada: la apariencia *inmediata* de lo Interior es la mierda informe.⁷ El niño pequeño que da su mierda como un regalo está, de algún modo, dando el equivalente inmediato de su Factor X. La conocida identificación de Freud del excremento con la forma primordial del regalo, de un objeto muy íntimo que el niño pequeño les da a sus padres, no es tan ingenua como puede parecer: el punto esencial, a menudo desatendido, es que esa parte de mí mismo ofrecida al Otro oscila radicalmente entre lo Sublime y –no lo Ridículo, sino precisamente– lo excrementicio. Es por ello que, según Lacan, uno de los rasgos que distinguen al hombre de los animales es que, para los humanos, la deposición de las heces llega a ser un problema: no porque tenga mal olor, sino porque procede desde nuestro interior más profundo. Los excrementos nos avergüenzan porque en ellos depositamos/externalizamos nuestra intimidad más profunda. Los animales no tienen problemas con sus deposiciones porque no tienen un “interior” como los seres humanos. Aquí convendría referirse a Otto Weininger, quien designó la lava volcánica como “la mierda de la tierra”.⁸ Sale del *interior* del cuerpo y ese interior es malo, criminal: “El interior del cuerpo es muy criminal”.⁹ Aquí encontramos la misma ambigüedad especulativa que en el ejemplo del pene de Hegel, órgano de micción y de procreación: cuando externalizamos directamente nues-

7. Véase Dominique Laporte, *History of Shit*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2000.

8. Otto Weininger, *Über die letzten Dinge*, Munich, Matthes und Seitz Verlag, 1997, pág. 187. [Ed. cast.: *Historia de la mierda*, Valencia, Pre-Textos, 1998.]

9. *Ibíd.*, pág. 188.

tra parte más íntima, el resultado es repulsivo. Este excremento externalizado es precisamente el equivalente del monstruo extraño (el *alien*) que coloniza el cuerpo humano, penetra en él y lo domina desde adentro, y que, en el momento culminante de una película de horror y ficción científica, sale del cuerpo por la boca o directamente abriéndose camino a través del pecho. Tal vez aquí sea aún más ejemplar que *Alien* de Ridley Scott, el filme *The Hidden* [Lo oculto], de Jack Sholder, en el cual una criatura alienígena con forma de gusano, obligada a salir del cuerpo al final de la película, directamente evoca asociaciones anales (un gigantesco montón de excrementos, puesto que la criatura incita a los seres humanos en los cuales penetra a comer vorazmente y a vomitar de una manera embarazosamente repugnante).¹⁰

¿Cómo logró Israel, una de las sociedades más militarizadas del mundo, transmitir esa apariencia prácticamente invisible y presentarse como una sociedad liberal secular tolerante?¹¹ Aquí es esencial la presentación ideológica de la figura del soldado israelí que parasita en la autopercepción ideológica más general del individuo israelí como una persona andrajosa y hasta vulgar, pero cálida y considerada. Podemos ver en esto hasta qué punto el problema fundamental de la ideología es la distancia misma respecto de nuestra identidad ideológica, la referencia al hecho de que “tras la máscara de

10. Por supuesto, también existe la manera opuesta de explorar el ejemplo de los huevos *Kinder*: ¿por qué no concentrarse en el hecho de que la cobertura de chocolate es siempre la misma, mientras que el juguete oculto en el interior es siempre diferente (y a ello se debe el nombre del producto: *Kinder sorpresa*)?. ¿No es eso acaso lo que sucede con los seres humanos? Podemos parecer similares, pero en nuestro interior, está el misterio de nuestra psique, cada uno de nosotros esconde una riqueza interior de proporciones abismales. También podría uno señalar el hecho de que el juguete de plástico debe estar compuesto de piezas pequeñas, del mismo modo que supuestamente está formado nuestro yo.

11. Lo que sigue se basa en una conversación mantenida con Noam Yuran en Tel Aviv.

nuestra identidad pública, hay un ser humano cálido y frágil con sus debilidades”. Y lo mismo puede decirse del soldado israelí: es eficiente y está dispuesto a cumplir con el necesario trabajo sucio en el límite mismo (y aún más allá) de la legalidad, porque esa superficie oculta una persona profundamente ética, hasta sentimental... Ésta es la razón por la cual la imagen del soldado que llora desempeña una función tan importante en Israel: un soldado que, sin dejar de ser implacablemente eficiente, ocasionalmente se quiebra y llora ante los actos que está obligado a realizar. En términos psicoanalíticos, lo que se presenta aquí es la oscilación entre los dos lados del *objet petit a*, y la preciosa *ágalma*, el tesoro oculto: bajo la superficie del excremento (la insensible vulgaridad, la glotonería, la costumbre de robarse las toallas y los ceniceros de los hoteles, etcétera, todos los clichés sobre los israelíes propagados por los chistes israelíes), hay un núcleo sensible de oro. En la perspectiva de nuestro ejemplo del chocolate *Kinder*, esto significa que la mierda marrón de chocolate recubre exteriormente el precioso tesoro oculto en su interior.

El Factor X no sólo garantiza la identidad subyacente de los diferentes sujetos, sino que además asegura la identidad continuada del mismo sujeto. Hace veinte años, *National Geographic* publicó la famosa foto de una joven mujer afgana de orgullosos y brillantes ojos amarillos; en 2001 la mujer fue ubicada y fotografiada nuevamente en Afganistán, y aunque su rostro había cambiado, ajado por una vida difícil y un trabajo pesado, uno podía reconocer instantáneamente en la intensa mirada el factor de continuidad. Sin embargo, hace dos décadas, el semanario alemán de izquierda *Stern* hizo un experimento bastante cruel que, de algún modo, socavó empíricamente esta tesis: les pagó a un hombre y a una mujer desocupados y sin hogar para que les permitieran higienizarlos completamente y entregarlos a manos de un par de diseñadores y peluqueros de primera línea para que los sometieran a una completa transformación; en un número de la revista se publicaban dos grandes fotos paralelas de cada una de las

personas: una en su hábitat corriente, sucia, sin rasurar y despeinada, y en la otra como había quedado después del tratamiento. El resultado era realmente extraordinario: aunque se veía con claridad que se trataba de la misma persona, el efecto que producían los afeites y la ropa elegante era sacudir la creencia del lector de que, debajo de una apariencia diferente, está la misma y única persona. No sólo la apariencia era distinta: el efecto más profundamente perturbador de aquel cambio de apariencias era que nosotros, los espectadores, de alguna manera, percibíamos una personalidad diferente bajo las apariencias... Cientos de lectores bombardearon a *Stern* con cartas en las que acusaban a la publicación de violar la dignidad de las personas sin hogar, de humillarlas, de someterlas a una broma cruel; con todo, lo que había hecho tambalear aquel experimento era precisamente la creencia en el Factor X, en el núcleo de identidad que define nuestra dignidad y persiste a pesar de los cambios de apariencia. En suma, en cierto modo, este experimento demostró empíricamente que todos tenemos una “cabeza de negro”, que el núcleo de nuestra subjetividad es un vacío que se llena con las apariencias.

Pero, regresemos a la escena del niño pequeño que abre ansiosamente el huevo de chocolate y deja a un costado la golosina para llegar al juguete de plástico: ¿no es ese niño el emblema del llamado “totalitarismo”, que también procura liberarse de la capa histórica contingente “no esencial” para liberar la “esencia” del hombre? ¿No es la visión “totalitaria” extrema del Hombre Nuevo que surge de los escombros de la aniquilación violenta de la vieja humanidad corrupta? Paradójicamente, el liberalismo y el totalitarismo comparten la creencia en el Factor X, el juguete de plástico que está en el interior de la cobertura de chocolate humana. El punto problemático de este Factor X, que nos hace iguales a pesar de nuestras diferencias, es claro: debajo de la percepción profundamente humanista de que “en nuestro fuero más íntimo todos somos iguales, los mismos seres humanos vulnerables”,

aparece esta cínica declaración: “¿Para qué preocuparse por luchar contra las diferencias superficiales si, profundamente, todos SOMOS iguales?”, como el proverbial millonario que descubre con emoción que comparte las mismas pasiones, los mismos temores y los mismos amores con un desocupado harapiento.

Con todo, la ontología de la subjetividad como carencia, la patética afirmación “todos tenemos cabezas de negros”, ¿ofrece realmente la respuesta final? La posición materialista básica de Lacan, ¿no es que *la falta misma necesita el soporte de un mínimo residuo material*, de un “resto indivisible” contingente que no tenga ninguna consistencia ontológica sino que sea sencillamente un vacío corporizado? ¿No necesita el sujeto un complemento “patológico” irreducible? A eso apunta la fórmula del fantasma ($S \diamond a$, el sujeto dividido unido al objeto causa del deseo). Esta estructura tan complicada (un objeto emerge como el resultado de la operación misma de despejar el campo de todos los objetos) es claramente discernible en el gesto más elementalmente retórico de la filosofía trascendental, el de identificar la dimensión esencial (el Factor X) borrando primero todo contenido contingente. Probablemente, la estrategia más seductora en relación con este Factor X sea el ejercicio preferido por los intelectuales a lo largo de todo el siglo XX; me refiero al afán por dar el carácter de “catástrofe” a la situación: sea cual fuere la situación real, DEBÍA ser denunciada como “catastrófica” y cuanto mejor se presentara, tanto más requería ser sometida a ese ejercicio; de ese modo, más allá de nuestras diferencias “meramente ópticas”, todos participamos de la misma catástrofe ontológica. Heidegger denunció la época actual como la de mayor “peligro”, la era del apogeo del nihilismo; Adorno y Horkheimer vieron en ella la culminación de la “dialéctica de la Ilustración” en el “mundo administrado”; Giorgio Agamben, definió los campos de concentración del siglo XX como la “verdad” de todo el proyecto político occidental. Recordemos la figura de Horkheimer en la Alemania Occidental de la

década de 1950: mientras denunciaba el “eclipse de la razón” en la moderna sociedad de consumo occidental, defendía AL MISMO TIEMPO esa sociedad como la solitaria isla de libertad en el mar de los totalitarismos y las dictaduras corruptas de todo el mundo. Era como si la irónica agudeza de Winston Churchill (“la democracia es el peor de los regímenes políticos posibles aparte de todos los demás”) se repitiera allí seriamente: la “sociedad administrada” occidental es la barbarie disfrazada de civilización, el punto más elevado de alienación, la desintegración del individuo autónomo, etcétera; sin embargo, todos los demás regímenes sociopolíticos son peores, por lo tanto, comparativamente, uno debe soportarlo... Lo cual nos inclina a proponer una lectura radical de este síndrome: ¿y si lo que los intelectuales no pueden soportar fuera el hecho de que llevan vidas básicamente felices, seguras y acomodadas, y que, por lo tanto, para poder justificar su elevada profesión, DEBEN construir una escena de catástrofe radical? Efectivamente, Adorno y Horkheimer se asemejan extrañamente a Heidegger en este sentido:

Las más violentas “catástrofes” de la naturaleza y del cosmos no son nada en el orden de la *Unheimlichkeit* [inquietud], en comparación con esa *Unheimlichkeit* que es el hombre en sí mismo, y que, por cuanto el hombre está situado en el medio de los seres como tales y representa a los seres, consiste en olvidar el ser, de modo que para él *das Heimische* [la tranquilidad] llega a ser un errar vacío, que él llena con sus tratos y relaciones. La inquietud de las inquietudes reside en ese hombre, en su esencia misma; es una *Katastrophe*: un revés que lo aleja de su esencia genuina. El hombre es la única catástrofe en el medio de los seres.¹²

Lo primero que salta aquí al ojo del filósofo es la referencia implícita a lo Sublime kantiano: del mismo modo que, para Kant, los sacudimientos más violentos de la naturaleza no

12. Martin Heidegger, “Hölderling’s Hymne, Der Ister”, *Gesamtausgabe*, 53, Fráncfort, Klostermann, 1984, pág. 94.

son nada en comparación con el poder de la Ley moral, para Heidegger, las catástrofes más violentas de la naturaleza y de la vida social no son nada en comparación con la catástrofe que es el hombre en sí mismo o, como lo habría expresado el mismo Heidegger en otra de sus principales figuras retóricas, la esencia de la catástrofe no tiene nada que ver con las catástrofes ópticas, puesto que la esencia de la catástrofe es la catástrofe de la esencia misma, su abandono, su olvido por parte del hombre. (¿Incluye esto el holocausto? ¿Es posible afirmar, de manera no obscena, que el holocausto no es nada en comparación con la catástrofe del olvido del ser?) La diferencia (ambigua) es que mientras, para Kant, la violencia natural hace evidente, de una manera negativa, la dimensión sublime de la ley moral, para Heidegger el otro término de la comparación es la catástrofe que constituye el hombre mismo. Otro punto ambiguo adicional es que Kant ve un aspecto positivo de la experiencia de las conmociones naturales catastróficas: al ser testigos de esas calamidades experimentamos, de manera negativa, la incomparable grandeza sublime de la Ley moral; mientras que en Heidegger no queda claro que necesitemos la amenaza (o la realización) de una catástrofe óptica real para poder experimentar, de manera negativa, la verdadera catástrofe que corresponde a la esencia humana como tal. (Esta diferencia, ¿está vinculada con el hecho de que, en la experiencia de lo Sublime kantiano, el sujeto asume el papel del observador que percibe la excesiva violencia natural desde una posición distante, sin estar directamente amenazado por ella, mientras que en Heidegger falta esa distancia?)

Aquí es fácil tomar a Heidegger a la ligera; sin embargo, en sus formulaciones hay un “núcleo racional”. Aunque Adorno y Horkheimer desdeñarían estas formulaciones con risa socarrona, ¿no están ellos atrapados en el mismo atolladero? Cuando trazan los contornos del “mundo administrado” (*verwaltete Welt*) emergente del capitalismo tardío, lo presentan como un mundo que coincide con la barbarie, como el punto en el cual la civilización misma retorna a la barbarie,

como una especie de *telos* negativo de todo el progreso de la Ilustración, como el reino nietzscheano de los Últimos Hombres: “Uno se da su pequeño placer diurno y su pequeño placer nocturno, pero siempre teniendo en cuenta la salud. ‘Hemos inventado la felicidad’, dicen los últimos hombres y parpadean”.¹³ Sin embargo, al mismo tiempo, Adorno y Horkheimer nos advierten de las catástrofes “ónticas” más directas (diferentes formas de terror, etcétera). La sociedad democrática liberal de los Últimos Hombres es, pues, literalmente el peor sistema posible, el único problema consiste en que todas las demás sociedades son peores, de modo tal que la elección que se presenta es entre lo Malo y lo Peor. Aquí la ambigüedad es irreducible: por un lado, el “mundo administrado” es el catastrófico resultado final de la Ilustración y, por el otro, el desarrollo “normal” de nuestras sociedades está continuamente amenazado por catástrofes, desde la guerra y el terror a los desastres ecológicos; de modo tal que, si bien deberíamos luchar contra estas catástrofes “ónticas”, simultáneamente deberíamos tener presente que la catástrofe última es el progreso “normal” del “mundo administrado” en ausencia de cualquier catástrofe “óntica”.¹⁴ Aquí hay una aporía

13. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, citado en *The Portable Nietzsche*, Nueva York, Viking, 1968, pág. 130 [Ed. cast.: *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2004.]

14. Resulta bastante interesante que esto se aplique igualmente a la crítica del psicoanálisis de Heidegger: lo que indudablemente llama la atención son los dos niveles en los que opera. Por un lado, está el fácil juego filosófico de la negación trascendental (aunque hasta puede admitirse desdeñosamente su empleo con propósitos médicos): “Aunque el psicoanálisis pueda ser de uso clínico, continúa siendo una ciencia óntica sustentada en supuestos médicos y biólogos ingenuos característicos de fines del siglo XIX”. Por otro lado, están las refutaciones concretas, intentos concretos de demostrar su insuficiencia; por ejemplo, ¿cómo Freud, al concentrarse demasiado pronto en la cadena causal inconsciente, pasó por alto lo esencial del fenómeno que estaba interpretando? ¿Cómo se relacionan entre sí estos dos procedimientos? El segundo, ¿es sólo un excedente innecesario o un complemento necesario, una manera implícita de

genuina: la solución de esta ambigüedad mediante alguna especie de “juicio infinito” hegeliano que afirme la coincidencia última entre los sujetos de la sociedad consumista del capitalismo tardío y las víctimas del holocausto (“Los Últimos Hombres son musulmanes”) evidentemente no sirve. El problema es que no hay ninguna identificación patética posible con los musulmanes (los muertos vivos de los campos de concentración); uno no puede decir “Todos somos musulmanes” del mismo modo que hace diez años con frecuencia oíamos la frase “Todos vivimos en Sarajevo”; en Auschwitz las cosas fueron demasiado lejos. (Y, en la dirección opuesta, también sería ridículo afirmar la solidaridad con las víctimas del 11 de septiembre de 2001 diciendo: “Todos somos neoyorquinos”; millones de personas del Tercer Mundo dirían “¡Sí!”...)

¿Cómo deberíamos abordar pues las catástrofes éticas actuales? Cuando hace dos décadas Helmut Köhl, para referirse a la situación de los alemanes que habían nacido demasiado tarde para haber tenido alguna participación en el holocausto, empleó la expresión: “la merced del nacimiento tardío” (*die Gnade des späten Geburt*), muchos comentaristas rechazaron esta formulación por considerarla una señal de ambigüedad moral y oportunismo, indicando que los alemanes de hoy pueden disminuir la importancia del holocausto como algo que sencillamente estuvo fuera del alcance de su responsabilidad. Sin embargo, la frase de Köhl toca un nervio paradójico de la moral que Bernard Williams llamó la “suerte moral”.¹⁵ Williams evoca el caso de un pintor, irónicamente llamado “Gauguin”, que dejó a su esposa y a sus hijos y se

admitir que el repudio filosófico directo no es suficiente? ¿No se reproduce aquí, en un nivel diferente, la ambigüedad de la noción de catástrofe, al mismo tiempo un hecho ontológico que siempre-ya ocurre y una amenaza óntica?

15. Véase Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

mudó a Tahití para desarrollar allí plenamente su talento artístico. ¿Estuvo moralmente justificada su conducta? La respuesta de Williams es que uno sólo puede responder a esa pregunta en RETROSPECTIVA, después de conocer el resultado final de su arriesgada decisión: ¿llegó a desarrollarse como un genio de la pintura o no? Como lo ha señalado Jean-Pierre Dupuy,¹⁶ encontramos el mismo dilema a propósito de la urgencia por hacer algo frente a la amenaza de las diferentes catástrofes ecológicas que afrontamos hoy: o bien tomamos seriamente esta amenaza y decidimos hacer hoy determinadas cosas que, si la catástrofe no ocurre, parecerán ridículas, o bien no hacemos nada y, en caso de que la catástrofe sobrevenga, perdemos todo; la peor opción es la del medio, la de tomar una cantidad limitada de medidas, pues en ese caso fracasaremos pase lo que pase (es decir, el problema está en que, cuando se trata de que sobrevenga o no una catástrofe ecológica, no hay un término medio). Semejante situación horrorizaría a un kantiano radical pues hace que el valor de un acto moral dependa completamente de condiciones “patológicas”, vale decir, de su resultado absolutamente contingente. En resumen, cuando tomo una decisión difícil que implica un dilema ético, sólo puedo decir: “Si tengo suerte, ¡mi acto de hoy HABRÁ SIDO ético!”. Pero, ese sustento “patológico” de nuestra postura ética, ¿no es una necesidad *a priori*? No sólo en el sentido común de que, si nosotros (la mayor parte de nosotros, al menos) conservamos nuestra compostura ética, es porque hemos tenido la suerte de no haber estado expuestos a la presión excesiva de las tentaciones (pues la gran mayoría de nosotros cometería la peor traición si fuera torturado de la manera más horrorosamente cruel). Cuando, en nuestras vidas cotidianas, conservamos nuestro orgullo y nuestra dignidad ética, obramos protegidos por la

16. Véase Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, París, Éditions du Seuil, 2002, págs. 124-126.

FICCIÓN de que seríamos igualmente fieles a nuestra postura ética incluso en condiciones severas; aquí la cuestión fundamental no es que debemos desconfiar de nosotros mismos ni dudar de nuestra postura ética, sino, más bien, que deberíamos adoptar la actitud del filósofo Alonzo de *Così fan tutte* de Mozart, quien aconseja a los dos amantes engañados: “¡Confiad en las mujeres, pero no las expongáis a demasiadas tentaciones!”.

Es fácil advertir en qué medida nuestro sentido de dignidad descansa en la negación de los hechos “patológicos” de los que somos plenamente conscientes, pero cuya eficiencia simbólica sin embargo suspendemos. Imaginemos a un líder muy honorable; si una cámara lo sorprende en una “situación poco digna” (llorando, vomitando...), el hecho puede arruinarle la carrera, aunque esas situaciones sean parte de la vida cotidiana de todos nosotros. En un nivel levemente diferente, recordemos el arte sutil de ciertos políticos avezados que saben cómo estar ausentes cuando es necesario tomar una decisión humillante; así consiguen que sus seguidores mantengan intacta la creencia inconsciente en la omnipotencia de sus líderes y sustentan la ilusión de que, si una circunstancia imprevista no les hubiera impedido estar allí, habrían podido salvar la situación. O, en un nivel más personal, imaginemos a una joven pareja en su primera cita: el joven intenta impresionar a la chica y de pronto aparece un matón musculoso que molesta a la muchacha y humilla al joven, quien no se anima a enfrentar directamente al intruso; un accidente de este tipo puede arruinar por completo la relación: el joven intentará evitar por todos los medios a la chica porque ella siempre le recordará la humillación que tuvo que sufrir.

Con todo, más allá de la idea brechtiana de que “la moralidad es sólo para aquellos lo suficientemente afortunados para permitírsela”, hay una zona gris mucho más radical cuyo mejor ejemplo es la figura de los *Musulmanen* (musulmanes) de los campos de concentración nazis: estos hombres representan el “nivel cero” de la humanidad, una especie de “muer-

tos vivos” que hasta dejan de reaccionar a los estímulos animales básicos, que no se defienden cuando se los ataca y que gradualmente hasta van perdiendo la sed y el hambre y terminan comiendo y bebiendo más por un hábito ciego que por alguna necesidad animal elemental. Por esa razón, constituyen el punto de lo Real sin Verdad simbólica, vale decir, no hay manera de “simbolizar” la situación espantosa de estas personas, de organizarla en una narrativa de vida significativa. Sin embargo, es fácil percibir el peligro que implican estas descripciones, pues inadvertidamente reproducen y, por lo tanto, testimonian la “deshumanización” que les impusieron los nazis. Es por ello que deberíamos insistir más que nunca en su humanidad, sin olvidar que fueron de algún modo deshumanizados, despojados de los rasgos esenciales de la humanidad: la línea que separa la dignidad humana “normal” y el compromiso de la indiferencia “inhumana” del musulmán es inherente a la “humanidad”, lo cual equivale a decir que hay una especie de núcleo traumático inhumano, una especie de brecha en el medio de la “humanidad” misma. Para decirlo en términos lacanianos, los musulmanes son “humanos” de una manera “éxtima”. Lo cual significa, como lo ha señalado acertadamente Agamben, que las reglas “normales” de la ética aquí están suspendidas: no podemos sencillamente deplorar el destino de esas personas y lamentar que hayan sido despojadas de la dignidad humana básica, puesto que *ser “decente”, mantener la “dignidad”, frente a un musulmán es en sí mismo un acto de total indecencia*. Uno no puede simplemente ignorar al musulmán: cualquier postura ética que no afronte la horrorosa paradoja del musulmán es por definición no ética, una obscena parodia de ética y, una vez que uno confronta efectivamente al musulmán, nociones tales como la dignidad quedan en cierto modo despojadas de su sustancia. En otras palabras, el “musulmán” no es meramente el “más bajo” en la jerarquía de los tipos éticos (“no sólo no tienen ninguna dignidad; además hasta han perdido su vitalidad y su egotismo animales”), sino también el nivel cero, que hace que toda la jerarquía no tenga

ningún sentido. No tener en cuenta esta paradoja equivale a participar en el mismo cinismo que practicaban los nazis cuando primero reducían brutalmente a los judíos a un nivel infrahumano y luego presentaban esta imagen como la prueba de su infrahumanidad: extrapolaban hasta el extremo el procedimiento corriente de humillación de, por ejemplo, quitarle el cinturón a una persona perfectamente decorosa para obligarla a sostenerse los pantalones con las dos manos y luego burlarse de su posición indigna... En este sentido preciso, nuestra dignidad moral en última instancia es siempre un fraude: depende de haber tenido la suerte de evitar el destino de los musulmanes. Este hecho quizás explique el sentimiento “irracional” de culpa que atormentaba a los sobrevivientes de los campos nazis: lo que los sobrevivientes se sentían impulsados a confrontar en su estado más puro era, no la total contingencia de la supervivencia, sino más radicalmente, la total contingencia a la que está sujeta la conservación de nuestra dignidad moral, según Kant, el núcleo más precioso de nuestra personalidad.

Probablemente ésta sea también la principal lección relativa a la ética del siglo XX: deberíamos abandonar toda arrogancia ética y aceptar humildemente la suerte de poder actuar éticamente. O, para expresarlo en términos teológicos: lejos de ser conceptos opuestos, la autonomía y la gracia están interrelacionadas; esto es, hemos sido bendecidos por la gracia cuando podemos actuar autónomamente como agentes éticos. Y debemos confiar en la misma mezcla de gracia y valor cuando nos toca afrontar la PERSPECTIVA de una catástrofe. En su “Dos fuentes de moralidad y religión”, Henri Bergson describe las extrañas sensaciones que experimentó el 4 de agosto de 1914, cuando fue declarada la guerra entre Francia y Alemania: “A pesar de mi confusión y aunque una guerra, aunque fuera victoriosa, me parecía una catástrofe, experimenté algo a lo que ya se había referido William James, un sentimiento de admiración por lo fácil que era pasar de lo abstracto a lo concreto: ¿quién habría pensado que semejante

acontecimiento extraordinario podía surgir en realidad provocando tan poca conmoción?”.¹⁷ Aquí es esencial la modalidad de la ruptura entre el antes y el después: antes de su estallido, la guerra le parecía a Bergson “*simultáneamente probable e imposible*: una noción compleja y contradictoria que persistió hasta el final”;¹⁸ después de su estallido, súbitamente todo se hizo real *Y* posible y la paradoja estriba en esa apariencia retroactiva de probabilidad:

Nunca pretendí que uno pudiera insertar la realidad en el pasado y concebirla así, hacia atrás en el tiempo. Sin embargo, uno puede sin ninguna duda insertar en el pasado lo posible o, más precisamente, a cada momento lo posible se inserta en el pasado. A medida que, impredecible y nueva, la realidad se crea a sí misma, su imagen se refleja detrás en el pasado indefinido: esta nueva realidad se encuentra todo el tiempo con que era posible, pero sólo en el preciso momento en que surge realmente *comienza a haber sido siempre* posible; por eso digo que su posibilidad, que no precede a su realidad, la habrá precedido una vez que esta realidad emerja.¹⁹

El encuentro de lo real como imposible siempre pasa inadvertido: o bien se lo experimenta como imposible pero no real (la perspectiva de una catástrofe próxima que, aunque sepamos que es probable que ocurra, no creemos que suceda efectivamente y, por lo tanto, la deseamos como algo imposible), o bien se lo experimenta como real pero ya no imposible (una vez que la catástrofe ocurre, se la “renormaliza”, se la percibe como parte del transcurrir normal de las cosas, como algo que desde siempre fue posible). Y como lo expone claramente Jean-Pierre Dupuy, la brecha que hace posibles estas paradojas es la que separa el conocimiento de la creencia:

17. Henri Bergson, *Œuvres*, París, PUF, 1991, págs. 1110-1111.

18. Íd.

19. Bergson, ob. cit., pág. 1340.

SABEMOS que la catástrofe es posible y hasta probable, sin embargo, no CREEMOS que vaya a suceder realmente.²⁰

Lo que estas experiencias demuestran es la limitación de la noción “histórica” corriente de tiempo: en cada momento, hay múltiples posibilidades esperando hacerse realidad; una vez que una de ellas sucede, las demás se anulan. El caso supremo de ese agente del tiempo histórico es el Dios de Leibniz que creó el mejor mundo posible: antes de la creación, tenía en su pensamiento toda la panoplia de mundos posibles y su decisión consistió en elegir el mejor entre esas opciones. Aquí la posibilidad precede a la decisión: la decisión es una elección entre posibilidades. Lo que es impensable dentro de este horizonte de evolución histórica lineal es la noción de una decisión/acto que abra retrospectivamente su posibilidad: la idea de que la aparición de algo radicalmente Nuevo cambie retroactivamente el pasado –por supuesto, no el pasado real (no estamos en un relato de ficción científica), sino de las posibilidades del pasado o, para decirlo en términos más formales, el valor de las proposiciones modales sobre el pasado–, exactamente lo que ocurre en el caso descrito por Bergson.²¹

20. Dupuy, ob. cit., págs. 142-143.

21. Por supuesto, también hay una forma ideológica de proyectar/insertar posibilidades en el pasado. La actitud de muchos izquierdistas libertarios respecto de la desintegración de Yugoslavia es la siguiente: “La soberanía plena de las repúblicas de la ex Yugoslavia puede ser un objetivo legítimo en sí mismo, pero, ¿cuál es el precio (cientos de miles de muertos, destrucción...)?”. Aquí el enfoque es falso porque lo que se hace es reformular silenciosamente las opciones que existían a fines de la década de 1980, como si las posibilidades hubieran sido: “O bien la desintegración de Yugoslavia en estados separados, O BIEN la continuación de la antigua Yugoslavia de Tito”. Con la llegada al poder de Milosevic, la antigua Yugoslavia terminó, de modo que la única TERCERA posibilidad, además de la alternativa “repúblicas soberanas o Serboslavia”, era, en un ACTO verdaderamente político, reinventar por completo un nuevo proyecto yugoslavo, pero en ninguna parte de Yugoslavia existía ni la capacidad ni la inclinación para hacerlo.

Lo que señala Dupuy es que, si debemos afrontar adecuadamente la amenaza de una catástrofe (cósmica o ambiental), tenemos que salir de esta noción “histórica” de temporalidad: tenemos que introducir un nuevo concepto de tiempo. Dupuy lo llama el “tiempo de un proyecto”, de un circuito cerrado entre el pasado y el futuro: el futuro es el resultado causal producido por nuestros actos del pasado, mientras que el modo como obramos está determinado por nuestra anticipación del futuro y nuestra reacción a esa anticipación. Este circuito, por supuesto, genera las múltiples y famosas paradojas de la profecía autocumplida, etcétera: si esperamos que X (una catástrofe) ocurra y obramos contra ella, para impedirla, el resultado será el mismo, tanto si la catástrofe efectivamente ocurre, como si no ocurre. Si se produce, nuestros actos preventivos serán juzgados irrelevantes (“no se puede luchar contra el destino”); y si no se produce, el efecto *será el mismo*, es decir, puesto que percibíamos la catástrofe (en la cual no creímos a pesar de nuestro conocimiento) como algo imposible, nuestros actos preventivos también parecerán irrelevantes (recordemos lo que pasó después del cambio de milenio con el temido error de los sistemas informáticos, el efecto Y2K). ¿Es pues esta segunda opción la única estrategia racional que podemos seguir? Uno imagina la perspectiva de una catástrofe y luego actúa para impedirla, abrigando la esperanza de que el éxito de nuestros actos preventivos haga que la perspectiva que nos impulsó a actuar se vuelva ridícula e irrelevante: uno debería asumir heroicamente el papel del excesivo traficante de pánico para poder salvar a la humanidad... Sin embargo, el círculo no está completamente cerrado. Allá por la década de 1970, Barnard Brodie señalaba la manera de salir de este atolladero del círculo cerrado a propósito de la estrategia MAD (*Mutually Assured Destruction*) aplicada durante la guerra fría:

Es una extraña paradoja de nuestro tiempo que uno de los factores esenciales que hacen que la disuasión [nuclear] efectivamente funcione, y funcione tan bien, sea el temor subyacente de que,

en una crisis realmente seria, pueda fallar. En tales circunstancias, *uno no juega con el destino*. Si estuviéramos absolutamente seguros de que la disuasión nuclear es el ciento por ciento eficiente en su función de protegernos contra un ataque nuclear, su valor disuasivo contra una guerra convencional descendería casi hasta cero.²²

La paradoja que se presenta aquí es muy precisa: la estrategia MAD funciona, no porque sea perfecta, sino en virtud de su misma imperfección. Es decir, una estrategia perfecta (si un bando lanza un ataque nuclear contra el otro, el rival automáticamente responderá y ambos bandos quedarán destruidos) tiene un defecto fatal: ¿y si el bando atacante contara con que, aún después de ese primer golpe, el oponente continúe actuando como un agente racional? Las opciones del bando atacado, con su país en su mayor parte destruido, ahora son: o bien devolver el golpe y provocar así la catástrofe total y el fin de la humanidad, o bien NO DEVOLVER EL GOLPE y permitir así la supervivencia de la humanidad y con ello, al menos, la posibilidad de un renacimiento posterior de su propio país. Un agente racional elegiría la segunda opción... Lo que hace que la estrategia sea eficiente es el hecho mismo de que nunca podemos estar seguros de que habrá de funcionar perfectamente: ¿y si una situación escapa gradualmente al control por una variedad de razones fácilmente imaginables (desde la agresividad “irracional” de una de las partes hasta las simple fallas tecnológicas o los errores en las comunicaciones)? Precisamente a causa de esta amenaza permanente ninguno de los dos bandos quiere siquiera acercarse a la perspectiva de MAD, *por lo tanto evitan incluso la guerra convencional*: si la estrategia fuera perfecta, por el contrario, alentaría una actitud del tipo: “hagamos una guerra completamente

22. Bernard Brodie, *War and Politics*, Nueva York, Macmillan, 1973, págs. 430-431, citado en Dupuy, ob. cit., págs. 208-209. [Ed. cast.: *Guerra y política*, México, FCE, 1978.]

convencional, pues de todos modos ambos sabemos que ninguno de los dos se arriesgará a dar el paso fatal hacia un ataque nuclear”, De modo que la constelación real de MAD no es “Si seguimos la estrategia MAD, la catástrofe nuclear no ocurrirá”, sino “Si seguimos la estrategia MAD, la catástrofe nuclear no ocurrirá, *excepto que se dé un incidente imprevisible*”. Y lo mismo puede decirse hoy de la perspectiva de una catástrofe ecológica: si no hacemos nada, ocurrirá, y si hacemos todo lo que está a nuestro alcance por evitarla, no ocurrirá *salvo que se dé un accidente imprevisible*. Este “factor imprevisible e” es precisamente el resto de lo Real que perturba la autoclausura perfecta del “tiempo del proyecto”: si representamos este tiempo como un círculo, habrá un corte que impide que el círculo se cierre completamente (exactamente de la manera como Lacan describe el *objet petit a*). Lo que confirma este carácter paradójico del factor e es que en él coinciden la posibilidad y la imposibilidad, lo positivo y lo negativo: *hace que la estrategia de prevención sea efectiva, precisamente porque impide su plena efectividad*.

Por consiguiente, es esencial no interpretar esta “estrategia de catástrofe” en los antiguos términos de la causalidad histórica lineal: no es que funcione porque hoy, ante las múltiples posibilidades de futuro que se nos presentan, elijamos la opción de actuar con el propósito de evitar una catástrofe. Puesto que la catástrofe no puede “domesticarse” como cualquier otra posibilidad, la única opción que tenemos es *postularla como real*: “es necesario inscribir la catástrofe en el futuro de un modo mucho más radical. Es necesario considerarla *inevitable*”.²³

Aquí sería conveniente introducir la noción de “alienación” mínima constitutiva del orden simbólico y del campo social como tal: aunque sé muy bien que mi destino y el destino futuro de la sociedad en que vivo dependen de manera causal de la actividad presente de millones de individuos como

23. Dupuy, ob.cit., pág. 164.

yo, sin embargo CREO en el destino, es decir, creo que el futuro está gobernado por una fuerza autónoma independiente de la voluntad y los actos de cualquier individuo. La “alienación” consiste en la “objetivación” mínima por cuya causa me abstraigo de mi papel activo y percibo el proceso histórico como un proceso “objetivo” que sigue su camino independientemente de mis planes. (En un nivel diferente, sucede lo mismo con el agente individual en el mercado: aunque sea plenamente consciente de que el precio de un producto en el mercado depende (también) de sus actos, de lo que él compre y venda, da por sentado que el precio de un producto es fijo y lo percibe como una cantidad dada a la cual luego reacciona.) La cuestión es, por supuesto, que los dos niveles confluyen: en el presente no obro ciegamente, pero reacciono a la perspectiva de lo que será el futuro.

Esta paradoja describe el orden simbólico como el orden de la virtualidad: aunque es un orden que no tiene ninguna existencia “en sí mismo”, independientemente de los individuos que se relacionan con él; vale decir, como lo expresó Hegel respecto de la sustancia social, aunque sólo es real en los actos de los individuos, es sin embargo la SUSTANCIA de esos individuos, lo objetivo en sí mismo de su existencia social. Así es como debe entenderse el “en y para sí mismo” hegeliano: si bien es en sí mismo, existe independientemente del sujeto, sólo en la medida en que el sujeto lo reconozca como tal, en la medida en que el sujeto se relacione con él como con algo independiente. Es por ello que, lejos de indicar una simple “alienación”, el reinado de los espectros muertos sobre los sujetos vivos, esta “automatización” es coexistente con la ética: las personas sacrifican sus vidas por esta virtualidad. Por lo tanto, Dupuy está en lo cierto cuando afirma que aquí deberíamos rechazar la “crítica” marxista simplista que apunta a superar esta alienación, transformando la sociedad en un cuerpo transparente dentro del cual los individuos realicen directamente sus proyectos colectivos, sin el rodeo del “destino” (la posición atribuida al Lukács de *Historia y conciencia*

de clase): un mínimo de “alienación” es la condición misma del orden simbólico como tal.

Habría que invertir, entonces, el lugar común existencialista de acuerdo con el cual, cuando estamos inmersos en un proceso histórico presente, lo percibimos como un momento lleno de posibilidades y a nosotros mismos como agentes libres de elegir entre ellas, mientras que, en una perspectiva retrospectiva, el mismo proceso se nos presenta como algo plenamente determinado e innecesario, sin ninguna posibilidad de alternativas. Invirtiendo el enfoque, vemos que, por el contrario, los agentes que participan del proceso se ven a sí mismos atrapados en un destino ante el cual apenas pueden reaccionar, mientras que, retroactivamente, desde el punto de vista de la observación ulterior, podemos discernir las alternativas que hubo en el pasado, las posibilidades de que los acontecimientos tomaran un rumbo diferente. (Y la paradoja de la predestinación –el hecho de que la teología de la predestinación legitime la actividad frenética del capitalismo–, ¿no es la confirmación última de esta paradoja?) Ésta es la manera que propone Dupuy de enfrentar la catástrofe: primero deberíamos percibirla como nuestro destino, como inevitable, y luego, proyectándonos hacia el futuro, adoptar el punto de vista que tendríamos entonces, para poder insertar retroactivamente en lo que en ese momento será el pasado (el pasado del futuro) posibilidades contrafácticas (“¡Si hubiéramos hecho tal y cual cosa, la catástrofe que estamos sufriendo ahora no habría sucedido!”) sobre las cuales actuaríamos hoy. ¿No es un caso supremo de la inversión del destino positivo en un destino negativo el desplazamiento desde el materialismo histórico clásico a la actitud de la “dialéctica de la Ilustración” de Adorno y Horkheimer? Mientras el marxismo tradicional nos impulsaba a comprometernos y actuar para generar la necesidad (del comunismo), Adorno y Horkheimer se proyectaron al resultado catastrófico final percibido como ya fijado (el advenimiento de la “sociedad administrada” de la manipulación total y el fin de la

subjetividad) para poder pedirnos que actuáramos en contra de este resultado en nuestro presente.

Tal estrategia es exactamente la opuesta de la actitud de los Estados Unidos en la “guerra contra el terror”, la de evitar la amenaza aplastando preventivamente a los enemigos *potenciales*. En el filme *Minority Report*, de Spielberg, se arresta a los criminales aún antes de que cometan su delito porque hay tres seres humanos que, mediante monstruosos experimentos científicos, han adquirido la capacidad de prever el futuro y pueden predecir exactamente los actos de las personas. ¿No hay aquí un claro paralelo con la nueva doctrina Cheney, que proclama la política de atacar a un Estado o a una fuerza enemiga aún antes de que ese Estado desarrolle los medios de plantear una amenaza para los Estados Unidos, es decir, ya en el momento en que PODRÍA transformarse en una amenaza?²⁴ Y para continuar un poco más con la homología, la disconformidad de Gerhard Schroeder en relación con los planes norteamericanos de atacar preventivamente a Irak, ¿no fue precisamente una especie de “informe de una minoría” en la vida real que señalaba su desacuerdo contra el modo como los otros veían el futuro? El estado en que vivimos hoy, en la “guerra contra el terror”, es el de la amenaza terrorista suspendida interminablemente: la Catástrofe (el nuevo ataque terrorista) se da por sentado, aunque se posponga indefinidamente. Pase lo que pase, aun cuando se produjera un ataque mucho más terrible que el del 11 de septiembre,

24. La diferencia entre el enemigo de la guerra fría y el terrorista de hoy utilizado para justificar el derecho de los Estados Unidos a asestar ataques preventivos es la supuesta “irracionalidad” del terrorista: mientras los comunistas eran fríos calculadores racionales que se preocupaban por su propia supervivencia, los terroristas fundamentalistas son fanáticos irracionales dispuestos a hacer estallar el mundo entero... Aquí, más que nunca, habría que insistir en que (como lo habría manifestado Hegel) semejante figura del enemigo “irracional” es una “determinación reflexiva” de la posición que los Estados Unidos se han atribuido de ser la única potencia hegemónica del mundo.

todavía no será “ese ataque”. Y aquí es esencial que completemos el giro “trascendental”: la verdadera catástrofe YA ES vivir bajo la sombra de la amenaza permanente de una catástrofe.

Terry Eagleton llamó recientemente la atención sobre dos modos opuestos de tragedia: el gran acontecimiento catastrófico y espectacular, la abrupta interrupción procedente de algún otro mundo, y la monótona persistencia de una condición desesperante, la desierta existencia que se prolonga indefinidamente, la vida como una larga emergencia.²⁵ Esa es la diferencia entre las catástrofes del gran Primer Mundo, como la del 11 de septiembre, y la catástrofe monótona permanente de, digamos, los palestinos en la Franja Occidental. El primer modo de la tragedia, la figura que se recorta contra el telón “normal”, es característica del Primer Mundo, mientras que en la mayor parte del Tercer Mundo, la catástrofe designa el telón de fondo omnipresente mismo.

Y así es como funcionó efectivamente la catástrofe del 11 de septiembre: como una figura catastrófica que nos hizo conscientes, en Occidente, del fondo bienaventurado de nuestra felicidad y de la necesidad de defenderlo contra la embestida de los extranjeros. En suma, funcionó exactamente en concordancia con el principio del goce condicional de Chesterton: a las preguntas “¿Por qué esta catástrofe? ¿Por qué no podemos ser felices todo el tiempo?”, la respuesta es “¿Y por qué DEBERÍAMOS SER felices en las épocas sin catástrofes?”. El 11 de septiembre sirvió como prueba de que SOMOS felices y que OTROS NOS ENVIDIAN esa felicidad. Siguiendo esta línea de pensamiento, podríamos arriesgar la tesis de que lejos de sacudir a los Estados Unidos de su sueño ideológico, el 11 de septiembre fue utilizado como un sedante que le permitió a la ideología hegemónica “normalizarse”: el período posterior a la guerra de Vietnam fue un trauma largamente soportado por la ideología hegemónica que tuvo que defenderse de las

25. Véase Terry Eagleton, *Sweet Violence*, Oxford, Blackwell, 2003.

dudas críticas; los gusanos corrosivos, continuamente activos, no podían sencillamente suprimirse, todo intento de retornar a la inocencia se interpretaba inmediatamente como un fraude... hasta el 11 de septiembre, cuando los Estados Unidos se convirtieron a su vez en víctima y eso les permitió reafirmar la inocencia de su misión. En resumen, lejos de despertarnos, el 11 de septiembre sirvió para sumergirnos nuevamente en el sueño, para continuar soñando después de la pesadilla de las últimas décadas.

La ironía extrema es que, para restaurar la inocencia del patriotismo norteamericano, el *establishment* de los Estados Unidos conservador movilizó el ingrediente clave de la ideología políticamente correcta que oficialmente desprecia: la lógica de la victimización. Basándose en la idea de que (sólo) se les confiere autoridad a aquellos que hablan desde la posición de la VÍCTIMA, encuentra fundamento en el siguiente razonamiento implícito: “Ahora nosotros somos víctimas y éste es el hecho que nos da legitimidad para hablar (y actuar) desde una posición de autoridad”. Así, cuando hoy oímos el eslogan de que el sueño liberal de la década de 1990 terminó, que con los ataques al World Trade Center se nos arrojó de nuevo al mundo real, que los fáciles juegos intelectuales llegaron a su fin, deberíamos recordar que ese llamamiento a afrontar la dura realidad es ideología en su estado más puro. El “Estadounidenses, ¡despertad!” de hoy es un eco distante del “*Deutschland, erwache!*” de Hitler que, como escribió Adorno hace mucho tiempo, quiere decir exactamente lo contrario.

No obstante, esa inocencia recobrada del patriotismo norteamericano es sólo una de las versiones del procedimiento estándar que emplean los liberales cuando deben afrontar un conflicto violento: adoptar una prudente distancia desde donde se condena por igual a todos los contrincantes que participen en el conflicto, porque “ninguno tiene las manos limpias”. Éste es un juego que siempre puede jugarse y que le ofrece al jugador una doble ventaja: conservar su superioridad moral por sobre aquellos (“que en última instancia son todos igua-

les”) implicados en la lucha y, al mismo tiempo, poder eludir la difícil tarea de comprometerse personalmente, de analizar la constelación y tomar partido. En los años recientes fue como si el pacto antifascista acordado después de la Segunda Guerra Mundial se hubiese resquebrajado lentamente: desde los historiadores revisionistas hasta los populistas de la Nueva Derecha, dejaron caer los tabúes... Paradójicamente, quienes socavan ese pacto hacen referencia a la universalizada lógica liberal de la victimización: seguro, hubo muchas víctimas del fascismo, pero ¿no hay nada que decir de las demás víctimas de las expulsiones posteriores a la Segunda Guerra Mundial? ¿Qué les pasó a los alemanes que fueron desalojados de sus casas en Checoslovaquia en 1945? ¿No tienen ellos algún derecho a una compensación (financiera)?²⁶ Esta extraña conjunción de dinero y victimización es una de las formas (tal vez hasta la “verdad”) del fetichismo actual del dinero: mientras se pone el acento en que el holocausto fue el crimen absoluto, cada uno negocia las compensaciones financieras adecuadas que corresponden por él... Uno de los grandes *topoi* de la crítica “deconstruccionista” de la ideología es que el concepto del sujeto autónomo, libre y responsable es una ficción legal cuya función es construir un agente al cual pueda atribuírsele la responsabilidad de ciertos actos socialmente inaceptables, con lo cual se desdibuja la necesidad de hacer un análisis más minucioso de las circunstancias sociales concretas que dan lugar a fenómenos que se perciben como deplorables. Cuando un afronorteamericano desempleado que ha sufrido una serie de humillaciones y fracasos roba para poder alimentar a su familia o estalla en un arranque de violencia incontrolable, ¿no es una actitud cínica evocar su responsabilidad de agente moral autónomo? Sin embargo,

26. ¿Y no cabe decir lo mismo de las campañas contra el aborto? ¿No participan de la lógica liberal de la victimización global, extendiéndola también a los no nacidos?

la vieja regla sobre la ideología también es aplicable en este caso: la inversión simétrica de una proposición ideológica no es menos ideológica: ¿no tenemos que vérnoslas hoy con la tendencia opuesta de echarles la culpa (y, por lo tanto, la responsabilidad legal) a fuerzas externas? Veamos este artículo de *Associated Press* del 26 de julio de 2002:

La obesidad citada en un pleito contra la comida rápida. Un hombre demandó a cuatro de las principales cadenas de comidas rápidas y sostiene que se volvió obeso y sufre de otros graves problemas de salud por haber comido sus productos. Caesar Barber, de 56 años, presentó su pleito el miércoles ante el Tribunal Supremo del Bronx contra McDonald's, Wendy's, Burger King y Kentucky Fried Chicken. "Ellos decían, 'ciento por ciento carne' y yo pensé que eso era comida saludable", le contó Barber a *Newsday*. "Pensé que la comida era buena. Los que hacen los anuncios no le dicen a la gente qué hay realmente en la comida. Es grasa, todo grasa y más grasa. Ahora soy obeso". Barber, que pesa 123 kilos, ha tenido ataques cardíacos en 1996 y 1999 y sufre de diabetes, presión alta y colesterol elevado. Dijo que había estado comiendo comidas rápidas durante décadas creyendo que eran saludables hasta que su médico le advirtió que no lo eran.

El mensaje que se esconde detrás de esta demanda es claro: yo no tengo nada que ver, no fui yo el culpable, soy sólo una víctima pasiva de las circunstancias, la responsabilidad no es mía y, puesto que el culpable no soy yo, TIENE que haber otro que sea legalmente responsable de mi infortunio. Aquí encontramos el mismo error que en el llamado Síndrome de Falsa Memoria: el afán compulsivo de atribuir las perturbaciones psíquicas del presente a alguna experiencia real del pasado de acoso sexual. También en este caso, la clave de esta operación es la negación del sujeto a aceptar la responsabilidad de sus investidas sexuales: si la causa de mis desórdenes es la experiencia traumática de hostigamiento, entonces mi propia investidura fantasmática en mi *imbroglio* sexual es secundaria y, en última instancia, irrelevante.

La pregunta que se impone es la siguiente: ¿hasta cuándo puedo seguir por ese camino? Bastante lejos, de acuerdo con las últimas noticias. ¿No es significativo que cuando el holocausto se menciona últimamente en los medios, en las noticias, por regla general, se hace referencia a la compensación financiera, a la cantidad de dinero que las víctimas o sus descendientes deberían recibir de los sucesores legales de los perpetradores? Y puesto que los judíos son el grupo agraviado por excelencia, no es de extrañar que otros grupos agraviados los sigan y presenten demandas similares. Veamos el siguiente artículo de *AP* del 17 de agosto de 2002:

Manifestación por resarcimientos a los esclavos. Cientos de negros se reunieron frente al Capitolio el sábado para demandar compensaciones por la esclavitud, diciendo que las reparaciones debieron hacerse hace ya mucho tiempo por los males que provocó esa institución. “Parece que los Estados Unidos les deben mucho a la gente de color por lo que ésta tuvo que soportar”, le dijo el líder de Nación del Islam, Louis Farrakhan, a la multitud. “No podemos aceptar un pequeño pago simbólico. Necesitamos millones de hectáreas de tierra para que los negros podamos construir en ella. No les estamos mendigando nada a los blancos, sólo estamos exigiendo lo que justamente es nuestro.”

Y, ¿no sería completamente lógico imaginar, siguiendo la misma línea, el fin de la lucha de clases: después de largas y arduas negociaciones, los representantes de la clase obrera y el capital global alcanzarían un acuerdo sobre cuánto debería recibir la clase trabajadora como compensación por la plusvalía que se apropiaron los capitalistas en el curso de la historia? Así, puesto que parece que cada cosa tiene su precio, ¿por qué no llevar la cuestión al extremo último y pedirle a Dios mismo un pago por haber sido tan chapucero durante la creación y haber causado nuestras desgracias? ¿Y si, tal vez, Él ya hubiese pagado ese precio sacrificando a su único hijo, Cristo? Es un signo de nuestros tiempos que esta opción ya fuera considerada en una obra de ficción: en *El hombre que*

demandó a Dios, una nueva comedia australiana de 2002, Billy Connolly es el propietario de un estacionamiento para casas rodantes junto al mar que pierde su barco durante una violenta tormenta; su agente de seguros le dice que ha sido un acto de Dios y se niega a pagar los daños. Aparece entonces una sagaz abogada (Judy Davis) que le presenta un inteligente argumento: Si Dios destruyó el yate, ¿por qué no demandarlo a través de sus representantes en la tierra: las iglesias? Semejante pleito pone a las autoridades de la Iglesia en un aprieto: si niegan ser los representantes de Dios en la tierra, pierden sus empleos; tampoco pueden afirmar que Dios no existe porque eso destruiría también la religión organizada y, además, si Dios no existe, ¿que pasa con la vía de escape de la cláusula “acto de Dios” que deja a tantos tiburones de las compañías de seguros fuera del alcance del arpón?

Esta *reductio ad absurdum* también deja en claro el error fundamental de esta lógica: no es demasiado radical; por el contrario, no es lo suficientemente radical. La verdadera tarea no consiste en obtener una compensación de los responsables, sino en apartarlos de la posición que los hace responsables. En lugar de pedirle una compensación a Dios (o a la clase gobernante o...) deberíamos preguntarnos: ¿realmente necesitamos a Dios? Lo que esto implica es algo mucho más radical de lo que puede parecer a simple vista: no hay nadie a quien recurrir, no hay nadie a quien dirigirse, de quien dar fe, no hay nadie que reciba nuestras plegarias ni nuestros lamentos. Esta posición es extremadamente difícil de sostener: en la música moderna, Webern fue el primero que pudo proclamar la inexistencia del Otro; hasta Schönberg estaba componiendo todavía para un futuro oyente ideal, mientras Webern aceptaba que no había ningún oyente “apropiado”.

Contrariamente a todas las apariencias, esto mismo es lo que sucede en el ámbito del psicoanálisis: el tratamiento termina cuando el paciente asume la no existencia del gran Otro. El destinatario ideal de nuestro discurso, el oyente ideal, es el psicoanalista, el exacto opuesto de la figura del Amo que

garantiza la significación; lo que sucede al final del análisis, con la disolución de la transferencia, es decir, la caída del “sujeto que supuestamente sabe” es que el paciente acepta la ausencia de tal garantía. No resulta sorprendente, pues, que el psicoanálisis subvierta el principio del reembolso: el precio que el paciente paga por el tratamiento es, por definición, caprichoso, “injusto”; no hay equivalencia posible entre ese precio y los servicios prestados. Es por ello que el psicoanálisis es profundamente antilevinasiano: no hay ningún encuentro cara a cara entre el paciente y el analista, puesto que el paciente está echado en el diván y el analista se sienta detrás de él: el psicoanálisis penetra los misterios más profundos del sujeto sin pasar por el rostro. Esta prescindencia deliberada del encuentro cara a cara le permite al paciente “liberarse de su rostro” y dejar escapar los detalles más embarazosos. En este sentido preciso, la cara es un fetiche: si bien parece manifestar el abismo vulnerable imperfecto de la persona que está detrás del cuerpo objeto, oculta el núcleo real obscuro del sujeto.

El cristianismo, ¿no es aquí entonces el opuesto mismo del psicoanálisis? ¿No representa esta lógica del reembolso llevada al extremo, ya que Dios mismo paga el precio de todos nuestros pecados? Esta es la razón por la cual fracasa irremediablemente todo intento de pintar al Dios cristiano como una entidad de pura misericordia que no pide nada a cambio y cuyo mensaje sería: “¡No quiero nada de ti!”. No deberíamos olvidar que ésas son exactamente las palabras que emplea el sacerdote para hablar del tribunal en *El proceso* de Kafka: “¡El tribunal no quiere nada de usted!”. Cuando la figura falsamente inocente, semejante a Cristo, de sufrimiento y sacrificio puro nos dice, por nuestro bien, “no quiero nada de ti”, podemos estar seguros de que su declaración esconde una conclusión: “excepto TU ALMA”. Cuando alguien insiste en que no quiere nada de lo que poseemos, simplemente quiere decir que ha puesto sus ojos en lo que SOMOS, en el corazón mismo de nuestro ser. O, para pasar a un nivel más anecdótico,

¿no es evidente que cuando, en una disputa de pareja, la mujer responde a la desesperada pregunta del hombre “Pero, ¿qué quieres de mí?” con un lacónico: “Nada”, está queriendo decir exactamente lo opuesto, está pidiendo la rendición total, más allá de cualquier acuerdo negociado?²⁷ “A caballo regalado no se le miran los dientes.” ¿No es eso precisamente lo que DEBERÍAMOS hacer para poder discernir si lo que tenemos es un verdadero regalo o uno que secretamente tiene un objetivo instrumental? Cuando uno recibe un regalo, le basta una rápida mirada para darse cuenta de que ese regalo “desinteresado” tiene el propósito de que uno se sienta permanentemente en deuda y, tal vez, esto sea especialmente aplicable a la noción de don que vemos en el reciente giro teológico dado por la deconstrucción, desde Derrida a Marion.

La idea esencial de este ensayo es que, en el núcleo mismo del cristianismo, hay otra dimensión. Cuando Cristo muere, lo que muere con él es la secreta esperanza discernible en la frase: “Padre, ¿por qué me has abandonado?”, la esperanza de que realmente HAYA un padre que me abandonó. El Espíritu Santo es la comunidad privada de su sostén en el gran Otro. El principal aspecto del cristianismo entendido como la religión del ateísmo no es su vulgar pensamiento humanista de que el Dios hecho hombre revela que el hombre es el secreto de Dios (Feuerbach y otros); lo esencial es que ataca el núcleo duro religioso que sobrevive incluso en el humanismo, hasta el estalinismo con su creencia en la Historia como el “gran Otro” que decide la “significación objetiva” de nuestros actos.

En lo que quizá sea el ejemplo más elevado de la *Aufhebung* hegeliana, hoy es posible redimir este núcleo sólo en el gesto de abandonar la caparazón de su organización institucional

27. *The Polish Wedding*, un logrado melodrama sobre las complicaciones de la vida amorosa de una familia polaca de clase obrera de Detroit, incluye una escena que invierte esta fórmula y así exterioriza su verdad: cuando el exasperado novio de Claire Danes le pregunta: “¿Qué quieres de mí?”, ella le responde: “¡Quiero todo!” y se aleja serenamente.

(y más aún, de su experiencia religiosa específica). La brecha es irreducible: o bien uno renuncia a la forma religiosa, O BIEN mantiene la forma pero pierde la esencia. Allí reside el gesto heroico extremo que se espera del cristianismo: para poder salvar su tesoro, debe sacrificarse, como lo hizo Cristo que debió morir para que surgiera el cristianismo.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 3703





En esta obra Žizek nos ofrece una lectura de la constelación religiosa actual, desde una perspectiva que, como es habitual en sus ensayos, abreva en el psicoanálisis lacaniano y en el materialismo histórico. El autor examina críticamente las versiones de la espiritualidad actual –tanto el gnosticismo New Age como el judaísmo levinasiano deconstructivista– para adentrarse en el análisis del núcleo «materialista» presente en el cristianismo. Su lectura del cristianismo es explícitamente política, y se centra en la figura de Pablo y de la comunidad de creyentes que éste funda, entendiéndola como la primera versión de un colectivo revolucionario. A diferencia del judaísmo levinasiano (o derrideano), la religión cristiana es inmanente, y es la semejanza (el Dios que se hace hombre) –y no la Otredad– la que desempeña un papel fundamental, postulado del que Žizek deriva interesantes consecuencias. El cristianismo afirma el Gran Otro, aunque como sostiene Lacan, éste no exista. Como todo perverso, el cristiano necesita de la prohibición del Otro. Pero –nos recuerda el autor– en la Cruz, en el momento de mayor necesidad de fe, Jesús duda radicalmente. El «por qué me has abandonado» permite ver que en el corazón del cristianismo anida la duda radical, la que concierne a la existencia misma de Dios. En una era postsecular como la actual, que carece y reclama de diversos modos una visión religiosa que dé fundamento a nuestras posiciones éticas y políticas, sin duda este libro abrirá vías de debate y controversia.

Slavoj Žizek, doctor en Filosofía y en Artes, es investigador del Instituto de Estudios Sociales en Liubliana, Eslovenia, y profesor en la New School for Social Research y en la Universidad de París VIII. Entre sus libros se cuentan *Porque no saben lo que hacen* (1998), *Mirando al sesgo* (2000), *El espinoso sujeto* (2001), *Las metástasis del goce* (2003), *Violencia en acto* (2004), todos ellos publicados en nuestro fondo editorial.

