



Slavoj Žižek

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

Traducción de Jorge Piatigorsky

PAIDÓS

Buenos Aires - Barcelona - México



Índice

Handwritten notes in the bottom left corner:
{ - p. 42 }
{ - p. 54 }
{ - p. 74 }

Título original: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*

© Slavoj Žižek, 1999

Verso, Londres-Nueva York, 1999

Cubierta de Gustavo Macri

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

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

© 2001 de todas las ediciones en castellano

Editorial Paidós SAICF

Defensa 599, Buenos Aires

e-mail: paidosliterario@ciudad.com.ar

Ediciones Paidós Ibérica SA

Mariano Cubí 92, Barcelona

Editorial Paidós Mexicana SA

Rubén Darío 118, México, D.F.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Verlap,

Comandante Spurr 653, Avellaneda, en abril de 2001

ISBN 950-12-6520-X

Índice

Introducción: Un espectro ronda la academia occidental.....	9
I	
<i>La "noche del mundo"</i>	
1. El atolladero de la imaginación trascendental, o Martin Heidegger como lector de Kant	17
2. El espinoso sujeto hegeliano	79
II	
<i>La universalidad escindida</i>	
3. La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo	137
4. La subjetivación política y sus vicisitudes	183
III	
<i>De la sujeción a la destitución subjetiva</i>	
5. (Des)apegos apasionados, o Judith Butler como lectora de Freud	263
6. ¿Adónde va Edipo?	331
Índice analítico.....	423

Introducción: Un espectro ronda la academia occidental...

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

Las consecuencias son dos:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El mundo... la noche del mundo... el mundo...

I La "noche del mundo"

La noche del mundo... el mundo...

El mundo... la noche del mundo... el mundo...

El mundo... la noche del mundo... el mundo...

1. Véase un comentario de...
2. Véase también...

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

Uno de los rasgos enigmáticos del pensamiento posmoderno "progresista", desde Derrida hasta Fredric Jameson, reside en su relación ambigua con la filosofía de Heidegger: Heidegger es tratado con el debido respeto, a menudo encontramos remisiones tácitas a él, como a una autoridad indiscutible; al mismo tiempo, una incomodidad, nunca explicada totalmente, nos impide suscribir por completo su posición, como si una especie de prohibición invisible implicara que en Heidegger debe haber algo fundamentalmente erróneo, aunque nosotros no estemos (todavía) en condiciones de determinar de qué se trata. Incluso cuando los autores se arriesgan a una confrontación abierta con él (como lo hace Derrida en *Del espíritu*),¹ como regla el resultado es ambiguo; hay un esfuerzo por distanciarse de Heidegger, mientras que de algún modo se permanece en su camino (Heidegger sigue siendo un filósofo de los Orígenes y de la Presencia auténtica, aunque hizo cuanto pudo por "desconstruir" la lógica metafísica de los Orígenes...). Por un lado, quienes adoptan una de las dos posiciones extremas, y se lanzan a un intento desesperado de lograr la apropiación políticamente progresista de Heidegger (como la lectura "anárquica" de Reiner Schürmann),² o proponen el rechazo total de su pensamiento (como Adorno³ o Lyotard)⁴ pueden ser convincentemente descartados por abordar una imagen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL COMPROMISO POLÍTICO HEIDEGGERIANO (Y SU RUPTURA)

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

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

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

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

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

Pero aquí surgen complicaciones: un examen más atento descubre pronto que la estrategia argumentativa de Heidegger es doble. Por una parte, él rechaza toda preocupación por la democracia y los derechos humanos como un asunto puramente óptico que no merece un examen ontológico propiamente filosófico: la democracia, el fascismo, el comunismo son lo mismo con respecto al destino trascendental de Occidente; por otro lado, la insistencia en que no está convencido de que la democracia sea la forma política que mejor se adecua a la esencia de la tecnología⁶ sugiere, sin embargo, que hay *otra forma política* más conveniente para esa esencia ontológica: durante algún tiempo, Heidegger pensó que la había encontrado en la "movilización total" fascista (pero, significativamente, nunca en el comunismo, que para él siempre siguió siendo, en términos trascendentales, lo mismo que el americanismo...). Desde luego, Heidegger subraya reiteradamente que la dimensión ontológica del nazismo no debe equipararse con el nazismo como orden ideológico-político óptico; por ejemplo, en un conocido pasaje de *Introducción a la metafísica* repudió la ideología racial biológica como algo que desvirtuaba por completo la "grandeza interior" del movimiento nazi, grandeza que residía en el encuentro entre el hombre moderno y la tecnología.⁷ Sin embargo, subsiste el hecho de que Heidegger *nunca* habló de la "grandeza interior" de, digamos, la democracia liberal, como si la democracia liberal fuera solo una cosmovisión superficial sin ninguna dimensión subyacente de asunción del propio destino trascendental...⁸

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿POR QUÉ EL SER Y EL TIEMPO QUEDÓ INCONCLUSO?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20. *Ibíd.*, págs. 185-186.

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

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

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

21. *Ibíd.*, pág. 112.

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

De modo que la libertad y la espontaneidad trascendentales son en cierto sentido fenoménicas: solo aparecen en la medida en que la esfera noumenal no sea accesible para el sujeto. Esta zona intermedia (que no es fenoménica ni noumenal, sino la brecha que separa lo noumenal de lo fenoménico y, en cierto sentido, los precede) es el sujeto, de modo que el hecho de que el sujeto no puede reducirse a la sustancia significa precisamente que la libertad trascendental, aunque no es fenoménica (es decir, aunque rompe la cadena de la causalidad a la que están sometidos todos los fenómenos), es decir, aunque no puede reducirse a un efecto sin conciencia de sus verdaderas causas noumenales (yo sólo "me siento libre" porque estoy ciego a la causalidad que determina mis actos "libres"), no es tampoco noumenal, y se desvanecería si el sujeto tuviera un acceso directo al orden noumenal. Esta imposibilidad de situar la libertad y la espontaneidad trascendentales con respecto a la pareja de lo fenoménico/noumenal explica la razón²³ de que Kant se encontrara en ese aprieto, y quedara envuelto en una serie de inconsistencias al tratar de determinar el *status* ontológico exacto de la espontaneidad trascendental; ahora bien, en última instancia, el misterio de la imaginación trascendental coincide con el misterio del abismo de la libertad.

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

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

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

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

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

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

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

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

EL PROBLEMA CON LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL

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

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

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

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

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

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

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

26. *Ibíd.*

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*

29. *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aquí Hegel *no elogia*, como cabría esperar, a la razón especulativa, sino al *entendimiento* como el poder más fuerte del mundo, como el poder infinito de la "falsedad", el poder de desgarrar y tratar como separado lo que naturalmente está unido. ¿No es esta una descripción precisa del gesto negativo básico de la "imaginación presintética" (permítasenos arriesgar esta expresión), de su poder destructivo capaz de socavar toda unidad orgánica? Entonces, aunque los dos pasajes citados³³ parezcan hablar de fenómenos opuestos (el primero, de la confusa inmersión prerracional/prediscursiva en la interioridad puramente subjetiva, y el segundo, de la actividad discursiva abstracta del entendimiento, que descompone la "profundidad" de la unidad orgánica en elementos separados), es preciso leerlos juntos: ambos se refieren al "más poderoso de los poderes", el poder de destruir la unidad de lo Real, instalando violentamente el dominio de los *membra disjecta*, de los *phenomena* en el sentido más radical del término. La "noche" del "puro Yo", en la cual aparecen y se desvanecen "representaciones fantasmagóricas" desmembradas y desconectadas, es la manifestación más elemental del poder de la negatividad, por medio del cual "un accidente como tal, desprendido de lo que lo circunscribe, de lo que está ligado y solo es actual en su contexto con otros [alcanza] una existencia propia y una libertad separada". Kant, en su *Crítica de la razón pura*, elabora la concepción de la "imaginación trascendental" como la raíz misteriosa, insondable, de toda la actividad subjetiva, como una capacidad espontánea para conectar las impresiones sensibles, anterior a la síntesis racional de los datos sensibles gracias a las categorías a priori. ¿No es posible que, en estos dos pasajes citados, Hegel esté señalando una especie de *anverso* aún más misterioso de la imaginación sintética, un poder incluso más primordial de "imaginación presintética", el poder de desgarrar, arrancar los elementos sensibles de su contexto, de *desmembrar* de la experiencia inmediata de un todo orgánico? Sería por lo tanto precipitado identificar esta "noche del mundo" con el vacío de la experiencia mística: designa más bien lo que le es exactamente opuesto, es decir, el *Big Bang* primordial, el violento autocontraste que perturba y disloca el equilibrio y la paz interior del vacío del que hablan los místicos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL PASAJE POR LA LOCURA

Hegel postuló explícitamente que esa "noche del mundo" era preontológica: el orden simbólico, el universo de la palabra, *logos*, solo emerge cuando esa introspección del puro Yo "debe entrar también en la existencia, convertirse en un objeto, oponerse a su interioridad para ser externo; retornar al ser. Esto es el lenguaje como poder de nombrar [...] A través del nombre, nace del Yo el objeto como entidad individual."³⁶ En consecuencia, debemos tener presente que, para que el objeto "nazca del Yo" es necesario, por así decirlo, empezar borrando la pizarra, borrar toda la realidad, en cuanto ella *aún no ha "nacido del Yo"* atravesando la "noche del mundo". Esto, finalmente, nos conduce a la *locura* como idea filosófica intrínseca en el concepto de subjetividad. La percepción básica de Schelling (según la cual el sujeto, antes de afirmarse como el ámbito de la palabra racional, es la pura "noche del Yo", la "infinita falta de ser", el gesto violento de contracción que niega a todo ser que esté fuera de él mismo) también constituye el núcleo de la concepción de la locura en Hegel: cuando Hegel determina la locura como un repliegue respecto del mundo real, como el encierro del alma en sí misma, su contracción, el corte de sus vínculos con la realidad externa, también concibe rápidamente este repliegue como "una regresión" al nivel del "alma animal" aún insertada en su ambiente natural y determinada por el ritmo de la Naturaleza (día y noche, etcétera). Pero este repliegue, por el contrario, ¿no designa el corte de los lazos con el *Umwelt*, el final de la inmersión del sujeto en su ambiente natural inmediato, y no es como tal el gesto fundante de la humanización? El repliegue en uno mismo, realizado por Descartes con su duda universal y la reducción al *cogito*, ¿no involucra también, como Derrida lo ha señalado en "El *cogito* y la historia de la locura",³⁷ un pasaje por el momento de la locura radical?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA VIOLENCIA DE LA IMAGINACIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46. *Ibid.*, pág. 160.

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

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

LO MONSTRUOSO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KANT CON DAVID LYNCH

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL ACOSMISMO DE KANT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. El espinoso sujeto hegeliano

¿QUÉ ES LA “NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN”?

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

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

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

2. *Ibid.*, pág. 352.