Lectulandia Para delimitar el nuevo materialismo, Žižek critica y desafía no solo el trabajo de Alain Badiou, Robert Brandom, Joan Copjec, Quentin Meillassoux y Julia Kristeva (por nombrar solo algunos), sino también toda una ristra de conceptos desde la ciencia popular y la mecánica cuántica hasta las diferencias sexuales y la filosofía analítica. Žižek da vida a la tríada hegeliana de la noción de esencia-ser. Aporta nuevas lecturas radicales de Hegel y Kant junto con apuntes hilarantes sobre cine, política y cultura popular. Descubrimos en esta obra al Žižek más provocador y disruptivo hasta la fecha.

# Slavoj Žižek

# El sexo y el fracaso del absoluto

**ePub r1.0** diegoan 22.07.2023

Título original: Sex and the Failed Absolute

Slavoj Žižek, 2019 Traducción: Antonio Francisco Rodríguez Esteban

Diseño de la portada: Egbert Clement

Editor digital: diegoan

ePub base r2.1

## Índice de contenido

#### **Cubierta**

### El sexo y el fracaso del absoluto

## Introducción. El espacio no orientable del materialismo dialéctico

#### Teorema I

El paralaje de la ontología

Modalidades de lo absoluto

La realidad y su suplemento trascendental

Variedades de lo trascendental en el marxismo occidental

El margen de la incertidumbre radical

Corolario 1. Intuición intelectual e «intellectus archetypus»: la reflexividad en Kant y en Hegel

La intuición intelectual de Kant a Hegel

De «intellectus ectypus» a «intellectus archetypus»

Escolio 1.1. Buda, Kant, Husserl

Escolio 1.2. El paralaje de Hegel

Escolio 1.3. La «muerte de la verdad»

#### Teorema II

El sexo como nuestro encuentro con el absoluto

Paralaje sexual y conocimiento

El sujeto sexuado

Plantas, animales, humanos y posthumanos

Corolario 2. Sinuosidades de un tiempo sexualizado

Días de los muertos vivientes

Grietas en el tiempo circular

Escolio 2.1. Esquematismo en Kant, Hegel... y el sexo

Escolio 2.2. Marx, Brecht y los contratos sexuales

Escolio 2.3. La repetición hegeliana

Escolio 2.4. Siete pecados capitales

#### Teorema III

Los tres no orientables.

La cinta de Moebius o las circunvoluciones de la universalidad concreta

El «ocho interior»

Sutura redoblada

Lucha de clases «cross-cap»

Del «cross-cap» a la botella de Klein

Un morro en la caverna de Platón

Corolario 3. El dios postergado de la ontología cuántica

Las implicaciones de la gravedad cuántica

Los dos vacíos: de menos que nada a la nada

¿Es el colapso de la función de onda como una tirada de dados?

Escolio 3.1. La cinta de Moebius ética

Escolio 3.2. La Torre Oscura de la sutura

Escolio 3.3. Sutura y hegemonía

Escolio 3.4. El mundo con (sin) morro

Escolio 3.5. Hacia un platonismo cuántico

#### Teorema IV

La persistencia de la abstracción

Cómo hacer palabras con las cosas

La perspectiva inhumana

El «en sí», muy cerca

Corolario 4. «Ibi Rhodus, ibi saltus!»

La libertad protestante

Saltar aquí y saltar allá

Cuatro gestos éticos

Escolio 4.1. Lenguaje, «lalangue»

Escolio 4.2. Los viajes de Prokófiev

Escolio 4.3. Beckett como el escritor de la abstracción

#### Sobre el autor

#### **Notas**

Hay un gran caos bajo el cielo, ¡por eso mi situación con Jela es excelente!

# El espacio no orientable del materialismo dialéctico

En «Sobre nuestra revolución»<sup>[\*]</sup>, Lenin menciona a Napoleón y su «on s'engage et puis... on voit». Aunque nunca se ha demostrado que Napoleón dijera o escribiera estas palabras (que pueden traducirse libremente como «uno se lanza a la contienda, y luego ya se verá qué hacer»), es indudable que atesoran la esencia. Pero ¿podemos permitirnos este ejemplo en nuestra época, cuando «lanzarse a la contienda» también puede significar apretar el botón (y, por lo tanto, desencadenar un ataque nuclear)? Hoy es el momento de pensar que «on se retire pour mieux voir, et puis... on attaque» parece más apropiado que su opuesto napoleónico: para comprender, hay que retirarse y adquirir una mínima distancia. Esto se aplica no solo a la política, sino también al sexo; no solo al pensamiento sobre el sexo, sino al sexo mismo, que siempre se basa en una mínima retirada, una retirada que no implica replegarse en la pasividad, sino tal vez el acto más radical de todos.

El título de este libro —*El sexo y el fracaso del absoluto*— ofrece dos lecturas interconectadas: 1) cuando fracasa la religión o cualquier otra creencia en lo absoluto, el hedonismo desenfrenado se impone como vía hacia algún tipo de sucedáneo de absoluto (como en el caso de Sade); y 2) debido a la inconsistente naturaleza de la sexualidad, su elevación a un nuevo absoluto fracasa necesariamente. Tomemos el ejemplo de la «cuestión de las mujeres» (por usar esta antigua e inapropiada designación): filosóficamente, no puede resolverse ni a través de una nueva simbolización (pospatriarcal) de la feminidad ni mediante la elevación de la mujer a una entidad que resiste a la simbolización, como un «testimonio invisible» del proceso de simbolización. Este segundo camino fue el que emprendió F. W. J. Schelling, que «sabía que no podemos derivar una expresión como *mujer* de determinados principios. Lo que no puede derivarse debe ser narrado»<sup>[1]</sup>. La ruptura que Schelling

perpetró en la estructura lógica de la realidad (que puede presentarse como un sistema nocional) para alcanzar lo real de los impulsos primordiales (donde no hay deducción y solo podemos contar una historia) —por ejemplo, su desplazamiento del logos al mythos— también es una afirmación de lo femenino. Schelling extrapoló esta línea de pensamiento a su extremo: su premisa (o más bien, la premisa que le imputa Peter Sloterdijk) es que el orgasmo femenino, el momento más extático del placer sexual (como ya sabían los antiguos griegos), es el punto más alto de la evolución humana. Sloterdijk llega a asegurar que su experiencia proporciona la prueba ontológica de dios<sup>[\*]</sup>: en él, los seres humanos entramos en contacto con el absoluto. Schelling intentó quebrantar el cerrado círculo introduciendo materia, organismo, vida, evolución, por lo que estuvo atento no solo a la mente puramente lógica, sino también a lo que sucede en la esfera corporal, la sexualidad, en el seno de la evolución humana: el gozo no es solo el pensamiento aristotélico pensándose a sí mismo, sino también un cuerpo que disfruta hasta un paroxismo casi insoportable<sup>[2]</sup>.

El orgasmo femenino como una nueva versión de la prueba ontológica de dios..., en lugar de desdeñarlo como una versión de la especulación new age oscurantista (¡cosa que es!), deberíamos erosionarlo desde dentro: la descripción del intenso acto sexual como la experiencia de la más elevada e intensa unidad del ser es sencillamente errónea, ofusca la dimensión de fracaso, mediación, abismo, antagonismo incluso, que constituye la sexualidad humana. Esta mínima reflexividad que interrumpe desde dentro todo uno inmediato y orgásmico es el tema del presente libro. ¿Cómo puede incluirse esta cuestión en un libro centrado en las cuestiones filosóficas «grandes» y más elementales (la naturaleza de la realidad, etcétera)? ¿Cómo hacerlo sin retrotraernos a una premoderna visión sexualizada del cosmos como espacio de una lucha eterna entre los principios masculino y femenino (yin y yang, luz y oscuridad...)? Los capítulos principales explorarán esta paradoja; en este momento introductorio, basta con insistir en la naturaleza puramente formal de la reflexividad de la que estamos hablando. En matemáticas, la intrincada estructura implícita en esta reflexividad recibe el nombre de no orientable: una superficie no orientable es una superficie (la cinta de Moebius y sus derivaciones, el cross-cap y la botella de Klein) en la que existe un camino cerrado, de modo tal que la directriz se invierte al avanzar por este camino. En esta superficie no hay forma de definir consistentemente las nociones de derecha o izquierda, pues todo lo que se deslice por ella acaba regresando al punto de partida como una imagen especular. La primera premisa de este libro es que el espacio del materialismo dialéctico es un espacio igualmente intrincado, y que esta circunvolución, este movimiento circular autocontenido de repliegue sobre sí mismo, es lo que distingue el verdadero materialismo dialéctico de otras formas de materialismo seudodialéctico que se limitan a reivindicar la naturaleza de la realidad como eterno enfrentamiento de opuestos.

El contraargumento obvio que se plantea aquí es: ¿por qué hablar de «materialismo dialéctico»?, ¿por qué resucitar la que probablemente sea la más desacreditada orientación filosófica del siglo xx, una orientación no solo filosóficamente inútil e improductiva, sino que, además, es sinónimo de filosofía de Estado en el peor sentido y que ha servido de instrumento ideológico de una monstruosa opresión política? Lo primero que hay que señalar aquí es que, si olvidamos el contexto ideológico-político y tomamos la expresión materialismo dialéctico en su sentido inmediato, este captura adecuadamente la filosofía espontánea de la mayoría de los científicos modernos: una gran parte de ellos son materialistas que conciben la realidad en (lo que comúnmente se percibe como) una forma «dialéctica»; la realidad es un proceso dinámico en movimiento permanente, un proceso durante el cual el cambio gradual y contingente culmina en repentinas inversiones y explosiones de algo nuevo, etcétera. Evidentemente, no sigo este camino de intentar salvar el «núcleo racional» del materialismo dialéctico de su caricatura estalinista: mi oposición al «materialismo dialéctico» estalinista es mucho más radical. Stalin enumeró cuatro elementos del materialismo dialéctico<sup>[3]</sup>:

- Al contrario que la metafísica, la dialéctica no considera la naturaleza como una aglomeración accidental de elementos, de fenómenos desconectados entre sí, aislados e independientes unos de otros, sino como un todo integral y conectado, en el que las cosas, los fenómenos, están orgánicamente conectados, dependen y están determinados por los demás.
- Al contrario que la metafísica, la dialéctica sostiene que la naturaleza no es un estado de descanso e inmovilidad, estancamiento e inmutabilidad, sino un estado de continuo cambio y movimiento, de constante renovación y evolución, donde siempre hay algo que surge y se desarrolla, y algo que se desintegra y desaparece.
- Al contrario que la metafísica, la dialéctica no concibe el proceso de desarrollo como un mero proceso de crecimiento, en el que los cambios cuantitativos no conducen a cambios cualitativos, sino como un desarrollo en el que los cambios cualitativos no ocurren

- gradualmente, sino rápida y abruptamente, adoptando la forma de salto de un estado a otro.
- Al contrario que la metafísica, la dialéctica sostiene que las contradicciones internas son inherentes a todas las cosas y fenómenos de la naturaleza, pues todas tienen sus aspectos negativos y positivos, algo que desaparece y algo que evoluciona; y que la lucha entre estos opuestos constituye el contenido del proceso de desarrollo.

Si oponemos al materialismo dialéctico de Stalin, en cuanto nueva versión de la ontología general (llamémoslo MD1), nuestro materialismo dialéctico de ontología fallida (MD2), también podemos contrastar los cuatro elementos de Stalin con los cuatro del MD2:

- Al contrario que el MD1, que determina que todo está conectado con todo en una compleja red de interrelaciones, el MD2 empieza con la separación, el corte, el aislamiento: para llegar a la verdad de una totalidad, primero hay que arrancar, aislar su elemento principal, y luego observar el todo desde su perspectiva única y parcial. La verdad no es equilibrada ni objetiva, es subjetiva, «unilateral».
- Al contrario que el MD1, que subraya los saltos repentinos y los violentos cambios «revolucionarios», el MD2 se centra en la función de los retrasos y los «tiempo muertos» en la gestación: por razones estructurales, los saltos acontecen demasiado pronto, como prematuros intentos fallidos, o demasiado tarde, cuando ya se ha decidido todo. Como señala Hegel, un cambio tiene lugar cuando advertimos que ya ha tenido lugar.
- Al contrario que el MD1, que subraya el progreso general desde estadios «inferiores» a «superiores», el MD2 percibe la situación global como una estructura no orientable: el progreso siempre está localizado, la imagen de conjunto es la de un movimiento circular de repetición, en el que lo que hoy es «reaccionario» mañana puede parecer la última estación del cambio radical.
- Al contrario que el MD1, que interpreta el antagonismo como oposición, como la eterna lucha de opuestos, el MD2 concibe el antagonismo como la contradicción constitutiva de una entidad consigo misma: las cosas surgen de su propia imposibilidad, el opuesto externo que plantea una amenaza a su estabilidad es siempre la externalización de su autobloqueo e inconsistencia inmanente.

Otra forma de esbozar una distinción entre MD1 y MD2 sería en relación con la noción de *paralaje ontológico*. ¿Por qué paralaje? La definición común de *paralaje* es «el desplazamiento aparente de un objeto (el cambio de su

posición contra un fondo) provocado por un cambio en la posición observacional que ofrece una nueva línea de visión». El giro filosófico que puede añadirse, evidentemente, es que la diferencia observada no es meramente «subjetiva», no se debe al hecho de que el mismo objeto que existe «en el exterior» se observe desde dos lugares o puntos de vista diferentes. Más bien, como diría Hegel, sujeto y objeto están implícitamente «mediados», de modo que un cambio «epistemológico» en el punto de vista del sujeto siempre refleja un cambio «ontológico» en el propio objeto<sup>[4]</sup>. En cuanto al paralaje de la ontología, es otra forma de nombrar lo que Heidegger llamaba «diferencia ontológica»: designa el hecho de que, en última instancia, la dimensión ontológica no puede reducirse a la dimensión óntica. La dimensión óntica es la visión de la realidad como un todo del que los seres humanos formamos parte; en este sentido, las ciencias cognitivas y la biología evolutiva del presente explican cómo la humanidad, con sus capacidades cognitivas, que permitieron la eclosión de las ciencias evolutivas y cognitivas, emergió gradualmente del reino animal. Una réplica ontológico-trascendental a esta explicación es que, en última instancia, esta es circular: tiene que presuponer que el moderno acercamiento científico a la realidad ya está presente, ya que, solo a través de su lente, la realidad aparece como objeto de explicación científica. Por lo tanto, la visión científica de la realidad no puede explicar su propio surgimiento; pero, de un modo análogo, el planteamiento ontológico-trascendental tampoco puede explicar el hecho de la realidad externa y contingente, por lo que la brecha entre ambas es irreductible. ¿Quiere decir esto que la dualidad de lo óntico y lo ontológico es nuestra última palabra, un hecho más allá del cual no podemos avanzar?

Si estas líneas plantean la sospecha de que nuestro esfuerzo filosófico se ha centrado en el idealismo alemán, deberíamos declararnos culpables con total descaro. Quienes hayan visto *Vértigo (De entre los muertos)*, de Hitchcock, recordarán la misteriosa escena en el parque de las secuoyas, en la que Madeleine se acerca al corte transversal de uno de estos grandes árboles de más de mil años que muestra la historia de su crecimiento, señala dos líneas circulares cercanas al borde exterior y dice: «Aquí nací... y aquí he muerto» (más adelante, el espectador descubre que la sublime Madeleine es un engaño: el asesino Gavin Elster disfrazó a Judy, una chica común, para que se pareciera a Madeleine, su esposa, a la que planeaba asesinar). De un modo similar, podemos imaginar a una musa de la filosofía frente a la cronología de la historia europea señalando dos marcas temporales vecinas entre sí y diciendo: «Aquí nací... y aquí he muerto». La primera marca señala 1781,

fecha de publicación de la primera *Crítica* de Kant, y la segunda, 1831, año de la muerte de Hegel. En cierto sentido, toda la filosofía aconteció en esos cincuenta años: el vasto edificio anterior fue una mera preparación para el surgimiento de la noción de lo trascendental, y en la evolución posthegeliana, la filosofía regresa a su disfraz habitual, es decir, al vulgar empirismo decimonónico. Para Heidegger, Hölderlin es la excepción respecto a la moderna subjetividad: aunque formó parte del movimiento idealista alemán y fue coautor (junto a Schelling y Hegel) del más antiguo programa sistemático del idealismo alemán (desde 1796 a 1797), en su poesía articuló una distancia en relación con la subjetividad idealista y conquistó una visión no metafísica de la esencia de la historia y la alienación de nuestra existencia. Para nosotros, por el contrario, *los cuatro* grandes idealistas alemanes —Kant, Fichte, Schelling y Hegel— articularon esta distancia, esto es, se esforzaron por romper el horizonte de la subjetividad absoluta sin regresar al realismo pretrascendental.

¿Y dónde entra aquí el materialismo, dialéctico o no? Nuestra apuesta es que la noción de lo no orientable nos permite responder a la pregunta: ¿qué es el materialismo? Deberíamos liberarnos de cualquier vínculo entre el materialismo y toda noción de materia en un sentido substancial, como diminutos fragmentos de elementos sólidos flotando en el aire: hoy necesitamos un materialismo sin materia, un materialismo puramente formal de ondas, quanta u otros elementos, que se desplacen en un espacio desmaterializado. Recordemos la secuencia inicial de los créditos de Batman (1989), de Tim Burton: la cámara sobrevuela formas metálicas curvadas cuya herrumbrosa materialidad se manifiesta de forma casi palpable; a continuación, la cámara se aleja gradualmente y descubrimos que estas formas curvadas son fragmentos de las letras del título del filme, «BATMAN». He aquí uno de los procedimientos paradigmáticos del hiperrealismo posmoderno: hacernos ver (o más bien «sentir») la imperfección material en bruto de lo que normalmente percibimos como un mero conjunto de modulaciones formales (en este caso, letras). Otro ejemplo (esta vez imaginado): en una película producida por Universal, los títulos empiezan con el globo terráqueo y las letras «UNIVERSAL» circundándolo: la versión posmoderna hiperrealista se acercaría progresivamente a una de las letras, de modo que, en lugar de considerarla un elemento formal, la observaríamos en su materialidad, con grietas y otras trazas de imperfección física, como en la clásica escena de Blue Velvet (Terciopelo azul, 1986), de David Lynch, en la que la cámara desciende hacia un hermoso césped verde y penetra en él

mediante un primer plano extremo, y de pronto afrontamos la repugnante vida de insectos y gusanos reptantes que pululan bajo la superficie idílica... ¿Es esto el materialismo? No: semejante reivindicación de la impenetrable densidad de la materia como el espacio de una vitalidad obscena siempre desemboca en una suerte de tenebroso espiritualismo que «impregna» esa materia. Para llegar al verdadero materialismo hay que realizar el movimiento opuesto. En *The 13th Floor (Nivel 13*, 1999), de Josef Rusnak, Hall, el protagonista del filme, conduce hasta un lugar deshabitado en el desierto de California y allí descubre un punto más allá del cual el mundo se transforma en una especie de rejilla cuadriculada: prueba de que nuestra realidad es una simulación que no está perfectamente actualizada en todo su territorio, de modo que podemos toparnos con partes en las que los huesos digitales desnudos de su estructura se tornan visibles, como en una pintura sin acabar. El verdadero materialismo siempre implica esta «desaparición» de la materia en una red de relaciones formales.

¿Y por qué llamarlo materialismo? Porque (y aquí entra la noción de *lo no orientable*) este movimiento de inmaterialidad «abstracta» debería concebirse como totalmente contingente, aleatorio, inorgánico, sin propósito, y en este sentido no espiritual. Ni siquiera deberíamos temer hablar del «materialismo de las ideas (platónicas)», en la medida en que deambulan sin propósito y configuran combinaciones impredecibles: las ideas son estúpidas, una mente encarnada en un ser viviente «material» necesita combinarlas con una intencionalidad. El materialismo debería ser despojado de todo sentido de evolución, desarrollo orgánico, orientación progresiva; el peor idealismo es aquel que aparece enmascarado como materialismo evolutivo, una visión de la realidad como un todo orgánico que evoluciona gradualmente hacia formas cada vez más complejas.

A la nueva generación de optimistas evolutivos (Sam Harris, Steven Pinker) le gusta enumerar estadísticas: nunca, como en las últimas décadas, hubo tan poca gente implicada en conflictos armados; por primera vez en la historia humana, la obesidad es un problema mayor que el hambre; la esperanza media de vida ha crecido mucho en las últimas décadas; la pobreza se reduce incluso en los países más pobres de África; etcétera. Son (en su mayor parte) ciertas, pero es fácil detectar los problemas inherentes a este procedimiento. Si comparamos el estatus de los judíos en Europa occidental y en Estados Unidos en el último siglo, el progreso es evidente: en la actualidad tienen su propio Estado, el antisemitismo es ilegal..., pero en medio tuvo lugar el Holocausto. El paralelismo con los años anteriores a la Primera

Guerra Mundial también puede ser de alguna utilidad: ¿no podemos decir lo mismo de esos años? Más de medio siglo de paz (en gran medida) en Europa, un crecimiento explosivo de la productividad y la educación, la democracia en un número cada vez mayor de países, la sensación general de que el mundo avanzaba en la dirección correcta... y luego la brutal lección de los millones de muertos de la Primera Guerra Mundial. ¿Acaso en la actualidad no estamos en una situación paralela, tras medio siglo de (relativa) paz y una creciente prosperidad? Aquí entra en juego un verdadero análisis dialéctico: nos ayuda a detectar las inminentes tensiones subterráneas que explotarán e interrumpirán la continuidad del progreso.

Lo no orientable pertenece al ámbito de las superficies, lo que también significa que el materialismo dialéctico es una teoría de las superficies (curvadas, trenzadas); para esta teoría, la profundidad es efecto de una superficie enroscada, intrincada. El presente libro, una elaboración de las estructuras básicas de las superficies no orientables, consta de cuatro partes. Cada una de ellas empieza con un teorema que articula una tesis filosófica básica; a continuación, esta tesis se especifica en un corolario que revela sus consecuencias; por último, la parte concluye con una serie de escolios, comentarios explicativos que aplican la tesis básica a una cuestión singular (y a veces contingente).

El «Teorema I» esboza el destino de la ontología en nuestra época. Con el nuevo milenio, toda una serie de nuevas ontologías emergieron en la escena pública de la filosofía como parte del giro antideconstruccionista. Todas ellas de alejarse de la interminable exploración expresan la necesidad autorreflexiva de la deconstrucción para llegar a una visión más positiva de la realidad: las ontologías deleuzianas de multitudes y ensamblajes, la lógica de Badiou sobre los mundos que emergen de la multiplicidad del ser, las ontologías del «nuevo materialismo», que abogan por un universo plural y cuasianimista... El presente libro rechaza esta nueva tentación ontológica. Es fácil sucumbir a los encantos de un nuevo edificio ontológico adornado de opulentas multitudes; sin embargo, junto con Alenka Zupančič v otros, persisto en el fracaso de toda ontología, un fracaso que refleja el carácter fallido de la propia realidad. Este carácter fallido puede discernirse en la irreductible brecha de paralaje entre la dimensión óntica y la trascendental: la noción de la realidad como un ser total y la noción de un horizonte trascendental que siempre media en nuestro acceso a la realidad. ¿Podemos quedarnos más acá de esta brecha, en una dimensión más primordial?

El «Teorema II» es el momento clave del libro; en cierto sentido, todo se decide en él, pues aporta la respuesta al punto muerto en el que culmina el «Teorema I»: sí, podemos quedarnos más acá de la brecha de paralaje intensificándola, transponiéndola a la cosa en sí misma, y el terreno en el que esta duplicación tiene lugar para nosotros, los seres humanos, es el de la sexualidad; la sexualidad como nuestro contacto privilegiado con el absoluto. Siguiendo a Lacan, la sexualidad se entiende aquí como una fuerza de negatividad que perturba todo edificio ontológico, y la diferencia sexual se entiende como una diferencia «pura» que implica un espacio intrincado que elude toda forma binaria. Esta noción de la diferencia sexual es elaborada a través de una lectura atenta de las antinomias de la razón pura según Kant y la inherente distinción entre lo sublime matemático y dinámico. Al reivindicar el carácter irreductiblemente antinómico de la razón («eutanasia de la razón»), Kant (sin saberlo) sexualiza la razón pura, la contamina con la diferencia sexual.

El «Teorema III», la parte más extensa del libro, articula los contornos de este espacio intrincado en sus tres formas principales: la cinta de Moebius, el *cross-cap* y la botella de Klein, una tríada que refleja la tríada de Hegel: ser, esencia, noción<sup>[5]</sup>. La cinta de Moebius provee el pasaje continuo de un concepto hacia su opuesto (el ser se convierte en la nada, la cantidad en cualidad, etcétera). El *cross-cap* introduce un corte en esta continuidad, y este corte permite que la relación entre los dos opuestos adopte la forma de la reflexión: con el *cross-cap*, la diferencia pura entra en escena, la diferencia entre esencia y apariencia, una cosa y sus propiedades, la causa y sus efectos, etcétera. Con la botella de Klein, aparece la subjetividad: en ella, el círculo de la reflexividad alcanza el absoluto, la causa pasa a ser un efecto de sus efectos, etcétera (por esa razón la botella de Klein no se puede representar en el espacio tridimensional)<sup>[6]</sup>.

El «Teorema IV» recapitula el motivo filosófico básico del libro, la persistencia de la abstracción (de la negatividad radical que no puede ser «sublimada» en un momento subordinado de una totalidad concreta) en sus tres figuras: el exceso de locura como fundamento permanente de la razón humana; el exceso de pasión sexual mortal, que plantea una amenaza para cualquier relación estable; el exceso de guerra, que forja la ética de la vida comunitaria. Esta negatividad es lo que la teoría del ensamblaje (o cualquier otra forma de ontología realista) no puede asumir plenamente, y también es lo que introduce en un ensamblaje la irreductible dimensión de la subjetividad.

Estos cuatro teoremas forman una clara tríada (la broma es pretendida): representan los cuatro pasos de la confrontación sistemática con la pregunta ontológica básica. Los pasos preparatorios ofrecen una descripción de la grieta en el orden positivo del ser, y del modo en que esta grieta es completada por la dimensión trascendental. El primer paso aborda el movimiento circular de intensificar la grieta como nuestro único contacto con el absoluto, y explica, en referencia a las antinomias kantianas de la razón pura, por qué para nosotros, los seres humanos, la forma primordial de este contacto es la experiencia sexual como experiencia de fracaso. El segundo paso esboza la estructura topológica de esta intrincada duplicación de la grieta tal como aparece en tres figuras progresivas de superficies no orientables. Por último, el tercer paso aborda la noción de *sujeto inhumano* que se ajusta al ensamblaje impersonal de cosas y procesos.

Cada uno de los teoremas va seguido de un corolario que elabora sus consecuencias o implicaciones específicas. El «Corolario 1» aborda la autorreflexividad en cuanto estructura intrincada de la subjetividad, en relación con la cuestión de la intuición intelectual en el idealismo alemán. Intenta formular la especificidad del pensamiento de Hegel en contraste con el idealismo trascendental de Kant, así como en contraste con la reivindicación de la intuición intelectual como identidad inmediata de sujeto y objeto, que encontramos en Fichte y Schelling. El «Corolario 2» se centra en la estructura intrincada del tiempo sexualizado, un tiempo en el que podemos volver una y otra vez al punto de partida. Tras identificar esta temporalidad circular en el tipo de subjetividad implicada en el universo de los videojuegos, pretende discernir sus versiones más complejas en algunas películas recientes, desde Arrival (La llegada)<sup>[\*]</sup> a The Discovery<sup>[\*\*]</sup>. El «Corolario 3» elabora la estructura no orientable de la física cuántica; se centra en la diferencia que separa para siempre nuestra realidad de lo real virtual de las ondas cuánticas, la diferencia que socava cualquier edificio ontológico. Se presenta una visión general (anti)ontológica de la realidad derivada del modelo de la botella de Klein: una sucesión de objetos paradójicos que materializan una falta: «menos que nada» (cuya primera formulación es den, el nombre que Demócrito dio al átomo)<sup>[7]</sup>, «más de uno» (pero aún no dos), y el exceso de toda pareja, toda forma de dos, que da cuerpo a la relación imposible entre los dos. El «Corolario 4» ofrece una reflexión teológico-política sobre las implicaciones éticas del materialismo dialéctico, centrándose en el conocido lema antiidealista: «*Hic Rhodus*, *hic saltus*»<sup>[\*\*\*]</sup> (utilizado, entre otros, por Hegel, y más tarde por Marx): el verdadero lema dialéctico-materialista debería ser *ibi*  Rhodus, ibi saltus: actúa de tal modo que tu actividad no dependa de una figura del «gran otro» como garantía ontológica. Incluso la orientación más «materialista» a menudo se basa en un gran otro que supuestamente registra y legitima nuestros actos; ¿qué aspecto tendrá una actividad que renuncia a contar con él? La respuesta se despliega a través del análisis de cuatro obras de arte: el drama *Children's Hour (La calumnia*, 1934), de Lillian Hellman; el thriller danés *Flaskepost fra P (Redención [Los casos del departamento Q]*, 2016); el drama musical de Wagner *Parsifal*; y otro thriller, Wind River (2017), de Taylor Sheridan.

Cada teorema y su corolario subsiguiente van acompañados de una serie de escolios, breves intervenciones que detallan algunas de sus singulares implicaciones. El «Escolio 1.1» articula la diferencia entre las nociones de lo trascendental en Kant y Husserl, así como la diferencia entre la *epoché* fenomenológica de Husserl y la suspensión de la creencia en la realidad material substancial propia del budismo. El «Escolio 1.2» revela la naturaleza paraláctica del edificio filosófico de Hegel, claramente discernible en el hecho de que Hegel solo escribió dos libros, *Fenomenología del espíritu* y *Ciencia de la lógica*, que no pueden reducirse a un común denominador. El «Escolio 1.3» explica, a propósito de la cuestión de las *fake news*, hasta qué punto el planteamiento trascendental no conduce en modo alguno a la «muerte de la verdad», al relativismo de las múltiples verdades: a un nivel diferente al de los hechos empíricos, hay una verdad arraigada en una totalidad histórica concreta.

Tras retomar la crítica de Hegel a la noción del esquematismo trascendental de Kant, el «Escolio 2.1» describe cómo el deseo sexual solo puede funcionar esquematizado, es decir, que solo es operativo a través del marco de la fantasía. El «Escolio 2.2» muestra las inversiones al estilo de la cinta de Moebius que recaen sobre la noción de contrato sexual en la ideología y práctica del #MeToo. El «Escolio 2.3» elabora las veleidades de la noción de repetición en el pensamiento de Hegel. El «Escolio 2.4» aborda siete pecados capitales, y se centra en el vínculo entre la *acedía* y las formas contemporáneas de depresión.

El «Escolio 3.1» ilustra la inversión que caracteriza a la cinta de Moebius con una serie de ejemplos del ámbito ético, desde la idea de balas biodegradables hasta los dilemas planteados por el asesinato de Reinhard Heydrich en Praga en 1942. El «Escolio 3.2» recurre a *The Dark Tower (La Torre Oscura)*, de Stephen King, para explicar el redoblamiento de la cinta de Moebius en el *cross-cap* y la subsiguiente noción de sutura. Polemizando con

la idea de hegemonía de Ernesto Laclau, el «Escolio 3.3» elabora la diferencia entre la hegemonía a través de un significante maestro que sutura un campo ideológico y la noción de la *parte sin parte* que sostiene la grieta en un edificio social. El «Escolio 3.4» confronta mi noción del mundo como interior de la botella de Klein con la noción del mundo de Badiou como situación fenoménica específica del ser. En un movimiento voluntariamente arriesgado, el «Escolio 3.5» ofrece los rudimentos de un «platonismo cuántico».

El «Escolio 4.1» se centra en la lectura que Jean-Claude Milner realiza de la pareja lacaniana de lenguaje y *lalangue*, poniendo un especial acento en la asimetría entre ambos términos; reivindica la primacía del lenguaje sobre *lalangue*. El «Escolio 4.2» describe un acto que difiere del acontecimiento de Badiou: la «demente» decisión de Serguéi Prokófiev de volver a la Unión Soviética en 1936, el año álgido de las purgas estalinistas. A propósito de dos obras de Samuel Beckett, *Malone meurt (Malone muere)* y *Catastrophe (Catástrofe)*, el «Escolio 4.3» elabora la noción de abstracción como acto ético que permite al sujeto sustraerse a sí mismo de la ciénaga oportunista de las «circunstancias concretas».

Un lector atento advertirá que la estructura de las cuatro partes del libro refleja, e incluso reproduce, la matriz ontológica básica promocionada por el propio libro: un teorema representa el género universal, un axioma universal; su corolario representa su especie (siguiendo la afirmación de Hegel según la cual en última instancia cada género solo tiene una especie); esta especie única exhibe su antagonismo respecto a su género, hay un desequilibrio entre el género y su especie, porque no hay una segunda especie que complemente a la primera a fin de que ambas formen un todo equilibrado. Esta falta de la segunda especie es compensada por la multiplicidad de escolios contingentes.

Dos observaciones finales. Primera, muchos pasajes de este libro han sido parafraseados de mi obra anterior, por la obvia razón de que el presente volumen es un intento de proporcionar el marco ontológico básico de todo mi trabajo: lo más cerca que nunca estaré de presentar un sistema filosófico, una respuesta a las «grandes» preguntas sobre la realidad, la libertad, etcétera.

Y por último, pero no menos importante, soy muy consciente de que a muchos lectores este libro les parecerá estancado a medio camino: aunque intenta salir del círculo vicioso trascendental, su resultado es, a la postre, negativo, es decir, no logra plantear una nueva visión realista positiva del universo; todo lo que ofrece es una suerte de espacio vacío entre los dos

(espacio trascendental y realidad), un gesto frustrado en su propia consumación (por cierto, mis escritos más directamente políticos suelen recibir un reproche análogo, nunca ofrezco el esquema del acto de emancipación centrándome en una idea positiva: multitud, nuevo poder de base, etcétera). Ante este tipo de reproches, me declaro culpable; con una salvedad, evidentemente: esta identidad frustrada *es* mi visión de lo real, *es* la condición básica de nuestras vidas. Atrapados en el horizonte de las expectativas metafísicas, mis críticos no advierten que lo que (mal)interpretan como una zona de paso intermedia ya *es* el resultado final que están buscando; o, por utilizar el término matemático empleado en este libro, reducen la superficie no orientable al horizonte del progreso «orientable».

Sin embargo, el verdadero enemigo de este libro no son las nuevas visiones realistas, sino lo que estamos tentados a denominar el buen arte del «no pensamiento», un arte que invade progresivamente nuestro espacio público: sabiduría en lugar de pensamiento propiamente dicho, sabiduría disfrazada de titulares que pretenden fascinarnos con su falsa «profundidad». Ya no funcionan como proposiciones articuladas, sino como imágenes que aportan una satisfacción espiritual instantánea; Duane Rousselle ha diseccionado los elementos de esta deprimente realidad:

- 1. El *word art* es popular y parece ser el nuevo *kitsch*. Lo he comprobado y está aumentando su volumen de ventas en tiendas de alta y baja gama (Walmart). El *word art* siempre aparece como un fragmento de sabiduría: «Disfruta de lo que tienes», «A veces, la familia es todo lo que necesitas en la vida», y así sucesivamente.
- 2. Los restaurantes McDonald's decoran sus paredes con estos aforismos de sabiduría. Una de las cadenas más frecuentadas de Toronto tiene en su segunda planta toda una pared dedicada a «A veces en la vida», y así sucesivamente.
- 3. En Estados Unidos es popular conservar grandes recopilaciones de citas en los muros de las redes sociales (Facebook, Instagram, etcétera). Lo más interesante es que Facebook ha participado activamente en ello en los últimos años, de modo que un usuario puede escribir algo utilizando inscripciones simbólicas que automáticamente se convierten en una imagen rectangular. Esta transformación de lo simbólico en imagen es el aspecto fundamental de esta ideología.
- 4. En las franquicias populares de venta de libros se dedican estantes completos a la «poesía». En el interior de estos libros encontramos sabiduría o «lecciones de vida». Una de estas populares autoras es Rupi Kaur. Cada página es una lección de vida y al fondo hay una

imagen que transmite el mensaje. Estos libros son extraordinariamente populares y están en las listas de *bestsellers*.

Podría seguir; estos no son más que algunos ejemplos, creo, del triunfo de la imagen sobre la brecha simbólica<sup>[8]</sup>.

Ahí reside la función ideológica de la sabiduría del *word art*: pese a presentarse a sí mismo como un refugio seguro, una retirada de la locura de la hiperactividad capitalista, en realidad nos convierte en los mejores participantes en el juego: se nos enseña a mantener la paz interior del no pensamiento. La tarea de pensar no consiste tan solo en colmar esta brecha simbólica, sino en mantenerla abierta y operativa en toda su fuerza perturbadora, independientemente de los riesgos de esta operación.

# El paralaje de la ontología

No solo nuestra experiencia de la realidad, sino la propia realidad, están atravesadas por la brecha del paralaje: la coexistencia de dos dimensiones, realista y trascendental, que no pueden unirse en el mismo edificio ontológico global.

El chaleco (Kamizelka), breve relato escrito en 1882 por Bolesław Prus, transcurre en la época del autor en uno de los viejos apartamentos de Varsovia. Los acontecimientos suceden en el espacio limitado de la vivienda del protagonista, y es como si el narrador estuviera sentado en un cine e informara de todo lo que ve en una pantalla que podría ser una ventana en el muro del apartamento; en otras palabras, es *La ventana indiscreta* con un giro. La pareja que vive en el apartamento observado por el narrador es joven y pobre, lleva una esforzada vida de trabajo duro y el marido se muere lentamente de tuberculosis. El chaleco, comprado por el narrador por medio rublo a un tendero judío (a quien la esposa se lo vendió tras la muerte del marido), es viejo y está desteñido, tiene manchas y carece de botones. Lo vistió el marido, y como había perdido peso, había acortado una de las bandas del chaleco para no preocupar a su mujer; y ella acortó la otra para darle esperanza; por lo tanto, se habían engañado el uno al otro por una buena causa<sup>[1]</sup>. Podemos suponer que el amor de la pareja era tan profundo que no fue necesario el explícito reconocimiento mutuo del doble engaño: saberlo en silencio y no decir nada era parte del juego. Este conocimiento silencioso podría considerarse un ejemplo de lo que Hegel llamaba conocimiento absoluto, su versión de nuestro contacto con el absoluto.

#### MODALIDADES DE LO ABSOLUTO

Aquí planteamos la tradicional pregunta teológico-filosófica, con toda la ingenuidad que implica: ¿existe, para nosotros, los seres humanos, atrapados e integrados en una realidad histórica contingente, un posible contacto con el absoluto (independientemente de lo que queramos decir con esta palabra; con ella, solemos aludir a un punto de algún modo exento del flujo permanente de la realidad)? Hay muchas respuestas tradicionales a esta pregunta; la primera respuesta clásica se formuló en las Upanishads, como unidad del Brahman, la suprema y única realidad última, y el *atman*, el alma en el interior de cada ser humano. Cuando nuestra alma se purifica de todo contenido accidental y no espiritual, experimenta su identidad con el fundamento absoluto de toda realidad, y esta experiencia suele describirse en términos de identidad espiritual extática. El «amor intelectual a dios» de Spinoza aspira a algo similar, a pesar de todas las diferencias entre su universo y el del antiguo pensamiento pagano.

En el extremo opuesto de esta noción del absoluto como realidad substancial última está el absoluto como pura apariencia. En uno de los relatos de Agatha Christie, Hércules Poirot descubre que una horrible enfermera es la misma persona que una belleza que conoció en un viaje transatlántico: se puso una peluca y eclipsó su belleza natural. Hastings, compañero de Poirot semejante a Watson, observa tristemente cómo, si una mujer hermosa puede transformarse en fea, lo mismo puede hacerse en la dirección opuesta; ¿qué queda entonces del apasionamiento del hombre salvo la decepción? ¿Acaso el conocimiento de esta inestabilidad de la mujer amada no anuncia el fin del amor? Poirot responde: «No, amigo mío, anuncia el inicio de la sabiduría». Este escepticismo, la conciencia de la naturaleza decepcionante de la belleza femenina, no acierta en lo esencial, en que la belleza femenina es, con todo, absoluta, un absoluto que se manifiesta; no importa lo frágil y engañosa que esta belleza resulte en el nivel de la realidad substancial, lo que acontece en o a través del momento de belleza es el absoluto: hay más verdad en la apariencia que en lo que se esconde detrás. En ello reside la profunda intuición de Platón: las ideas no son la realidad oculta tras las apariencias (Platón era muy consciente de que esta realidad oculta es la de la materia corrompida y permanentemente corruptora); las ideas no son más que la propia forma de la apariencia, esta forma en cuanto tal o, tal como Lacan expresa sucintamente este aspecto de Platón: lo suprasensible es la apariencia en cuanto apariencia. Por esta razón, ni Platón ni el cristianismo son formas de la sabiduría: ambos son la antisabiduría encarnada. Entonces, ¿qué es el absoluto? Algo que se manifiesta ante nosotros en experiencias

fugaces, esto es, a través de la sonrisa amable de una mujer hermosa, o incluso en la sonrisa cálida y atenta de una persona que de otro modo parecería fea y ruda; en esos momentos milagrosos pero *extremadamente frágiles* otra dimensión atraviesa nuestra realidad. Como tal, el absoluto es fácilmente corruptible, se nos escapa fácilmente de las manos, y hemos de tratarlo con tanto cuidado como si de una mariposa se tratara.

En términos que pueden parecer similares a estas dos versiones del absoluto, pero que son profundamente diferentes, el idealismo alemán propone la noción de intuición intelectual, en la que sujeto y objeto, actividad y pasividad, coinciden. La diferencia reside en el hecho de que el idealismo alemán se apoya en otra figura del absoluto, la que surge con la reflexión trascendental: ya no el absoluto en sí mismo, sino el absoluto de la insuperable autorrelación de la totalidad de sentido. Tomemos dos ejemplos para iluminar esta oscura cuestión. Para un marxista materialista histórico consecuente, la totalidad social de la práctica es el horizonte último de nuestra comprensión que sobredetermina el sentido de todo fenómeno, no importa lo «natural» que sea: incluso cuando la física cuántica investiga la acción de partículas y ondas en el origen de nuestro universo, esta actividad científica emerge como parte de la totalidad social que sobredetermina su sentido; esta totalidad es el «absoluto concreto» de la situación. Mencionemos el antisemitismo una vez más: el antisemitismo no es falso porque presente a los judíos reales bajo una luz equivocada; en este nivel, siempre podemos aducir que es parcialmente verdadero (muchos judíos eran banqueros ricos e influyentes periodistas y abogados, etcétera). El antisemitismo «absolutamente» falso porque aun cuando algunos detalles de su relato sean verdaderos, su mentira reside en su función en la totalidad social en la que opera: contribuye a ofuscar el antagonismo de esta totalidad con la proyección de su causa en un intruso/enemigo externo. Por lo tanto, volviendo a nuestro primer ejemplo, aunque un materialista histórico también es un materialista en el sentido ordinario de aceptar que nosotros, los seres humanos, no somos más que una especie en un diminuto e insignificante planeta en el vasto universo, y que aparecemos en nuestra Tierra como resultado de un proceso evolutivo largo y contingente, el materialista histórico rechaza la posibilidad misma de observarnos «objetivamente», «tal como somos», desde alguna perspectiva exterior a nuestra totalidad social: todas estas perspectivas son «abstractas» en el sentido de que abstraen de la totalidad (social) concreta que proporciona su sentido... Es, sin embargo, evidente que este absoluto trascendental no puede «cuadrar el círculo» plenamente: tiene que ignorar (o

denunciar como «ingenuo») todo intento de vincular ambas perspectivas, la óntica (la visión de la realidad de la naturaleza de la que formamos parte) y la trascendental (la totalidad social como horizonte último de sentido). Nuestro objetivo es ir más allá (o más bien más acá) de lo trascendental y aproximarnos a la «ruptura» en (aquello que aún no es) naturaleza y que permite producir lo trascendental.

Sin embargo, aquí deberíamos proceder con suma cautela: esta «ruptura» no debería identificarse apresuradamente con la versión materialista del absoluto en Sade o Bataille: la del estallido extático de negatividad destructiva. Como la realidad es un flujo constante de generación y corrupción de formas particulares, el único contacto con el absoluto es identificarse extáticamente con la propia fuerza destructiva. Un caso homólogo puede establecerse para la sexualidad. Lejos de ofrecer el fundamento natural de las vidas humanas, la sexualidad es el ámbito en el que los seres humanos se separan de la naturaleza: la idea de perversión sexual o de una pasión sexual mortal es completamente ajena al universo animal. Esta pasión infinita, ni naturaleza ni cultura, es nuestro contacto con el absoluto, y como es imposible (autodestructivo) habitarlo, huimos a la simbolización historizada.

Aunque esta última versión puede sonar hegeliano-lacaniana, deberíamos optar por un camino del todo diferente: no el sendero de alguna experiencia radical o extrema de la que necesariamente hemos caído, sino la caída en sí misma. Aunque nuestro punto de partida es, como es habitual, la brecha que separa a nuestra mente finita del absoluto, la solución, la salida, no es superar de algún modo esa brecha, regresar al absoluto, sino transponer la brecha en el propio absoluto, o, como señala Hegel en un pasaje clave del prólogo de Fenomenología del espíritu, donde ofrece la explicación más concisa de lo que significa concebir la substancia también como sujeto: La disparidad que existe en la conciencia entre el «vo» y la substancia que es su objeto es la distinción entre ambos, lo negativo en general. Esto puede considerarse un defecto de ambos, aunque se trata de su alma, o lo que los mueve. Por esta razón algunos de los antiguos consideraron el vacío como el principio del movimiento, porque consideraron con razón el principio del movimiento como lo *negativo*, aunque no comprendieron que lo negativo es el yo. Ahora, aunque esta negatividad aparece en primer lugar como una disparidad entre el «yo» y su objeto, es también la disparidad de la substancia con respecto a sí misma. Así pues, lo que parece suceder en su exterior como una actividad dirigida contra él es, en realidad, su propia acción, y la substancia demuestra ser esencialmente sujeto<sup>[2]</sup>.

La inversión final es crucial: la disparidad entre sujeto y substancia es simultáneamente la disparidad de la substancia consigo misma o, expresado en palabras de Lacan, la disparidad significa que la ausencia de sujeto es simultáneamente la ausencia del otro; la subjetividad emerge cuando la substancia no puede alcanzar la plena identidad consigo misma, cuando la substancia queda «inmovilizada» en sí misma, atravesada por un antagonismo ignorancia imposibilidad inmanente. En otras palabras, la epistemológica del sujeto, su fracaso a la hora de aprehender plenamente el contenido substancial indica simultáneamente opuesto, limitación/falla/carencia del propio contenido substancial. La identidad de pensamiento y ser en primer lugar reivindicada por Parménides («pues pensamiento y ser son lo mismo») es también la tesis básica del idealismo de Hegel: para Hegel, las determinaciones del pensamiento (*Denkbestimmungen*) son simultáneamente determinaciones del ser, no hay distancia que separe la incognoscible «cosa en sí» de nuestro conocimiento. Pero Hegel añade un giro: las limitaciones (antinomias, fracasos) del pensamiento también son, simultáneamente, limitaciones del propio ser.

En ello también reside la dimensión clave de la revolución teológica del cristianismo: la alienación del hombre respecto a dios ha de ser proyectada/transferida al propio dios, como alienación de dios respecto a sí mismo (en ello radica el contenido especulativo de la noción de la kenosis divina), esta es la versión cristiana de la intuición de Hegel respecto a cómo la disparidad de sujeto y substancia implica la disparidad de la substancia respecto a sí misma. Esta es la razón por la que la unidad de hombre y dios de representada en el cristianismo una forma que fundamentalmente del camino de las religiones paganas, en las que el hombre ha de esforzarse por superar su alejamiento de dios mediante el afán de purificar su ser de la inmundicia material y elevarse a sí mismo para reintegrarse con dios. En el cristianismo, por el contrario, dios se deja caer a sí mismo, se convierte en un ser humano finito y mortal abandonado por dios (en la figura de Cristo y su lamento en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), y el hombre solo puede alcanzar la unidad con dios identificándose con este dios, un dios abandonado por sí mismo. Ahí reside la experiencia básica del cristianismo: un creyente cristiano no vuelve a unirse

directamente con dios, sino solo a través de la mediación de Cristo; cuando Cristo experimenta el abandono de dios padre, un creyente identifica su propia alienación respecto a dios con la alienación de dios (Cristo) respecto a sí mismo, de modo que el propio abismo que lo separa de dios es lo que lo une a dios.

Este aspecto único del cristianismo también arroja una nueva luz en la relación entre cristianismo y marxismo. Normalmente, el «marxismo cristiano» representa una mezcla espiritualizada en la que el proyecto revolucionario marxista se concibe como una realidad comparable a la redención cristiana. En contraste con esta tendencia (discernible en la teología de la liberación), deberíamos insistir en que el marxismo sin cristianismo sigue siendo excesivamente idealista, tan solo otro proyecto de liberación humana. La paradoja estriba en que solo el vínculo con el cristianismo (con el motivo central de la falta en el propio otro) hace que el marxismo sea verdaderamente materialista.

En Hegel encontramos una y otra vez variaciones de este motivo, como cuando afirma que los secretos de los antiguos egipcios también eran secretos para los propios egipcios, lo que implica que para resolverlos no hay que revelar un profundo conocimiento, sino cambiar la ubicación del misterio, redoblarlo. Aquí no hay un nuevo contenido positivo, tan solo una transposición puramente topológica del abismo que me separa de la cosa hacia la cosa misma. Esta duplicación de la brecha, este momento único en el que advierto hasta qué punto la brecha que me separa de la cosa me incluye en ella, es el momento exclusivo de mi contacto con el absoluto. Ahora podemos ofrecer una determinación más precisa del conocimiento absoluto: representa esta ignorancia redoblada, el giro violento a través del cual advertimos que nuestra ignorancia es simultáneamente la ignorancia en el corazón del otro (como veremos en el capítulo 3, en la figura de la botella de Klein, este redoblamiento se localiza en el «morro» a través del cual la botella se pliega reflexivamente sobre sí misma). Si ignoramos este aspecto crucial, no lograremos comprender mi insistencia en la brecha primordial, etcétera. A propósito de mis palabras, Robert Pippin escribió que las «brechas en nuestro conocimiento en Kant son "ontologizadas" por la lectura que Žižek hace de Hegel: son brechas del ser»: Es algo que siempre me ha desconcertado. Si la «escisión» acaba por significar que hemos de afrontar el hecho de que el ser incluye sujetos y objetos, que el mundo es así, que de algún modo ha llegado a esta dualidad, aún seguimos enfrentándonos a los mismos problemas. (¿Cómo los sujetos pueden conocer a los objetos? ¿Cómo los sujetos pueden mover los objetos, incluyendo el cuerpo del propio sujeto? ¿Cómo los objetos pueden ser conscientes? Si se trata de problemas ilusorios erróneamente formulados, como sospecho que cree Hegel, el acontecimiento de la escisión no nos ayuda a entender cómo). Si se supone que la «escisión» ha de *explicar* algo, ¿qué justifica el desgarro y hasta qué punto el acontecimiento de la escisión nos ayuda a comprender esta «inmanencia», pero no la «reductibilidad»? (¿No es acaso el mismo problema, pero replanteado?). Y ¿en qué sentido todo ello contribuirá a elucidar estas cuestiones? Con estas simples palabras: *nada* lo justifica; el acontecimiento de la escisión es una pura contingencia (otra cantinela habitual: todo surge del vacío); esto ciertamente pone fin a la conversación, pero no parece filosóficamente útil<sup>[3]</sup>.

Pippin se apresura un poco: mi tesis no afirma que de algún modo el ser «se escinda» en sujeto(s) y objeto(s), sino algo mucho más preciso. La cuestión es: si la realidad «objetiva» es en cierto sentido «todo cuanto existe», el cosmos, ¿cómo debería estructurarse para que la subjetividad haya podido emerger en él y a partir de él? (O, en términos más filosóficos, ¿cómo podemos reconciliar la visión óntica de la realidad con la dimensión trascendental? De algún modo, la dimensión trascendental tuvo que haber «explotado» en una realidad preexistente a ella; ¿cómo pudo haber sucedido algo así? ¿Cómo pensar en ello sin retrotraernos al ingenuo realismo precrítico?). Evito aquí un simple planteamiento revolucionario, así como cualquier tipo de identidad primordial del absoluto que a continuación «se escinde» en objeto y sujeto. La división del paralaje es aquí radical: por un lado, todo lo que experimentamos como realidad está trascendentalmente constituido; por otro, la subjetividad trascendental tuvo que emerger de algún modo del proceso óntico de la realidad. Términos como retroceso absoluto o brecha han de situarse en este nivel paratrascendental para describir la estructura preóntica y preontológica de (lo que llega a ser por medio de su constitución trascendental) la realidad objetiva. Mi hipótesis es que en este nivel suceden (han de suceder) cosas extrañas, que incluyen lo que llamo, con referencia a la física cuántica, «menos que nada», por lo que estamos lejos de la simplicidad tautológica de la «escisión», como supone Pippin. Es significativo que este autor recurra reiteradamente al verbo escindir, que aparece en el célebre fragmento de sistema, pero que yo he evitado porque implica cierto tipo de unidad primordial que se «escinde», se divide a sí misma. Para mí, no hay una unidad anterior a la escisión (no solo empíricamente, sino también en la temporalidad lógica): la unidad perdida en la escisión emergió retroactivamente en la propia escisión; en otras palabras, como señala Beckett, una cosa se divide a sí misma y llega a ser una. Así es como habría que entender la expresión hegeliana *retroceso absoluto*: no es que una entidad substancial «retroceda» respecto a sí misma, se divida a sí misma; esta entidad emerge gracias al retroceso, como un efecto retroactivo de esa división. Así pues, el problema no es «¿cómo/por qué el uno se divide en dos?», el problema es de dónde viene ese uno.

Aquí es donde incluso a Beckett se le escapa lo esencial en su conocida frase: «Toda palabra no es más que una innecesaria mancha en el silencio y la nada». Lo que Beckett no entiende es que cuando una mancha aparece como innecesaria, superflua, sigue siendo inevitable: crea retroactivamente el silencio que mancilla/perturba. El cerrado círculo autorreferencial del retroceso absoluto, en el que la causa es un efecto retroactivo de sus efectos, es una forma de materialización de la célebre broma del impulso en la historia del barón de Münchhausen, que se arrancó a sí mismo y al caballo que montaba de un pantano en el que se estaban hundiendo tirando de su propio cabello. En la realidad natural, esta forma de impulso es, evidentemente, imposible, una paradoja absurda que solo cuenta como broma; sin embargo, no solo puede acontecer en el ámbito del espíritu, es EL aspecto que define el espíritu. Por supuesto, la base material de este bucle de autoafirmación sigue siendo: «No hay espíritu sin materia», si destruimos el cuerpo, el espíritu se desvanece. No obstante, la autoafirmación del espíritu no es una mera «ilusión del usuario»; posee una realidad propia, con efectos reales. Por eso equivocó doblemente en su despectiva referencia Nietzsche se Münchhausen en Más allá del bien y del mal:

El deseo de tener «libertad de voluntad», [...] el deseo de soportar uno mismo la responsabilidad última de las propias acciones, [...] implica nada menos que [...] traernos a la existencia tirando de nuestro cabello, desde el pantano de la nada [aus dem Sumpf des Nichts]<sup>[4]</sup>.

Lo que Nietzsche rechaza aquí es la autoafirmación que en el idealismo alemán define al sujeto, y deberíamos señalar que este «traernos a la existencia desde el pantano de la nada» ya está prefigurado en la naturaleza; la naturaleza, en la medida en que es «prenatural», aún no la realidad natural, sino la protorrealidad cuántica en la que las partículas emergen del vacío. Recordemos la paradoja del fotón sin masa: para una partícula ordinaria (si existe tal cosa), imaginamos que es un objeto con masa y, cuando el movimiento se acelera, la masa crece; sin embargo, un fotón carece de masa,

toda su masa es el resultado de la aceleración de su movimiento. Esta es la paradoja de una cosa que siempre es (solo) un exceso respecto a sí misma: en su estado «normal» no es nada. Aquí descubrimos el límite de los modelos topológicos (como los del espacio curvado): como en el caso de la botella de Klein, designan una paradoja que no puede materializarse en nuestro espacio tridimensional; con todo, esto no los invalida, ya que, de una forma negativa, encarnan un elemento que opera plenamente en el ámbito espiritual (más en el universo cuántico). ¿Acaso nuestra posición aquí no es idealista? ¿Acaso no afirmamos que nuestra realidad solo sirve como metáfora imperfecta de algo que existe plenamente en el ámbito espiritual? No, y por una razón muy precisa: el fracaso del ámbito material para representar el funcionamiento del espíritu no es externo al espíritu, sino inmanente a él, es decir, el espíritu EMERGE a través de la falla del ámbito material para representarlo plenamente, del mismo modo en que (como veremos en el próximo teorema) el absoluto es representado en lo sublime mediante el propio fracaso de la representación pertinente. En otras palabras, un modelo material (como la botella de Klein) no logra representar adecuadamente la autoafirmación espiritual, y este fracaso no solo evoca esta autoafirmación espiritual: la autoafirmación espiritual se manifiesta gracias a esta evocación fallida.

También deberíamos ser cautos y no obviar la sutil diferencia entre la noción de falta redoblada y el modo en que Quentin Meillassoux rompe el círculo trascendental transfiriendo la contingencia de nuestra percepción de realidad a la realidad misma<sup>[5]</sup>. Para Meillassoux, el error del correlacionismo trascendental no reside en la plena reivindicación de la facticidad (es decir, de la radical contingencia ontológica), sino, por el contrario, en la *limitación* (filosóficamente inconsistente, autocontradictoria) de esta facticidad. El correlacionismo interpreta la facticidad última, el ohne Warum, de nuestra realidad como la marca indeleble de nuestra finitud, en virtud de la cual estamos condenados a permanecer atrapados para siempre en el velo de la ignorancia que nos separa del absoluto incognoscible. Aquí es donde Meillassoux ejecuta un tour de force propiamente especulativo hegeliano, y demuestra que la salida de este bloqueo no consiste en desviarnos y afirmar que no podemos penetrar el velo de la ignorancia y alcanzar el absoluto, sino defenderlo y extrapolar todas sus consecuencias.  $\operatorname{El}$ problema agnosticismo trascendental en relación con el «en sí mismo» no es que incurra en un escepticismo radical, que «vaya demasiado lejos», sino que, al contrario, se queda a medio camino. ¿En qué consiste, pues, la operación de Meillassoux? Recordemos la lógica elemental de la inversión dialéctica

hegeliana, ejemplificada en la broma sobre Rabinovitch de la extinta Unión Soviética, que uso a menudo. Rabinovitch quiere emigrar de la Unión Soviética por dos razones: «En primer lugar, si el orden socialista se desintegra, temo que toda la culpa de los crímenes comunistas recaiga sobre nosotros, los judíos». A la exclamación del burócrata del Estado: «Pero ;nada cambiará en la Unión Soviética! ¡El socialismo perdurará para siempre!», Rabinovitch responde con serenidad: «¡Esa es mi segunda razón!». El problema —u obstáculo— aparece retroactivamente como su propia solución, ya que lo que nos impide acceder a la cosa es la cosa misma. Y, exactamente del mismo modo, en el caso de Meillassoux, imaginemos que un filósofo hegeliano dice a sus estudiantes: «Hay dos razones para conocer la cosa en sí. En primer lugar, la realidad fenoménica que experimentamos es radicalmente contingente, podría manifestarse ante nosotros de una forma totalmente distinta...». Uno de los alumnos le interrumpe: «Pero ¿eso no priva a la realidad de toda estructura estable, de modo que no hay una necesidad racional más profunda para conocer?». El filósofo responde con serenidad: «¡Así es como realmente son las cosas en sí mismas!». La belleza y la fuerza del argumento de Meillassoux es que la conclusión que extrae de esta facticidad incondicional no es una especie de relativismo agnóstico universalizado, sino, por el contrario, la afirmación de la accesibilidad cognitiva de la realidad en sí misma, la forma que adopta independientemente de la existencia humana: la facticidad no es indicio de nuestra limitación epistemológica, sino el aspecto ontológico básico de la propia realidad, la forma en que esta se despliega con independencia de nosotros. Por lo tanto, todo proyecto de ontología general que describa las condiciones formales mínimas de todos los mundos posibles está condenado al fracaso, pero eso no nos condena al escepticismo agnóstico, pues la sombra de la incertidumbre que cae sobre toda descripción de lo real y le confiere un carácter experimental es un aspecto de lo «real en sí mismo»: lo real en sí mismo está atravesado por la prohibición de la imposibilidad y «experimenta» consigo mismo para construir mundos imperfectos.

Badiou airea a menudo su oposición al giro trascendental de Kant y expresa su deseo de volver al realismo prekantiano («precrítico»). Lo que Badiou no puede tolerar en Kant es su limitación del alcance de nuestro conocimiento, su afirmación de que las cosas en sí mismas (tal como son independientemente de nosotros) son en principio incognoscibles. Contra esta visión, Badiou reivindica enfáticamente la plena cognoscibilidad de la realidad; no hay nada excluido *a priori* de nuestro conocimiento; con el

esfuerzo suficiente, todo puede ser conocido... Parece que aquí Badiou no advierte cómo Hegel supera el agnosticismo de Kant: Hegel no se limita a afirmar, de forma objetivo-idealista, que todo puede ser conocido porque la razón es la substancia misma de la realidad. Hace algo mucho más refinado: permaneciendo en el horizonte trascendental de Kant, transpone la limitación epistemológica de aquel (la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas) a la imposibilidad ontológica; las cosas son fallidas en sí mismas, están marcadas por una imposibilidad básica, son ontológicamente incompletas.

La «finitud» a la que alude el título de este libro es la finitud del sujeto trascendental kantiano que constituye la «realidad objetiva» fenoménica. El objetivo de Meillassoux es nada menos que demostrar — después de Kant, es decir, teniendo en cuenta la revolución kantiana— la posibilidad de la cognición del «en sí» nouménico. Rehabilita la vieja distinción entre las propiedades «primarias» de los objetos (que pertenecen a los mismos independientemente de que los perciban los seres humanos) y sus propiedades «secundarias» (color, sabor), que solo existen en la percepción humana; el criterio básico de esta distinción es científico, es decir, la posibilidad de describir un objeto en términos matemáticos: «Todos estos aspectos del objeto que pueden formularse en términos matemáticos pueden concebirse significativamente como propiedades del objeto en sí mismo» [6].

Desde nuestro punto de vista, aquí es donde Meillassoux va demasiado rápido y sucumbe a la tentación ontológica: en un movimiento que repite la conversión de la duda radical de Descartes en un instrumento para acceder al absoluto, su reivindicación de la facticidad como elemento básico de «la realidad en sí misma». Pero ¿y si no «ontologizamos» la ausencia (o negatividad, o facticidad)?, ¿y si no la utilizamos como una escalera que nos permita saltar hacia una visión positiva de la realidad en sí misma?, ¿y si, por el contrario, concebimos la superposición de dos carencias como la brecha que frustra toda ontología, de modo que tras aceptar —o más bien someternos— esta superposición de las dos carencias, tengamos que asumir que toda (visión de la) realidad objetiva sigue siendo irreductiblemente normativa, no un hecho, sino algo que ha de depender de la normatividad simbólica? (Así es como Lacan interpreta la ontología aristotélica, más exactamente, su definición de esencia, to ti en einai: su traducción literal, «lo que tenía que ser» implica un gesto del maestro, es «lo que tiene que ser»). El único hecho no normativo es la brecha de la propia imposibilidad, o la prohibición que frustra toda positividad ontológica.

#### LA REALIDAD Y SU SUPLEMENTO TRASCENDENTAL

En la historia de la filosofía, esta brecha adquiere muchas formas, y en la medida en que la filosofía es su época concebida en una serie de nociones, hemos de empezar con la brecha que determina nuestro momento histórico. Hoy, su forma predominante es indudablemente la brecha, el paralaje, entre la realidad en el sentido positivo ingenuo de «todo cuanto existe» y el horizonte trascendental en cuyo seno la realidad se manifiesta ante nosotros. Desde su propio origen, la filosofía parece oscilar entre dos planteamientos: el trascendental y el ontológico u óntico. El primero tiene que ver con la estructura universal de la realidad tal como se presenta ante nosotros: ¿qué condiciones hemos de cumplir para percibir que algo existe realmente? Trascendental es el término técnico del filósofo para semejante marco, que define las coordenadas de la realidad; por ejemplo, el enfoque trascendental nos hace conscientes de que, para un científico naturalista, solo existen realmente los fenómenos materiales espaciotemporales regulados por las leyes naturales, mientras que para un tradicionalista premoderno, los espíritus también forman parte de la realidad, no son solo proyecciones humanas. Por otra parte, el planteamiento óntico se centra en la propia realidad, en su aparición y despliegue: ¿cómo empezó a existir el universo? ¿Tiene un principio y un final? ¿Qué lugar ocupamos en él? En el siglo xx, la brecha entre estos dos métodos de pensamiento se hizo extrema: el enfoque trascendental alcanzó su apogeo con Heidegger, mientras que hoy el ontológico parece secuestrado por las ciencias naturales: esperamos que la respuesta a la cuestión de los orígenes de nuestro universo proceda de la cosmología cuántica, la neurociencia, el evolucionismo. Al inicio de su bestseller, El gran diseño, Stephen Hawking proclama triunfalmente que «la filosofía ha muerto»<sup>[7]</sup>: las cuestiones metafísicas sobre el origen del universo, etcétera, que antaño fueron objeto de especulaciones filosóficas, ahora pueden ser respondidas por la ciencia experimental y comprobadas empíricamente.

Evidentemente, pronto descubrimos, tras un examen detenido, que aún no hemos llegado a ese punto; casi, pero no lo suficiente. Por otra parte, sería fácil rechazar esta afirmación demostrando la constante pertinencia de la filosofía para el propio Hawking (por no mencionar el hecho de que, definitivamente, su propio libro no es ciencia, sino una generalización popular muy problemática): Hawking se basa en una serie de presupuestos metodológicos y ontológicos que no cuestiona. La ciencia permanece

atrapada en el círculo hermenéutico, esto es, el espacio de lo que descubre sigue estando predeterminado por su enfoque.

No obstante, si la dimensión trascendental es el marco u horizonte irreductible a través del que percibimos (y, en un sentido kantiano estricto que poco tiene que ver con la creación óntica, constituye la realidad), ¿por qué reducirlo a un suplemento de realidad? Ahí reside otra coincidencia dialéctica de los opuestos: el marco general es simultáneamente un mero suplemento de lo que enmarca. La realidad, despojada de su marco trascendental, es el caos inconsistente de lo real, y su consistencia depende de un suplemento que la constituye como un todo. Volvemos a encontrar aquí un ejemplo del motivo paranoico de los relatos de ciencia ficción, el «botón equivocado»: un elemento diminuto, suplementario, incluso inquietante, en el escenario de la realidad, que, si se presiona accidentalmente, precipita la desintegración de esa misma realidad. Lo que hemos (mal)interpretado como una ínfima parte de la realidad era lo que la mantenía cohesionada.

La visión predominante en la actualidad parece seguir la línea de Sellars y McDowell, ejemplificada en el título del libro de McDowell, *Mente y mundo*, que uno está tentado de llamar kantismo dinamizado: se insiste en el realismo, hay algo real e impenetrable ahí fuera, nuestra mente no se limita a deambular en su propio círculo, sino que el acceso a lo real siempre está mediado por las prácticas simbólicas de nuestro mundo vital. Por lo tanto, el problema que enfrentamos es: ¿cómo ir más allá (o más acá) del par conformado por la realidad y su horizonte trascendental? ¿Hay un nivel cero en el que las dos dimensiones se solapan? La búsqueda de este nivel es el gran tema del idealismo alemán: Fichte lo encontró en la autoafirmación del yo absoluto (yo trascendental), mientras que Schelling lo halló en la intuición intelectual en la que sujeto y objeto, actividad y pasividad, intelecto e intuición, coinciden inmediatamente. Siguiendo el fracaso de estos intentos, nuestro punto de partida debería ser que el nivel cero de la realidad y su horizonte trascendental no deberían buscarse en alguna especie de síntesis de los dos, sino en el mismo gesto de ruptura entre ambos. Como aún hoy el realismo científico es el punto de vista hegemónico, la cuestión que cabría plantear es: ¿puede la dimensión trascendental en estos términos? surge/explota la dimensión trascendental en lo real? La respuesta no es una reducción realista directa, sino otra pregunta: ¿qué ha de ser constitutivamente excluido (fundamentalmente reprimido) en nuestra noción de realidad? En otras palabras, ¿y si la dimensión trascendental es el «retorno de lo reprimido» de nuestra idea de la realidad?

Lo que elude este planteamiento trascendental no es la realidad misma, sino la brecha primordial que irrumpe desde el interior en el orden del ser y lo torna veleidoso e inconsistente, una diferencia que no se da entre dos términos positivos, sino que es una diferencia «en cuanto tal», una diferencia pura entre la(s) cosa(s) y el vacío, una diferencia que coincide con este vacío y que en este sentido es en sí misma uno de los términos de lo que se diferencia (por lo tanto, tenemos algo y su diferencia) —Heidegger llegó a la misma paradoja con su «diferencia ontológica», que no es una diferencia entre entidades, ni siquiera entre los seres y el ser como entidades distintas: el ser es la diferencia misma—. Esta grieta en el edificio ontológico inaugura el espacio de la así llamada dimensión deontológica, para el orden/nivel de lo que «debería ser» en contraste con lo que simplemente es, para lo normativo en contraste con lo factual. La vieja pregunta «¿cómo derivar lo que debería ser lo que es?» (o: el sentido de la realidad) solo puede responderse identificando una fisura original en el orden del propio ser.

Respecto a esta fisura, todos los intentos actuales de combinar el pensamiento analítico con la tradición continental siguen varados en la escisión kantiana entre una realidad positiva en bruto y el ámbito normativo del sentido, la argumentación y la validez; cualquier intento de superar esta dualidad se considera una transgresión ilegítima de las fronteras de nuestra razón (hay algunos positivistas evolutivos —Dennett, Pinker, etcétera— que intentan superar la escisión ofreciendo una explicación evolutiva del auge de nuestras habilidades normativas a partir de la evolución natural, pero no hay ningún idealista directo que asuma el riesgo de explicar el orden de la propia realidad a partir del autodespliegue de la razón). El paradigma fue establecido por Habermas, para quien las reglas de la acción comunicativa funcionan como un pragmático *a priori* que no puede reducirse al contenido positivo (realidad natural o social), pues siempre han estado presupuestas en todo acercamiento a la realidad. En este paradigma, Pippin y Brandom también reivindican el espacio de la razón normativa (argumentación, justificación de validez) como irreductible a cualquier explicación científica positivista. Incluso Lacan (al menos en la mayoría de sus seminarios) opone rígidamente lo real positivo de los objetos naturales, en los que «nada falta», y el orden simbólico basado en la carencia y la negatividad; y, en la forma trascendental más tradicional, insiste en que el círculo trascendental es insuperable: estamos atrapados en él, aquello que percibimos como «su afuera» sobredeterminado por la totalidad simbólica (del mismo modo que, para los marxistas occidentales, lo que conocemos de la naturaleza externa no humana está sobredeterminado por la totalidad de la praxis social, o, como señala Lukács, la naturaleza siempre es una categoría social).

Evidentemente, todos estos autores admiten que la humanidad emergió en un diminuto planeta en nuestro universo, que somos parte de los procesos naturales globales, pero insisten en que, en nuestro acercamiento a la realidad, estamos atrapados en el círculo de la praxis sociosimbólica. Así pues, están inmersos en una versión de lo que Foucault llamaba el doblete empíricotrascendental: empíricamente, somos parte de la naturaleza, la realidad natural, pero trascendentalmente, nuestro horizonte último es el de la praxis simbólica, lo que significa que cierta versión de la inaccesible «naturaleza an sich» kantiana merodea en el fondo. ¿Es esta la última palabra que podemos decir al respecto? ¿Es posible ejecutar aquí el paso de Kant a Hegel? Brandom es quien más avanza en esta dirección con su versión del «idealismo semántico», que afirma la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, es decir, la identidad conceptual de nuestra razón y de la realidad objetiva, lo que implica la estructura conceptual de la propia realidad; una vez más, con una cláusula esencial: esta identidad solo es semántica, no ontológica: El discurso sobre el «idealismo» es un discurso sobre la concepción de cómo lo subjetivo se relaciona con lo objetivo. Tal y como entiendo a Hegel, el planteamiento que denomino su «idealismo objetivo» es la visión de que los conceptos y las categorías que usamos para comprender el mundo objetivo y los conceptos y las categorías que empleamos para comprender las prácticas discursivas en virtud de las que somos sujetos son recíprocamente dependientes de su sentido. Es decir, no podemos aprehender o comprender categorías objetivas como objeto, hecho y ley de la naturaleza, excepto en la medida en que también entendemos qué es utilizar una expresión como término singular (esto es, que pretende aludir o seleccionar un objeto), para afirmar una oración (es decir, para pretender declarar un hecho) y para razonar contrafácticamente (sobre cómo debe ser). El gran equívoco del idealismo (responsable de su estatus filosófico contemporáneo como «el amor que no se atreve a decir su nombre») es confundir esta dependencia del sentido con una dependencia de la referencia: confundir la dependencia en el orden de la comprensión con la dependencia en el orden de la existencia. No es una consecuencia de esta perspectiva que no haya objetos, hechos o leyes antes de que hubiera personas para utilizar los términos singulares, las oraciones y el vocabulario modal como «necesario». El idealismo objetivo es una tesis sobre los significados. Es una especie de holismo que vincula los conceptos de relaciones objetivas con conceptos de procesos o prácticas subjetivas; la capacidad para utilizar diversos tipos de palabras. En este sentido, el pragmatismo semántico que recomiendo es una especie de idealismo semántico<sup>[8]</sup>.

Brandom es precavido al señalar que su idealismo semántico, esto es, su versión de la identidad hegeliana de lo subjetivo y lo objetivo, en modo alguno implica que «no haya objetos, hechos o leyes antes de que existan personas para utilizar los términos singulares, las oraciones y el vocabulario modal como "necesario". El idealismo objetivo es una tesis sobre los significados. Es una especie de holismo que vincula los conceptos de relaciones objetivas con conceptos de procesos o prácticas subjetivas». Lo que le disuade de dar el paso fatídico hacia el idealismo ontológico pleno es, por supuesto, el temor a llegar, en este caso, a la simple conclusión idealista de que los objetos en nuestra realidad dependen de algún modo de nuestro razonamiento. Por esta razón, cuando se ve obligado a ofrecer algún fundamento ontológico para su idealismo semántico, no recurre a la realidad misma, sino al aspecto que proporciona la base para nuestro razonamiento sociales simbólicamente normativo, las prácticas estructuradas: pragmatismo normativo respecto a la ontología transpone cuestiones sobre las categorías fundamentales de las cosas con cuestiones sobre la autoridad, y a continuación entiende esas cuestiones en términos de *prácticas sociales*<sup>[9]</sup>.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la posición de Brandom sigue siendo demasiado kantiana, al dejar abierta la pregunta: si *hubiera* «objetos, hechos o leyes antes de que existan personas para utilizar los términos singulares, las oraciones y el vocabulario modal como "necesario"», es decir, si existen independientemente de nuestro razonamiento (de nuestra práctica social), ¿podemos concebirlas de algún modo en *ese* estado, o son «cosas en sí mismas» a la manera kantiana? El paso completo de Kant a Hegel va más allá de la identidad directa entre lo real y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo, de Fichte o Schelling; más bien se centra en la cuestión de cómo tiene que estructurarse la realidad para que el orden simbólico pueda emerger en ella. En consecuencia, plantea que la realidad positiva previa a la irrupción de lo simbólico no es solo eso (una realidad positiva); hay una grieta en ella, una fisura o tensión protodeontológica: en el nivel más simple, la realidad no es lo que es, sino lo que no logra ser, y su facticidad está atravesada por una

imposibilidad. Las cosas «llegan a ser lo que son» porque no pueden ser lo que son directamente. El sentido común materialista impone la indiferencia radical como aspecto último de la realidad tal como es «en sí misma»: «la naturaleza en sí» es un caótico «no todo» en el que todas las tensiones y diferencias, todos nuestros esfuerzos, no solo no desaparecen, sino que persisten como indiferentes; desde la perspectiva global, carecen de importancia. Desde un punto de vista hegeliano, sin embargo, lo real «en sí mismo», en cuanto «no uno», no está simplemente más allá (o más acá) de toda forma de uni-dad, sino que es «no uno» en el sentido activo de «no» como negación que presupone una referencia al uno. El uno está presente desde el principio, coartado, atravesado por la imposibilidad de ser lo que es, lo que significa que, aun en el nivel más básico, no hay diferencia.

La inclinación trascendental suele vincularse a la subjetividad, pero hoy también encontramos actitudes trascendentales que se presentan como antisubjetivistas; por ejemplo, Claude Lévi-Strauss llamaba al estructuralismo un trascendentalismo sin sujeto (ahí donde Lévi-Strauss designaba su estructuralismo sin sujeto, nosotros deberíamos aspirar exactamente a lo contrario: la noción de un sujeto no trascendental, una subjetividad que precede a la dimensión trascendental). En un caso único de autorreferencia, el ejemplo último de un acontecimiento simbólico que emerge de repente y crea su propio pasado es la aparición del propio orden simbólico. La idea estructuralista es que no podemos pensar en la génesis del orden simbólico: una vez que está presente, lo está «desde siempre», no podemos escapar a él, solo podemos elaborar mitos sobre su génesis (tarea que Lacan emprende ocasionalmente). Como la inversión del maravilloso título del libro de Alexéi Yurchak sobre la última generación soviética, Everything Was Forever, Until It Was No More, nada (relativo al orden simbólico) estaba aquí, hasta que, de pronto, todo estuvo desde siempre. El problema aquí es la aparición de un sistema «cerrado» autocontenido que carece de «afuera»: no puede explicarse desde el exterior porque su acto constitutivo es ser autocontenido, es decir, el sistema emerge plenamente cuando empieza a generarse a sí mismo, a plantear sus presupuestos en un bucle cerrado. Por lo tanto, no es que el orden simbólico se haga plenamente presente de improviso —no había nada, y un momento después está ahí—, sino que no hay nada y, de pronto, es como si el orden simbólico siempre hubiera estado ahí, como si no hubiera existido un tiempo sin él. La ironía suprema en este punto es que el propio Louis Althusser, el máximo teórico de la subjetividad como efecto ideológico ilusorio, sigue siendo trascendental: cuando habla de la estructura sobredeterminada, destaca que la estructura siempre ha estado ahí y enfatiza hasta qué punto no puede explicarse en términos genético-historicistas (para evitar malentendidos, vuelvo a repetirlo: nuestra postura no consiste en contrarrestar el trascendentalismo desplegando la génesis evolutiva de la estructura sincrónica; la tarea [mucho más difícil] es señalar el «eslabón perdido» entre el antes y el después, lo que tuvo que ser «primordialmente reprimido» para que una estructura sincrónica pudiera emerger. Una estructura sincrónica emerge siempre «de la nada», no puede reducirse a su predisposición genética, pero esta «nada» puede especificarse).

Esto nos lleva al tema clásico de la relación entre la eternidad y los cortes históricos. La forma obvia de socavar la dualidad metafísica de la realidad (natural o histórica) en cambio constante y el orden eterno superior es, evidentemente, afirmar que no existe tal orden eterno superior, que todo está atrapado en la ininterrumpida impermanencia que es nuestra única eternidad. A continuación, aparece la más elaborada versión derrideana, la del «siempre ya» (que no debemos confundir con el «siempre ya» trascendental): hay una caída, una brecha, el corte violento de la diferencia que perturba la paz eterna, el acto pecaminoso que arruina la inocencia, etcétera; pero esta caída o brecha ha acontecido «siempre ya», nada la precede, la paz o la inocencia precedentes son una ilusión retroactiva... Entonces se da un cuarto movimiento (propiamente hegeliano): la transposición «siempre ya» del corte (o caída) no basta, hay cortes, pero no son solo cortes temporales, en cierto modo son cortes en la propia eternidad: en determinado momento temporal (histórico), algo nuevo emerge y cambia no solo el presente y el futuro, sino el propio pasado, las cosas se transforman en lo que son/han sido eternamente. Como hemos visto, esta temporalidad caracteriza estructuralismo, pero ¿hay algo más? ¿Acaso la propia historicidad (como algo opuesto al historicismo evolutivo) es una sucesión de cortes que cambian retroactivamente el pasado y crean su propia eternidad? Esto no es suficiente, ya que se limita a llevar la lógica trascendental hasta el final; para llevar más lejos el paso crucial, habría que invertir la perspectiva estándar: no «¿cuál es la naturaleza del lenguaje?, ¿podemos entender correctamente la naturaleza en/a través del lenguaje?», sino «¿qué lenguaje es adecuado a la naturaleza?, ¿cómo afecta su aparición a la naturaleza?». Lejos de pertenecer al logocentrismo, esta inversión es una poderosa suspensión del logocentrismo y la teleología, tal como la tesis de Marx sobre la anatomía del hombre como la clave para entender la anatomía del simio subvierte el evolucionismo teleológico. Ahora bien, en hegeliano, en lugar de preguntar qué es la

substancia para el sujeto, cómo puede el sujeto comprender la substancia, habría que formular la pregunta inversa: ¿qué es (el auge del) sujeto para la substancia (presubjetiva)? G. K. Chesterton propuso esta inversión hegeliana precisamente a propósito del ser humano y los animales: en lugar de preguntar qué son los animales para el hombre, para nuestra experiencia, deberíamos preguntar qué es el hombre para los animales; en su poco conocido *El hombre eterno*, Chesterton realiza un maravilloso experimento mental en este sentido imaginando el monstruo que el hombre habría parecido a los animales meramente naturales que lo rodeaban: La verdad más simple acerca del hombre es que es un ser muy extraño; casi en el sentido de que es un extraño en la tierra. Sin abundar en detalles, presenta la apariencia externa de quien trae extrañas costumbres de otra tierra que de quien ha crecido en esta. Posee una ventaja injusta y una desventaja injusta. No puede dormir en su propia piel; no puede confiar en sus propios instintos. Es a un tiempo un creador que mueve milagrosas manos y dedos, y una especie de tarado. Está envuelto en vendas artificiales conocidas como vestimenta; se apoya en muletas artificiales que llamamos mobiliario. Su mente tiene las mismas dudosas libertades y las mismas salvajes limitaciones. Solo entre los animales, lo sacude la hermosa locura conocida como risa, como si vislumbrara algún secreto en la forma misma del universo, oculto a ese mismo universo. Solo entre los animales, siente la necesidad de desviar su pensamiento de las realidades básicas de su propio ser corporal, de ocultarlas como si estuviera en presencia de alguna posibilidad superior que crea el misterio de la vergüenza. Tanto si ensalzamos estas cosas como naturales en el hombre o las degradamos como artificiales en la naturaleza, siguen siendo, en el mismo sentido, únicas<sup>[10]</sup>.

Esto es lo que Chesterton llamaba «pensar hacia atrás»: hemos de retrotraernos en el tiempo, antes de adoptar decisiones funestas o antes de que tuvieran lugar los accidentes que generaron el estado que ahora nos parece normal, y la forma de hacerlo, de hacer palpable este momento abierto de decisión, es imaginar cómo, en ese punto, la historia podría haber seguido un curso diferente. Respecto al cristianismo, en lugar de perder el tiempo demostrando su relación con el judaísmo, hasta qué punto tergiversa el Antiguo Testamento cuando lo incorpora para anunciar el advenimiento de Cristo, en lugar de intentar reconstruir cómo los judíos fueron anteriores al cristianismo e inmunes a la perspectiva cristiana retroactiva, deberíamos

invertir la perspectiva y «extrañar» el cristianismo, tratarlo como un «cristianismo que llega a ser» y centrarse en la extraña bestia, la escandalosa monstruosidad que Cristo tuvo que parecer a ojos del establishment ideológico judío. El ejemplo hiperbólico lo ofrecen aquí esas raras sociedades que, hasta ahora, han logrado evitar el contacto con la «civilización». En mayo de 2008, los medios informaron del descubrimiento de una «tribu no contactada» en la densa selva tropical a lo largo de la frontera entre Brasil y el Perú: jamás habían tenido contacto con el «mundo exterior» de la civilización global; su estilo de vida probablemente había permanecido inalterado durante diez mil años. Se publicaron imágenes de su aldea, tomadas desde un avión. Cuando los antropólogos sobrevolaron el área, vieron mujeres y niños en espacios abiertos y ninguno parecía lucir pinturas rituales. Solo cuando el avión regresó unas horas después vieron a estos individuos completamente cubiertos de rojo: «La piel pintada de un rojo brillante, las cabezas parcialmente afeitadas, las flechas listas en los arcos y apuntando al avión que zumbaba sobre sus cabezas. El gesto era inequívoco: no os acerquéis». Tienen razón: el contacto suele ser un desastre para esas tribus remotas. Aun cuando los leñadores no los disparen o los expulsen de sus tierras, las enfermedades, contra las que estos humanos aislados no suelen estar inmunizados, reducen a los miembros de estas tribus no contactadas a la mitad en uno o dos años. Para ellos, nuestra civilización es, literalmente, un crisol: se funden y desaparecen en él, como los antiguos frescos subterráneos de Roma (1972), de Fellini, protegidos mientras se mantuvieron sellados en el vacío subterráneo; en cuanto los investigadores (muy cuidadosos y respetuosos) penetraron en su ámbito, los frescos empezaron a decolorarse y a desaparecer... A menudo, nos preguntamos cómo reaccionaríamos si nos encontráramos con alienígenas más desarrollados que nosotros: en las fotografías de la tribu no contactada, nosotros somos los alienígenas. En ello reside el horror de estas imágenes: vemos cómo los aterrados nativos observan a un otro inhumano y nosotros somos este otro..., y en cuanto planteamos esta cuestión, vamos más allá (o, más bien, más acá) de la dimensión trascendental.

De un modo homólogo, lo real en la física cuántica no es la oscilación de onda (en oposición a la realidad que emerge gracias al colapso de la función de onda), sino el propio colapso «en su devenir», como un movimiento, antes de estabilizarse en la realidad constituida. Tal como Chesterton nos retó a imaginar cómo aparece un ser humano a ojos de los simios, deberíamos imaginar cómo la constitución de la realidad acontece en el espacio de las fluctuaciones de onda. Y lo mismo se aplica a la diferencia sexual: lo real de

la diferencia sexual no es la diferencia entre las identidades masculina y femenina, sino esta diferencia «en su devenir», el movimiento de (auto)diferenciación que precede a los términos diferenciados.

El corte al que apuntamos (la ruptura en lo real mismo, a través de la cual irrumpe la subjetividad) no es, por lo tanto, algo que pueda describirse en términos de biología evolutiva, de la transformación de simios en seres humanos. La forma empírica de esta transformación es algo en última instancia indiferente y del todo contingente; no existía una urgencia teleológica por pasar a un nivel superior de progreso en ella. Como Stephen Jay Gould ha subrayado reiteradamente, con toda probabilidad este paso aconteció a través de un proceso que llamó exaptación: un órgano o habilidad que originalmente atendía a cierta necesidad evolutiva perdió su función, incluso se convirtió en un obstáculo, persistiendo en nuestro cuerpo, un resto inútil como el apéndice, e inadvertidamente desencadenó el surgimiento de un nuevo orden (simbólico) que emerge no como un elemento, sino como una estructura. De forma aleatoria, de repente, un nuevo orden, una «nueva armonía», emerge del caos (de lo que retroactivamente aparece como tal), y aunque podemos (retroactivamente) determinar un largo periodo de gestación, un último elemento contingente desencadena un ágil cambio del caos al nuevo orden (Gould incluso especula con que el habla humana surgió del mal funcionamiento de algunos músculos de la garganta en los simios humanoides). Este nuevo orden no puede explicarse en términos de «adaptación»: aquí falta un unívoco ad quem (¿adaptación A QUÉ?). Sin embargo, esta descripción naturalista no puede explicar la explosión de subjetividad en lo real: permanece en el nivel de la (trascendentalmente constituida) realidad positiva, mientras que el corte (explosión) del que hablamos designa el proceso architrascendental del ascenso de la propia dimensión trascendental constitutiva de nuestra realidad.

Esto significa que el verdadero «en sí» no es la forma de las cosas antes del corte simbólico, sino este mismo corte considerado desde el punto de vista del antes o, en términos de Kierkegaard, en su devenir, no desde su perspectiva una vez establecido como el nuevo orden. Una aclaración que esboce una línea de separación entre esta postura y la de la crítica al correlacionismo de Meillassoux puede ser útil aquí. En su rechazo al correlacionismo trascendental (la afirmación de que para pensar la realidad debe existir un sujeto previo ante el que la realidad se manifiesta), el propio Meillassoux no abandona los confines de la oposición trascendental kantiana entre la realidad tal y como aparece ante nosotros y el más allá trascendente

de la realidad en sí misma, independientemente de nosotros; de una forma leninista (el Lenin de Materialismo y empiriocriticismo), defiende que podemos pensar y acceder a la realidad en sí. Sin embargo, algo se ha perdido en el campo del dilema trascendental, algo que afecta al núcleo mismo del descubrimiento freudiano (el modo en que este descubrimiento fue formulado por Lacan): la curvatura/giro implícita que es constitutiva del sujeto mismo. Es decir, lo que Lacan sostiene es precisamente la discordancia irreductible (constitutiva), la no correlación, entre sujeto y realidad: para que el sujeto pueda emerger, el imposible «objeto que es sujeto» debe ser excluido de la realidad, ya que es su propia exclusión la que abre el espacio para el sujeto. El problema no es pensar lo real fuera de la correlación trascendental, independientemente del sujeto; el problema es pensar lo real DENTRO del sujeto, el núcleo duro de lo real en el corazón mismo del sujeto, su centro éxtimo. El verdadero problema del correlacionismo no es si podemos alcanzar el «en sí» tal como es al margen de la correlación con el sujeto (o el modo en que lo antiguo —los «fósiles» como recuerdos de la naturaleza antes de la aparición de la humanidad— queda fuera de su percepción desde el punto de vista de lo nuevo), sino lo nuevo en su «devenir». El fósil no es lo antiguo tal como era/es en sí mismo; el verdadero fósil es el propio sujeto en su imposible estatus objetual; el fósil soy yo, esto es, la forma en que el gato aterrado me observa cuando me ve. Esto es lo que en realidad escapa a la correlación, no el «en sí» del objeto, sino el sujeto en cuanto objeto.

Habitualmente, situamos la escisión en el objeto (entre lo que representa para nosotros y lo que es para sí mismo), pero el pensamiento, el sujeto, se considera homogéneo; Lacan introduce una escisión también en el sujeto, entre el pensamiento y (no un verdadero estado vital) su pensamiento del «no pensamiento», su «no no pensamiento», entre el discurso y lo real (no la realidad). Así pues, la cuestión no es solo superar el inaccesible «en sí» afirmando que «no hay nada más allá del velo de las apariencias, excepto lo que el propio sujeto ha puesto ahí», sino relacionar el «en sí» con la escisión el propio sujeto. Meillassoux menciona irónicamente la ingeniosa réplica cristiana al desafío darwinista. Uno de los contemporáneos de Darwin propuso una reconciliación ridículamente perspicua entre la biblia y la teoría evolutiva: la biblia es literalmente cierta, pues el mundo fue creado cuatro mil años antes de Cristo; entonces, ¿cómo explicamos los fósiles? Fueron directamente creados por dios como fósiles para dar a la humanidad una falsa sensación de apertura, de vivir en un universo más antiguo; en otras palabras, cuando dios creó el universo, creó las huellas de su pasado imaginado...

Meillassoux señala que el trascendentalismo kantiano responde al reto de la ciencia objetiva de un modo similar: si, para los literalistas teológicos, dios creó directamente los fósiles a fin de exponer a los hombres a la tentación de negar la creación divina, esto es, para probar su fe, los trascendentalistas poskantianos consideran que la espontánea y cotidiana noción «ingenua» de la realidad objetiva como existente independientemente de nosotros es una trampa similar, que expone a los seres humanos a una prueba que los reta a analizar esta «evidencia» y a comprender cómo la realidad está constituida por el sujeto trascendental<sup>[11]</sup>... A pesar de todo, hemos de insistir en que la solución cristiana, que obviamente es absurda como teoría científica, contiene una brizna de verdad: lo que Lacan llama *objet a* (objeto a), el equivalente objetual de lo real imposible del sujeto, es precisamente un objeto «imaginado» (fantasmático, virtual) que jamás existió positivamente en la realidad; emerge de su pérdida, fue directamente creado como fósil.

De un modo diferente, la ontología orientada a objetos también sigue siendo trascendental: aunque presenta su visión de la realidad como «objetiva», no arraigada en ninguna perspectiva subjetiva, y considera al sujeto como un objeto más, esta visión se basa claramente en cierta revelación de la realidad (parafraseando a Heidegger) que solo puede emerger en el seno del horizonte de la comprensión humana. Mi reproche a la ontología orientada a objetos no es su excesivo objetivismo, sino que se apoye en un retorno antropomórfico a un mágico mundo premoderno. Así es como Jane Bennett formula su «credo niceno para materialistas en potencia»: Creo en una materia-energía, hacedora de lo visible y lo invisible... Creo que es erróneo negar la vitalidad a los cuerpos, las fuerzas y las formas no humanos, y que una minuciosa antropomorfización puede contribuir a revelar esa vitalidad, aunque se resista a una traducción plena y supere mi capacidad de comprensión. Creo que los encuentros con la materia animada pueden corregir mis fantasías de dominio humano, subrayar la materialidad común de todo cuanto existe, exponer una distribución más amplia de la voluntad y reconfigurar el vo y sus intereses<sup>[12]</sup>.

Lo que vibra en la materia vibrante es su fuerza vital inmanente o su alma (en el preciso sentido aristotélico de principio activo inmanente a la materia), no la subjetividad. Así pues, el nuevo materialismo niega la división radical materia/vida y vida/pensamiento: las identidades o agentes múltiples están por todas partes y asumen disfraces diversos. Sin embargo, aquí persiste una

ambigüedad básica: ¿estas cualidades vitales de los cuerpos materiales son el resultado de nuestro «benigno antropomorfismo» (el del observador humano), de modo que la vitalidad de la materia implica que «todo está, en cierto sentido, vivo»<sup>[13]</sup>, o acaso estamos tratando con la afirmación ontológica fuerte que declara una suerte de espiritualismo sin dioses, es decir, una forma de restaurar lo sagrado en la experiencia? Por lo tanto, si «una minuciosa antropomorfización puede contribuir a revelar esa vitalidad»<sup>[14]</sup>, no está claro si la vitalidad de los cuerpos materiales es un resultado de nuestra percepción devenida animista o de un verdadero «poder vital a» subjetivo: una ambigüedad profundamente kantiana.

La deconstrucción de Derrida también se atasca en la ciénaga de lo trascendental. Su famosa declaración (en su *Gramatología*), «il n'y a pas de hors-texte» («no existe el fuera de texto») a menudo se traduce erróneamente como «no hay nada fuera del texto», lo que da la impresión de que Derrida defiende una especie de idealismo lingüístico para el que nada existe más allá del lenguaje. ¿Cómo hemos de leerlo entonces? En efecto, en estas palabras persiste una ambigüedad fundamental: oscila entre una lectura trascendental y ontológica. «Il n'y a pas de hors-texte» puede significar que todas las afirmaciones ontológicas están desde siempre atrapadas en la dimensión architrascendental de la escritura: no hablan directamente de la realidad exterior porque siempre están sobredeterminadas por la textura específica de las huellas que forma el contexto impenetrable de todas nuestras afirmaciones. Pero también puede leerse de una forma directamente ontológica: la realidad exterior, la vida, está formada por huellas y diferencias, esto es, la estructura de la différence es la estructura de todo cuanto existe. Derrida se acercó mucho a esta lectura en su seminario inédito de 1975, La vie la mort, cuyas primeras seis sesiones están dedicadas a la biología (específicamente, a François Jacob y su investigación sobre la estructura del ADN y las leyes de la herencia). Nociones como différence, archiescritura, huella y texto constituyen, por lo tanto, no solo el fondo metatrascendental de nuestro universo simbólico, aluden asimismo a la estructura básica de todo lo viviente (y, putativamente, de todo cuanto existe): el «texto general» es la reivindicación ontológica más elemental de Derrida. Es importante señalar cómo esta ambigüedad está conectada con otra que concierne al estatus de la «metafísica de la presencia». Derrida diversifica frondosamente el motivo según el cual no existe un simple «afuera» en la metafísica de la presencia: solo gradual y localmente podremos deconstruirlo, socavarlo, exponer sus inconsistencias, etcétera; postular el acceso a un puro

«afuera» implicaría sucumbir a la trampa última de la presencia. Sin embargo, por cuanto la metafísica de la presencia equivale a la historia de la filosofía europea, surge un problema ingenuo pero pertinente: ¿qué pasa, por ejemplo, con la antigua China? ¿También los chinos estaban atrapados en la «metafísica de la presencia» (lo que la eleva entonces a elemento universal de la humanidad) o permanecen fuera de la metafísica europea? Si es así, ¿cómo podemos entrar en contacto con ellos? (En un par de ocasiones, Derrida aborda el estatus de la lengua china en relación con el logocentrismo europeo, pero se limita a la observación general de que el chino no es fonocéntrico, ya que en su escritura las palabras no reproducen letras fonéticas, sino directamente nociones, razón por la que la escritura viene primero y el habla después: todos los chinos comparten la misma escritura, que se pronuncia de un modo diferente en función de la región. Sin embargo, esto no significa que la estructura general de la diferencia —la huella— no opere también ahí, por lo que el problema que estamos tratando persiste) [15].

El último giro ontológico del así llamado pensamiento continental está marcado por la misma ambigüedad. La visión ampliamente compartida hoy afirma que «no podemos abandonar la naturaleza a la ciencia y estudiar normas de acción o pensamiento en filosofía independientemente de toda concepción del universo físico. Tan pronto como afrontemos la cuestión de cómo integrar nuestro relato de nosotros mismos en cuanto conocedores y agentes de un tipo específico con lo que sabemos de la naturaleza, debería quedar claro que no todas las concepciones de la naturaleza son compatibles sin autodescripción como agentes autónomos»<sup>[16]</sup>.

Persiste, con todo, una ambigüedad implícita en esta observación, una ambigüedad análoga a la que caracteriza el denominado principio antrópico en la (interpretación de) la cosmología cuántica: así como podemos considerar el principio antrópico en su versión «fuerte» (nuestro universo fue creado para que fuera posible la aparición de la inteligencia humana) o en su versión «débil» (la inteligencia humana no es el objetivo de la creación, sino tan solo un hilo conductor de nuestra comprensión del universo, que tiene que estructurarse de modo que la inteligencia humana pueda surgir en él, aunque de forma contingente), la tesis de que nuestra concepción de la naturaleza debería ser compatible con nuestra autodescripción como agentes autónomos puede interpretarse de una forma «fuerte» y de otra «débil». Puede significar que, en nuestra concepción de la naturaleza, describimos efectivamente a la naturaleza en sí misma, independientemente de nuestra observación e interacción con ella, o puede significar que nuestra concepción de la

naturaleza nunca es realmente una visión neutral de la «naturaleza en sí misma», sino que se integra en nuestra perspectiva (humana) y está mediada por ella.

## VARIEDADES DE LO TRASCENDENTAL EN EL MARXISMO OCCIDENTAL

En las últimas décadas, la desconfianza hacia el marxismo occidental está creciendo entre los pocos teóricos de izquierda radical que aún quedan, de Perry Anderson y Wolfgang Fritz Haug a Domenico Losurdo, cuyo principal reproche es que el marxismo occidental ha perdido el contacto con los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo (Losurdo, que escribió un libro que rehabilita a Stalin, también considera que las reformas de Deng Xiaoping son un ejemplo de auténtica política marxista). Evidentemente, desde la perspectiva marxista occidental es el radicalismo comunista del Tercer Mundo el que ha perdido el contacto con el auténtico contenido emancipatorio del marxismo. Es interesante señalar que el marxismo occidental (rebautizado como marxismo cultural) también es el objetivo del contraataque permanente de la alt right o derecha alternativa contra la corrección política: la derecha alternativa interpreta el auge del marxismo occidental como resultado de un cambio deliberado en la estrategia marxista (o comunista). Una vez que el comunismo perdió la batalla económica contra el capitalismo liberal (esperando en vano que llegara la revolución en el mundo occidental desarrollado), sus líderes decidieron desplazarse al ámbito de las luchas culturales (sexualidad, feminismo, racismo, religión...), destruyendo sistemáticamente los fundamentos culturales de nuestras libertades. En las últimas décadas, este nuevo planteamiento resultó inesperadamente eficiente: hoy, nuestras sociedades están atrapadas en un círculo autodestructivo de culpa, incapaces de defender su legado positivo... Este ataque desde ambos extremos demuestra la actualidad del marxismo occidental; obviamente, toca un nervio sensible en ambos lados de nuestro espectro político. La ironía es que, para quienes consideran que la China de hoy es la alternativa socialista al capitalismo global, el marxismo occidental es demasiado «eurocéntrico», mientras que para los defensores de la tradición cristiana occidental, afines a la derecha alternativa, el marxismo occidental es el arma más peligrosa en la ininterrumpida erosión a la que es sometida nuestra tradición. Por lo tanto, ¿qué hace del marxismo occidental un fenómeno tan especial? En términos filosóficos, su novedad reside en su rehabilitación de la dimensión trascendental: quizá su definición más

apropiada sería la de *marxismo trascendental*, para el que la totalidad de la práctica social representa el papel de insuperable horizonte trascendental de nuestra cognición.

El marxismo occidental empezó con dos obras seminales, Historia y conciencia de clase, de George Lukács<sup>[17]</sup>, y Marxismo y filosofía, de Karl Korsch<sup>[18]</sup>. En su origen, se trató de una reacción hegeliana al progresivo neokantismo que pasó a ser (aproximadamente) la filosofía oficial de la socialdemocracia reformista de la Segunda Internacional. Los neokantianos insistían en la distancia entre la realidad social objetiva y el ámbito normativo de los objetivos éticos autónomos, que no pueden deducirse de la realidad (rechazan esta opción como un ejemplo de determinismo ilegítimo que reduce el deber al orden positivo del ser); por eso, se referían a su actitud política como a un «socialismo ético». Lukács (así como Korsch) desdeñaba el dualismo neokantiano y exigía la unidad de teoría y práctica, del orden positivo del ser y de las tareas éticas; para él, la teoría revolucionaria es en sí misma una forma de práctica, no se limita a reflejar la realidad, sino que constituye un momento inmanente de totalidad social. El materialismo histórico no es una teoría objetiva de la vida social que debe ser complementada por la ideología marxista destinada a movilizar a las masas a partir de la perspectiva científica marxista: el conocimiento marxista de la historia es en sí mismo práctico, cambia su objeto (la clase obrera) en un sujeto revolucionario. Como tal, el materialismo histórico no es «no parcial»: la verdad sobre nuestra sociedad solo se encuentra en una actitud «parcial» y comprometida.

Sin embargo, aunque el marxismo revolucionario pretende superar todas las dualidades metafísicas, su historia está atravesada por la brecha entre el realismo y el trascendentalismo: aunque la versión soviética del materialismo dialéctico propone una nueva versión de la ontología ingenuorrealista (una visión del conjunto de la realidad con la historia humana como su región especial, un tema del materialismo histórico), el denominado marxismo occidental propone la praxis humana colectiva como el último horizonte trascendental de nuestra comprensión filosófica: como señala Lukács, la propia naturaleza es una categoría social, es decir, nuestra noción de la naturaleza siempre está (sobre)determinada por la totalidad social que habitamos. Es evidente que Lukács no afirma que, en el nivel óntico de la realidad, la subjetividad social produzca causalmente la naturaleza; lo que dice es que, aunque la humanidad emergió del autodesarrollo natural, nuestra noción y acercamiento a la naturaleza siempre está mediado por la totalidad

social. En el siglo XVIII, la naturaleza aparecía como un sistema jerárquico y meticulosamente ordenado que reflejaba, inequívocamente, la monarquía absolutista (esta noción fue elaborada por Carlos Linneo); en el siglo XIX, la naturaleza se manifestaba como el vasto campo de la evolución atravesado por la lucha por la supervivencia, en sintonía con el salvaje capitalismo de mercado (el propio Darwin tomó su idea de la lucha por la supervivencia de Malthus); en nuestra era de la información, la naturaleza se presenta como una enorme red de intercambio de información y reproducción genética; y así sucesivamente. Quizá Lukács apuntaba simplemente a que no podemos abstraernos de esta mediación social y acercarnos a la naturaleza tal como «realmente es en sí misma», independientemente de dicha mediación. La brecha que separa la perspectiva óntica de la realidad del papel trascendental de la praxis social es insalvable; en otras palabras, no podemos explicar el auge de la praxis social en términos de realidad óntica.

Desde este punto de vista, toda forma de relación sujeto-objeto que se niega a admitir la perspectiva de su plena mediación es denunciada como ideología reificada: el trabajo (en el sentido de explotación instrumental de las leves objetivas de la naturaleza; en el trabajo, utilizo herramientas para manipular objetos naturales para que se sometan a mis propósitos, ajenos a su existencia) es «reificado», ya que mantiene hacia la realidad la posición de la manipulación externa y, por lo tanto, la trata como un ámbito independiente de los objetos; las ciencias naturales también están reificadas, pues se perciben a sí mismas como el conocimiento de la realidad tal como es en sí, fuera de su mediación con la subjetividad. Las implicaciones políticas de su radical actitud fichtehegeliana del proletariado como sujeto-objeto de la historia no era menos contundente: hasta finales de la década de 1920, Lukács se consideraba a sí mismo el filósofo del leninismo, el que organizó las prácticas revolucionarias pragmáticas de Lenin en una filosofía formal de la revolución del partido de vanguardia (incluida la defensa del Terror Rojo); no es de extrañar que su siguiente libro, después de Historia y conciencia de clase, fuera un estudio sobre Lenin. Las implicaciones izquierdistas de la posición de Lukács son claramente discernibles en su polémica contra aquellos que, tras la derrota del Gobierno revolucionario de Béla Kun en Hungría, culparon a las circunstancias objetivas desfavorables. La réplica de Lukács se centró en que no podemos aludir directamente a las circunstancias sociales objetivas, ya que tales circunstancias están condicionadas por el fracaso del compromiso subjetivo de las fuerzas revolucionarias. En otras palabras, todo estado de cosas objetivo ya está mediado por la subjetividad,

aunque esta mediación siga siendo negativa, es decir, aunque equivalga a la falta de compromiso subjetivo.

¿Qué pasó entonces a finales de la década de 1920? ¿Acaso Lukács se rindió a la realidad del estalinismo que dominó el movimiento comunista? Aunque a partir de 1930 se adhirió aparentemente a la ortodoxia estalinista oficial (sin llegar a comprometerse verdaderamente con el materialismo dialéctico estalinista; estaba demasiado familiarizado con Hegel como para hacer eso), existe una misteriosa y a menudo ignorada fase intermedia: en 1928, cuando desapareció la oleada revolucionaria de principios de la década de 1920, publicó sus denominadas «tesis de Blum»<sup>[19]</sup>, en las que reivindicaba una estrategia similar a la de los frentes populares que surgieron en la de 1930: una amplia coalición de todas las fuerzas democráticas y antifascistas para combatir las tendencias autoritarias que estaban surgiendo en toda Europa. La ironía es que lo hizo muy pronto, antes de que el Frente Popular se convirtiera en la política comunista oficial, por lo que sus tesis fueron rechazadas y Lukács se recluyó en la teoría literaria.

A nivel filosófico, el abandono, por parte de Lukács, de la posición defendida en Historia y conciencia de clase no fue una mera regresión. El anverso ignorado de su adaptación a la ortodoxia marxista (ya no concibe la práctica social de la subjetividad colectiva histórica como el horizonte último del pensamiento, sino que avala una ontología general que incluye a la humanidad) es la aceptación de la dimensión trágica del sujeto revolucionario<sup>[20]</sup>. Lukács alude a la idea de Marx según la cual el periodo heroico de la Revolución francesa fue la necesaria ruptura entusiasta seguida de una fase antiheroica de relaciones de mercado: la verdadera función social de la Revolución fue establecer las condiciones del prosaico reino de la economía burguesa, y el verdadero heroísmo no reside en aferrarse ciegamente al temprano entusiasmo revolucionario, sino en reconocer «la rosa en la cruz del presente», tal como Hegel parafraseaba a Lutero, esto es, abandonando la posición del alma bella y aceptando plenamente el presente como el único ámbito posible de libertad real. Por lo tanto, este «compromiso» con la realidad social permitió a la crucial filosofía de Hegel dar un paso adelante, superar la noción protofascista de comunidad «orgánica» en su manuscrito System der Sittlichkeit e involucrarse en el análisis dialéctico de los antagonismos de la sociedad civil burguesa. Es obvio que este análisis es profundamente alegórico: se escribió un par de meses después de que Trotski lanzara su tesis sobre el estalinismo como el Termidor de la Revolución de Octubre. Hay que leer entonces el texto de Lukács como

una respuesta a Trotski: acepta la caracterización que este hace del régimen de Stalin como «termidoriano», confiriéndole un giro positivo; en lugar de lamentar la pérdida de energía utópica, deberíamos, en un movimiento de resignación heroica, aceptar sus consecuencias como el único espacio real de progreso social... Evidentemente, para Marx, el aleccionador «día después» de la embriaguez insurreccional señala la limitación original del proyecto revolucionario «burgués», la falsedad de sus promesas de libertad universal: la «verdad» de los derechos humanos universales son los derechos del comercio y la propiedad privada. Si leemos el apoyo de Lukács al Termidor estalinista, este implica (presumiblemente contra su intención consciente) una perspectiva pesimista difícil de reconciliar con el marxismo: la propia revolución proletaria también se caracteriza por la brecha entre su ilusoria afirmación universal de libertad y el subsiguiente despertar a las nuevas relaciones de dominio y explotación, lo que significa que el proyecto comunista de alcanzar la «verdadera libertad» fracasa necesariamente en su primer intento y que solo puede salvarse mediante la repetición. Pero ¿y si, repasando la historia del siglo xx desde nuestro punto de vista, mantenemos precisamente el giro pesimista de Lukács?

El propio Lukács suavizó este extremo «pesimista» y, en su propia versión del resurgimiento marxista humanista de la década de 1960, dedicó la última década de su vida a la elaboración de una nueva «ontología del ser social»<sup>[21]</sup>. Esta última ontología de Lukács está completamente desincronizada respecto al revival de la filosofía-praxis marxista de los sesenta: la segunda permanece confinada en el espacio trascendental (su noción central de la praxis es el horizonte infranqueable que no puede fundamentarse en ninguna ontología general), mientras que Lukács pretende desplegar la ontología social como una esfera particular de la ontología general. La noción central en este intento es la noción del trabajo humano como forma elemental de teleología: en el trabajo humano, la naturaleza se supera a sí misma, su determinismo, pues los procesos de la naturaleza se transforman en instantes del proceso de realización material de los objetivos humanos. Contra el idealismo aristotélico o hegeliano, que subordina la totalidad de la naturaleza a un *telos* espiritual, Lukács, en cuanto materialista, concibe el trabajo social como el ámbito primordial de la teleología, un ámbito que sigue siendo una pequeña parte de la naturaleza y que surge espontáneamente de procesos biológicos. La ironía suprema del asunto es que, en su ontología social del trabajo, Lukács se refiere al joven Marx, a sus denominados Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 (publicados a inicios de la década de 1930), que han sido el texto sagrado del marxismo humanista. Aunque los marxistas humanistas los leen de forma trascendental y se centran en la noción de alienación, Lukács utiliza estos manuscritos para justificar el abandono del gran motivo hegeliano de Historia y conciencia de clase, la mediación total de sujeto y objeto en el proletariado como sujetoobjeto de la historia. Según su posterior autocrítica, esta identidad hegeliana especulativa del sujeto y el objeto ignora la diferencia entre la objetivación (del sujeto en el trabajo) y la reificación (en condiciones de alienación): para el joven Lukács, toda objetivación es una reificación, aunque ahora admite que, al objetivar sus fuerzas esenciales en objetos que expresan su creatividad, no opera necesariamente una reificación; esta solo acontece cuando el trabajo se ejerce en condiciones sociales de alienación. En otras palabras, para el joven Lukács, el trabajo (como la actividad que consiste en cumplir objetivos en la realidad alterando la forma de los objetos materiales) está en sí mismo alienado, y solo superamos esa alienación por medio de la mediación absoluta de sujeto y objeto.

Aunque esta «ontología del trabajo social» no puede reducirse a una versión del materialismo dialéctico estalinista, sigue siendo una de las grandes visiones evolutivas del cosmos como jerarquía ontológica de niveles (materia, plantas, vida animal y el espíritu humano como el nivel más elevado que conocemos), muy cercana a la ontología de Nicolái Hartmann, y Lukács habla en términos muy positivos de este último (es interesante señalar que incluso Meillassoux cae en esta trampa y paga un precio fatal por su suspensión de la dimensión trascendental, el precio de la regresión a una ontología ingenuorrealista de esferas o niveles al estilo de Nicolái Hartmann: realidad material, vida, pensamiento). Este realismo ingenuo es básicamente premoderno y marca el regreso al pensamiento del Renacimiento, que precede al nacimiento de la ciencia moderna.

Otros marxistas occidentales intentaron superar el círculo trascendental sin regresar a la ontología realista; si dejamos a un lado a Walter Benjamin, que merece un tratamiento especial, debemos mencionar, al menos, a Ernst Bloch, que desplegó el edificio gigantesco de un universo inconcluso que tiende hacia el punto utópico de la perfección absoluta. En su obra maestra *El principio esperanza*, ofrece un relato enciclopédico de la orientación de la naturaleza y del ser humano hacia un futuro social y tecnológicamente mejorado<sup>[22]</sup>. Bloch consideraba los comentarios de Marx sobre la «humanización de la naturaleza» (pertenecientes a sus tempranos *Manuscritos económicos y filosóficos*) de una importancia capital: una utopía

verdaderamente radical debería abarcar el universo entero, incluida la naturaleza, esto es, las utopías limitadas a la organización de la sociedad y que ignoran la naturaleza no son mejores que abstracciones. En contraste con el último Lukács, Bloch propone una cosmología plenamente orientada hacia el futuro e inscribe la teleología en la propia naturaleza (a diferencia de nuestro énfasis en lo no orientable). Así supera el círculo trascendental, pero a un precio demasiado alto: el retorno a una cosmología utópica premoderna.

El equivalente radical de la cosmología progresiva de Bloch lo ofreció Evald Iliénkov en su temprano manuscrito sobre «cosmología del espíritu»<sup>[23]</sup>. Inspirándose provocadoramente en lo que para los marxistas occidentales es la definitiva *bête noire* —los manuscritos de Friedrich Engels póstumamente reunidos en Dialéctica de la naturaleza, así como la tradición soviética del materialismo dialéctico— y combinándolo con la cosmología contemporánea, lleva la idea del materialismo dialéctico de desarrollo gradual de la realidad desde las formas elementales de la materia a través de las diversas formas de vida hasta el pensamiento (humano), hasta su lógica conclusión nietzscheana. Si la realidad carece de límites (espacial y temporalmente), entonces, respecto a su totalidad, no existe progreso, todo lo que pueda suceder ha sucedido desde siempre: aunque sus diversas partes gozan de un pleno dinamismo, el universo como un todo es una substancia spinoziana estable. Esto quiere decir que, en contraste con Bloch, todo desarrollo es circular, todo movimiento ascendente se acompaña de un movimiento descendente, todo progreso trae consigo una regresión: el movimiento es «la actividad cíclica desde las formas inferiores de materia hasta las superiores ("el cerebro pensante") y hacia atrás, hacia su descomposición en las formas más bajas de materia (biológica, química y física)». Iliénkov complementa su visión del universo con otras dos hipótesis. La primera, el movimiento en el cosmos está limitado en un sentido superior e inferior, tiene lugar entre el nivel más bajo (la materia caótica) y el más elevado (el pensamiento), no es posible imaginar algo superior al pensamiento. La segunda, el pensamiento no es un acontecimiento local y contingente en la evolución de la materia, sino una realidad y una productividad de pleno derecho, un aspecto necesario (una culminación) de la evolución de toda la realidad. Y ahora presentamos la especulación más atrevida de Iliénkov: «La evolución cíclica del universo pasa por una fase que implica la completa destrucción de la materia, a través de un "fuego" de escala galáctica». Este paso por el nivel cero, que relanza la evolución cósmica, no ocurre por sí mismo, «necesita una intervención especial para volver a encauzar la energía irradiada durante el ciclo de evolución de la materia en un nuevo "fuego global". La cuestión de qué (o quién) prende fuego al universo es crucial». Según Iliénkov, «la función cosmológica del pensamiento es proporcionar las condiciones para "relanzar" el universo, que está colapsando debido a la muerte térmica. Es la inteligencia humana la que, tras alcanzar su potencial más elevado, ha de desencadenar el *big bang*. Así es como el pensamiento demuestra, *en la realidad*, que es un atributo necesario de la materia».

Para aclarar este momento especulativo clave, citemos un pasaje del propio texto de Iliénkov: En términos concretos, podemos imaginarlo así: en cierto momento supremo de su desarrollo, los seres pensantes, ejecutando su deber cosmológico y sacrificándose a sí mismos, producen una deliberada catástrofe cósmica, y desencadenan un proceso, una inversión de la «muerte térmica» de la materia cósmica; es decir, activan un proceso que conduzca al renacimiento de mundos moribundos por medio de una nube cósmica de gas y vapores incandescentes. En palabras simples, el pensamiento resulta ser un necesario vínculo mediador, gracias al cual el ardiente «rejuvenecimiento» de la materia universal se hace posible; demuestra ser la «causa eficiente» directa que provoca la activación instantánea de infinitas reservas de movimiento interconectado.

Y ahora viene la especulación ético-política más delirante de Iliénkov: la necesidad (no solo social, sino) cosmológica y el papel del comunismo; en su opinión, este radical autosacrificio solo puede realizarlo una sociedad comunista enormemente desarrollada: Pasarán millones de años, miles de generaciones habrán nacido y desaparecido, un sistema verdaderamente humano se establecerá en la tierra, con las condiciones necesarias para su actividad: prosperará una sociedad *sin clases*, una cultura espiritual y material con cuya ayuda la humanidad podrá cumplir su gran deber sacrificial ante la naturaleza... Para nosotros, los seres humanos que vivimos en el alba de la prosperidad humana, la lucha por este futuro seguirá siendo la única forma real de servicio a los más encumbrados objetivos del espíritu pensante.

Por lo tanto, la justificación última del comunismo es que, al propiciar el advenimiento de una sociedad solidaria y libre de instintos egoístas, esta tendrá la suficiente fuerza ética como para realizar el más elevado sacrificio,

que consiste no solo en la autodestrucción de la humanidad, sino en la destrucción simultánea de todo el cosmos: «*Si* la humanidad es incapaz de alcanzar el comunismo, entonces la inteligencia humana colectiva tampoco llegará a su estadio superior de poder, pues será socavada por el sistema capitalista, que es lo más alejado de cualquier autosacrificio o motivación sublime».

Iliénkov era muy consciente de la naturaleza especulativa de esta cosmología (se refería a ella como una «fantasmagoría» o «sueño»), por lo que no es de extrañar que más tarde fuera interpretada de una forma rudamente historicista o incluso personal: como extrapolación cósmica de la desintegración de la Unión Soviética, o incluso como un pronóstico del suicido de Iliénkov en 1979. En un nivel teórico más inmanente, surge de inmediato la sospecha de que su cosmología «expresa contenidos arcaicos, premodernos, arropados por el lenguaje de la filosofía clásica, la ciencia y el materialismo histórico. El indicador de este contenido mítico especialmente, el tema del autosacrificio heroico y el "fuego global"». En este sentido, Boris Groys interpreta la cosmología de Iliénkov como un retorno al paganismo y descubre en él «la recuperación de la religión azteca de Quetzalcóatl, que se prende fuego a sí mismo para invertir el proceso entrópico». Aunque en principio esto es cierto, no deberíamos olvidar que una vez que estamos en la modernidad, a saber, después de los avances de Descartes y Kant, un regreso directo a la cosmología pagana no es posible: este tipo de regresos han de interpretarse como síntomas de la incapacidad del pensamiento para afrontar la radical negatividad que opera en el núcleo mismo de la subjetividad moderna<sup>[24]</sup>. La misma exigencia se aplica al primer despliegue sistemático de la idea de destrucción total en la dilatada disertación filosófica que el papa Pío VI dedica a Juliette y que forma parte del libro 5 de la *Juliette* de Sade<sup>[\*]</sup>:

No hay nada malo en la tortura, la violación y el asesinato, ya que todas estas actividades se adaptan a la violencia que rige el universo. Actuar de acuerdo con la naturaleza significa tomar parte activamente en su orgía de destrucción. El problema es que la capacidad del hombre para el crimen es terriblemente limitada, y sus atrocidades, por degeneradas que sean, acaban por no despertar indignación. Para un libertino, este pensamiento es deprimente. El ser humano, junto a toda la vida orgánica e incluso la materia inorgánica, está atrapado en un ciclo interminable de muerte y renacimiento, generación y corrupción, por lo que «no hay una verdadera muerte», solo una transformación infinita y un reciclaje de la materia según las leyes inmanentes de «los tres reinos», animal, vegetal y mineral. La destrucción puede acelerar este proceso, pero no lo detiene. El verdadero crimen sería aquel que no operara en los tres reinos, sino que los aniquilara simultáneamente, aquel que pusiera fin al eterno ciclo de la generación y la corrupción, y que así devolviera a la naturaleza su absoluto privilegio de la creación contingente, para echar los dados de nuevo<sup>[25]</sup>.

Por lo tanto, en un estricto nivel teórico, ¿qué hay de malo en este sueño de la «segunda muerte» como una pura negación radical que pone fin al propio ciclo de la vida? En un soberbio despliegue de su genio, Lacan ofrece una sencilla respuesta: «Como psicoanalista, entiendo que la segunda muerte es anterior a la primera, y no posterior, como sueña Sade»[26] (el único aspecto problemático de estas palabras es la cualificación de psicoanalista; un filósofo hegeliano también lo vería claro). ¿En qué sentido preciso hemos de entender esta prioridad de la segunda muerte —la radical aniquilación de todo el ciclo vital de generación y corrupción— sobre la primera muerte, que sigue formando parte de este ciclo? Schuster señala el camino: «Sade cree que existe una segunda naturaleza consolidada que opera de acuerdo a leyes inmanentes. Contra este reino ontológicamente consistente solo puede soñar un crimen absoluto que aboliría los tres reinos y alcanzaría el puro desorden de la naturaleza primordial». En otras palabras, lo que Sade no ve es que no hay un gran otro, una naturaleza como reino ontológicamente consistente; la naturaleza es en sí misma inconsistente, desequilibrada, hay antagonismos que la desestabilizan. La negación total imaginada por Sade no se manifiesta al final, como una amenaza o perspectiva de destrucción radical, aparece al principio, ha acontecido desde siempre, representa el punto de partida del nivel cero del que emerge la frágil/inconsistente realidad. En otras palabras, lo que falta en la noción de la naturaleza como organismo regulado por leyes inmutables es, sencillamente, el propio sujeto: «en hegeliano», la naturaleza sadiana sigue siendo una substancia, Sade sigue entendiendo la realidad solo en cuanto substancia y no como sujeto, y el «sujeto» no representa un nivel ontológico diferente a la substancia, sino la incompletitud-inconsistenciaantagonismo inmanente de la propia substancia. Y, en la medida en la que el nombre freudiano de esta negatividad radical es el impulso de muerte, Schuster tiene razón al señalar que, paradójicamente, lo que a Sade se le escapa en su celebración del crimen último de destrucción radical de toda vida es precisamente la pulsión de muerte: Pese a toda su perversidad y devastación, la «voluntad de extinción» de Sade se basa en una negación fetichista de la pulsión de muerte. El sádico se convierte en servidor de la extinción universal precisamente para evitar el bloqueo de la subjetividad, la «extinción virtual» que quiebra la vida del sujeto desde el interior. El libertino sadiano arroja esta negatividad fuera de sí mismo para poder consagrarse servilmente a ella; así pues, la visión apocalíptica de un crimen absoluto funciona como una pantalla contra una escisión interior más intratable. Lo que enmascara la florida imaginación de los sádicos es el hecho de que el otro está inmovilizado, es inconsistente y débil, no puede someterse a ninguna ley, ni siquiera a la ley salvaje que acelera la autodestrucción. No hay naturaleza que seguir, con la que rivalizar o que superar, y este vacío o falta, la no existencia del otro, es incomparablemente más violenta que el fantasma más destructivo de la pulsión de muerte. O como plantea Lacan, Sade tiene razón si invertimos su pensamiento perverso: la subjetividad es la catástrofe con la que fantasea, la muerte más allá de la muerte, la «segunda muerte». Cuando el sádico sueña con forzar violentamente un cataclismo que haga borrón y cuenta nueva, lo que no quiere saber es que esa calamidad sin precedentes ya ha tenido lugar. Todo sujeto es el fin del mundo, o más bien ese final explosivo imposible que también es un «nuevo comienzo», la suerte imperecedera de la tirada de dados<sup>[27]</sup>.

Fue Kant quien definió el acto libre y autónomo como aquel que no puede explicarse en términos de causalidad natural, en función del tejido de causas y efectos: un acto libre ocurre cuando su causa es exclusivamente «sí mismo», abre una nueva cadena causal desde su punto cero. Así pues, en la medida en que la «segunda muerte» es la interrupción del ciclo de generación y corrupción de la vida natural, para ello no es necesaria una aniquilación radical de todo el orden causal: un acto libre y autónomo ya suspende la causalidad natural, y el sujeto como \$ ya habita este corte en el circuito natural, el autosabotaje de los objetivos naturales. El nombre místico para este apocalipsis es la noche del mundo, y el nombre filosófico, la negatividad radical en cuanto núcleo de la subjetividad. Y, por citar a Mallarmé, una tirada de dados no abolirá el azar, es decir, el abismo de la negatividad será para siempre el insoslayable fondo de la creatividad subjetiva. Aquí podríamos arriesgarnos a invocar una versión irónica del célebre lema de Gandhi: «Encarna el cambio que quieres ver en el mundo»; el sujeto es en sí mismo la catástrofe que teme y que pretende evitar.

Volviendo a Iliénkov, otro tanto puede aplicarse a su noción de la radical autodestrucción de la realidad: aunque se trata de una clara fantasmagoría, no debería tomarse a la ligera, porque es un síntoma del error fatal de todo el proyecto del marxismo occidental. Limitado por el papel trascendental de la práctica social como horizonte último de nuestra experiencia, no puede afrontar adecuadamente la negatividad radical como fisura en lo real que hace posible la eclosión de la subjetividad; esta dimensión ignorada, excluida por el pensamiento trascendental, vuelve entonces a lo real como fantasmagoría

de destrucción total del mundo. Como en el caso de Sade, el error de Iliénkov reside en su mismo punto de partida: de forma ingenuo-realista, presupone que la realidad es un todo regulado por la necesidad de progreso y su reverso. En el seno de este espacio premoderno de un cosmos completo y autorregulado, la negatividad radical solo puede aparecer como autodestrucción total. La forma de abandonar este bloqueo es renunciar al punto de partida y admitir que no existe una realidad como todo autorregulado, que la realidad es en sí misma incompleta y fragmentaria, está fracturada y atravesada por antagonismos radicales.

En el polo opuesto a Bloch e Iliénkov encontramos el marxismo estructural de Louis Althusser, que básicamente aplica al marxismo el trascendentalismo sin sujeto (kantiano) de Lévi-Strauss. Es obvio que esta lista dista mucho de ser completa, pero deberíamos señalar que, entre los grandes marxistas occidentales, fue Adorno quien, en su atención a la dialéctica de la Ilustración, asumió y explicó lo que llamamos el «pesimismo» de Lukács: las raíces de los horrores de la historia del siglo xx residen en el propio corazón del proyecto de la Ilustración. Lo que aquí nos interesa es que Adorno está dispuesto a extraer las consecuencias filosóficas de esta perspectiva: con su noción de «primacía [Vorrang] de lo objetivo», afrontó el problema de salir del planteamiento trascendental sin incurrir en un realismo ingenuo. Aunque hay una semejanza entre la primacía de lo objetivo de Adorno y lo real lacaniano, esta misma semejanza hace más palpable el abismo que los separa. El empeño básico de Adorno es reconciliar la prioridad de lo objetivo materialista con el legado idealista de la mediación subjetiva de toda realidad objetiva: todo lo que experimentamos como directa e inmediatamente determinado ya ha sido mediado y sostenido por una red de diferencias; toda teoría que afirme nuestro acceso a la realidad inmediata, ya sea el Wesensschau fenomenológico o la percepción empirista de los datos sensoriales elementales, es falsa. Por otra parte, Adorno también rechaza la noción idealista de que todo contenido objetivo ha sido planteado/producido por el sujeto; esta postura también fetichiza la propia subjetividad en una inmediatez determinada. Esta es la razón por la que Adorno se opone al a priori kantiano de las categorías trascendentales que median nuestro acceso a la realidad (y que constituyen así lo que experimentamos *como* realidad): para Adorno, el *a priori* trascendental kantiano no se limita a absolutizar la mediación subjetiva, elimina su *propia* mediación histórica. La tabla de las categorías trascendentales kantianas no es un a priori histórico «puro», sino una red conceptual históricamente «mediada», es decir, una red integrada y engendrada por una determinada constelación histórica. ¿Cómo pensar entonces *a la vez* la mediación radical de toda objetividad y la «primacía de lo objetivo» materialista? La solución estriba en que esta «prioridad» es el resultado de esta mediación llevada a su fase final, el núcleo de resistencia que no podemos experimentar directamente, sino solo bajo la apariencia del punto de referencia ausente en virtud del cual toda mediación acaba fracasando.

Un argumento estándar contra la «dialéctica negativa» de Adorno consiste en reprocharle su inconsistencia inherente. La respuesta de Adorno es apropiada: formulada como doctrina definitiva, la dialéctica negativa es, en efecto, inconsistente; la forma correcta de abordarla es concebirla como la descripción de un *proceso* de pensamiento (en lacaniano, incluir la posición de enunciación implicada en él). La dialéctica negativa designa una actitud que incluye su propio fracaso, es decir, que produce el efecto de verdad a través de su propio fracaso. Para expresarlo sucintamente: intentamos comprender o concebir el objeto de pensamiento; fracasamos, no lo entendemos, y a través de estos fracasos, el lugar del objeto que buscamos queda cercado y sus contornos se hacen discernibles. Por lo tanto, lo que estamos tentados a introducir aquí es la noción lacaniana de sujeto barrado (\$) y de objeto como real/imposible: la distinción de Adorno entre la objetividad «positiva» inmediatamente accesible y la objetividad focalizada en la «primacía de lo objetivo» es la distinción, muy lacaniana, entre la realidad (simbólicamente mediada) y lo real imposible. Por otra parte, ¿acaso la noción adorniana de que el sujeto retiene su subjetividad solo en la medida en que es «de un modo insuficiente» sujeto, en la medida en que cierto núcleo de objetividad se resiste a su desentrañamiento, no apunta hacia el sujeto como constitutivamente «barrado»? Esta es la razón por la que, al enfrentarse a las protestas de los estudiantes, que pedían que el pensamiento crítico adoptara el punto de vista de los oprimidos, Adorno replicó que a la dialéctica negativa le concernía «la disolución del propio pensar desde cualquier punto de vista»<sup>[28]</sup>.

En su crítica a Hegel, Adorno se une, sorprendentemente (o tal vez no tanto) a su rival Karl Popper, para quien, en su defensa de la «sociedad abierta», hay un camino directo desde la noción filosófica de *totalidad* al totalitarismo político. Su proyecto de dialéctica negativa rechaza lo que (mal)interpreta como la dialéctica positiva de Hegel: en Hegel, todos los antagonismos que estallan en un proceso dialéctico se resuelven en una reconciliación final que funda un nuevo orden positivo. Hegel no considera

que esta reconciliación sea deshonesta, falsa, una «reconciliación forzada» (Erpreßte Versöhnung, el título del ensayo de Adorno sobre Lukács) y que ofusca la continua persistencia de los antagonismos en la realidad social. Gérard Lebrun planteó una perfecta réplica a esta crítica: «Lo que resulta tan admirable en este retrato del dialéctico que llega a ser deshonesto debido a su ceguera es la suposición de que podría haber sido honesto»[29]. En otras palabras, en lugar de rechazar la falsa reconciliación hegeliana, deberíamos negar como ilusoria la noción misma de reconciliación dialéctica, esto es, tendríamos que renunciar a la exigencia de una «verdadera» reconciliación. Hegel era plenamente consciente de que la reconciliación no alivia el sufrimiento real ni los antagonismos: sus fórmulas de reconciliación, en el prólogo de su Filosofía del derecho, se resumen en que uno debe «reconocer la rosa en la cruz del presente» o, expresándolo en palabras de Marx, en la reconciliación uno no cambia la realidad externa para ajustarse a una idea, se reconoce esta idea como la «verdad» interior de esta realidad miserable. El reproche marxista, según el cual en lugar de transformar la realidad, Hegel solo propone reinterpretarla, no acierta en lo fundamental: es perfectamente inútil, ya que, según Hegel, para pasar de la alienación a la reconciliación no hemos de cambiar la realidad, sino nuestra forma de percibirla y de relacionarnos con ella. Y la crítica del sistema de Hegel según la cual este implica un retorno a una identidad cerrada que eclipsa los persistentes antagonismos también fracasa necesariamente: la reconciliación hegeliana es la reconciliación *con* los antagonismos.

Hay dos formas de escapar del punto muerto en el que concluye la dialéctica negativa de Adorno: el de Habermas y el de Lacan. Habermas, que percibió bien la inconsistencia de Adorno, su crítica autodestructiva de la razón que no puede explicarse a sí misma, propuso como solución el pragmático *a priori* de la normatividad comunicativa, una especie de ideal regulador kantiano que se presupone en todo intercambio intersubjetivo<sup>[30]</sup>. Con Habermas, el círculo del marxismo hegeliano está cerrado, y la brecha kantiana regresa vengativamente, bajo la apariencia de una fisura entre la razón comunicativa y la razón instrumental. Así pues, hemos regresado a las sosegadas aguas trascendentales: su ética discursiva es un *a priori* trascendental que no puede explicarse en términos de su génesis objetiva, pues está presupuesto desde siempre en cualquier tentativa de esa génesis. Cuando un periodista le preguntó directamente si creía o no en dios, Habermas respondió que es agnóstico, lo que significa exactamente que, a la manera kantiana, considera que la naturaleza última de la realidad es

inaccesible: el punto firme insuperable es, para los seres humanos, el *a priori* comunicativo.

Habermas debe ser leído con el telón de fondo del hecho de que el progreso actual de las ciencias destruye los presupuestos básicos de nuestra noción cotidiana de realidad. El establishment básicamente quiere estar en misa y repicando: necesita la ciencia como fundamento de la productividad económica, pero simultáneamente desea conservar los fundamentos éticopolíticos de la sociedad alejados de la ciencia. La última «crisis» ética a propósito de la biogenética ha creado, efectivamente, la necesidad de lo que podemos llamar justificadamente una «filosofía de Estado»: una filosofía que, por un lado, podría consentir la investigación científica y los procesos técnicos, y, por otro, contener su pleno impacto sociosimbólico, esto es, evitar que plantee una amenaza a la constelación teológico-ética vigente. No es de extrañar que los que más cerca estuvieron de cumplir estas demandas fueran los neokantianos: el propio Kant se centró en el problema de cómo garantizar, a la vez que se tenía plenamente en cuenta la ciencia newtoniana, que existe un espacio de responsabilidad ética libre del alcance de la ciencia; como él mismo señaló, limitó el alcance del conocimiento para crear un espacio para la fe y la moralidad. ¿Y acaso los filósofos de hoy no afrontan la misma tarea? ¿Acaso su esfuerzo no se centra en cómo restringir la ciencia, a través de diferentes versiones de la reflexión trascendental, a su horizonte preordenado de sentido y denunciar así como «ilegítimas» sus consecuencias en el ámbito ético-religioso?

La cuestión que hay que señalar aquí es cómo las actitudes hacia la ontología que hemos abordado están vinculadas a posturas políticas básicas: el neokantismo fundamenta el reformismo socialdemócrata; el temprano hegelianismo de Lukács cimenta su radical compromiso leninista (contra las posiciones filosóficas del propio Lenin); la ontología del materialismo dialéctico da cuerpo a la política estalinista; la posterior ontología del ser social de Lukács fundamenta las esperanzas (utópicas) de una reforma humanista de los regímenes socialistas existentes; la dialéctica negativa refleja la derrota política, la ausencia de toda perspectiva emancipadora, en los países occidentales desarrollados... Cuando hablamos de superar el círculo trascendental, (también) estamos hablando de orientaciones políticas básicas. Entonces, ¿cuál es la solución? Un regreso a Hegel, pero un Hegel leído de otra forma, no en el sentido de la total mediación subjetiva de la objetividad al estilo del joven Lukács.

Cuando Hegel dice que el sujeto debe reconocerse a sí mismo en la otredad, su tesis es ambigua: puede ser (y normalmente es) leída como la total apropiación subjetiva de todo contenido objetivo, pero también como la exigencia de que el sujeto debe reconocerse a sí mismo como un momento de su otredad, en lo que se manifiesta ante él como una objetividad alienada. Pero, una vez más, ¿significa esto que hemos vuelto al ingenuo realismo objetivo en el que un sujeto es apenas un instante en un determinado orden objetivo substancial? Como ya hemos señalado, hay un tercer camino (propiamente hegeliano) que va más allá de la alternativa entre fichteanismo y spinozismo: sí, el sujeto se reconoce a sí mismo como parte de la otredad, pero no en el sentido de un diminuto engranaje incluido en (o en la cumbre de) un orden cósmico substancial. El sujeto reconoce que su propia falla (carencia, fracaso, limitación) se fundamenta en la falla (carencia, fracaso, limitación, o más bien desequilibrio) que pertenece al propio orden cósmico. El hecho de que el sujeto no pueda objetivarse plenamente no implica que viva en algún lugar exterior al orden objetivo (o naturaleza); significa que este orden es en sí mismo incompleto y está atravesado por una imposibilidad. Lejos de señalar la reconciliación con la derrota, esta posición abre nuevas perspectivas de acción radical basadas en la duplicación de la falta.

## EL MARGEN DE LA INCERTIDUMBRE RADICAL

Así pues, desde el punto de vista radicalmente materialista, deberíamos pensar audazmente en las consecuencias del *rechazo* de la «realidad objetiva»: la realidad se disuelve en fragmentos «subjetivos», *pero estos mismos fragmentos se repliegan al ser anónimo, perdiendo su consistencia subjetiva*. Fredric Jameson señaló la paradoja del rechazo posmoderno a un yo consistente: su resultado último es que perdemos su opuesto, la propia realidad objetiva, que se transforma en un conjunto de construcciones subjetivas contingentes. Un verdadero materialista debería obrar al revés: negarse a aceptar la «realidad objetiva» para erosionar la subjetividad consistente.

En una antigua historia de ciencia ficción, los científicos descubren que las tres estrellas que aparecen en el cielo en la biblia como augurio de bienaventuranza fueron el efecto de una aterradora catástrofe cósmica que aniquiló a una civilización alienígena avanzada. Este relato no encierra una profunda lección hermenéutica sobre la verdad oculta de lo que se manifiesta ante nosotros como signo triunfal y no es más que un horror inimaginable, sino simplemente la radical inconmensurabilidad de los acontecimientos y su

significado. Imaginemos una especie de proceso de Núremberg animal en el que nosotros, la humanidad, fuéramos juzgados por todo el sufrimiento que les hemos causado a los animales para obtener carne barata: cómo hemos criado a cerdos y pollos, por no mencionar el uso de animales en laboratorios para experimentos y propósitos médicos. Aunque tenemos vagas nociones al respecto, en su mayor parte ignoramos (o más bien neutralizamos) este conocimiento. La imposibilidad, el necesario fracaso del intento, de formular un sentido que lo abarque todo es la definición mínima del ateísmo. Por esa razón, incluso la deconstrucción de Derrida, con su noción de una justicia espectral infinita (e infinitamente diferida), sigue siendo una forma de idealismo religioso: sigue contando con el horizonte virtual de justicia infinitamente pospuesta en el que todas las cuentas serán saldadas. Esta noción de justicia es la versión refinada y definitiva del gran otro, la agencia en la que se registra el sentido ético de todos nuestros actos. Aun cuando este horizonte se plantee como puramente virtual, sigue siendo operativo en nuestro universo simbólico, y el materialismo nos exige que renunciemos del todo a él.

En su Human Touch, Michael Frayn señaló la radical relatividad de nuestra idea de universo: cuando hablamos de las microdimensiones de la física cuántica, tan pequeñas que ni siquiera podemos imaginar su ámbito, o si pensamos en la vastedad del universo, que ignora nuestras vidas, tan enorme que nosotros, los seres humanos, somos una mota imperceptible en él, siempre presuponemos nuestra mirada, nuestra medición «normal» de la grandeza: las ondas cuánticas son pequeñas, el universo es grande, respecto a nuestros estándares. Y no deberíamos temer seguir esta lógica hasta su conclusión: ¿y si la ciencia demuestra que los árboles y otras plantas realmente se comunican y reaccionan con pánico cuando se sienten amenazados? ¿Y si los animales en las granjas industriales padecen un sufrimiento insoportable que los seres humanos ignoramos? Y aún peor, ¿y si nuestra ceguera ante este inmenso sufrimiento es el anverso, la necesaria cara oculta, de nuestro progreso? ¿Y si la humanidad, con todos sus grandes logros culturales, ha prosperado a partir de esta ceguera? ¿Y si para ver todo lo que vemos hemos tenido que ignorar el inmenso reino de estos murmullos silentes?

La lección es que *toda* noción de la *realidad objetiva* está limitada a un punto de vista subjetivo y que no es posible localizar nuestra realidad en una constelación general; ¿y si nuestra Tierra fuera un diminuto átomo en otra realidad, y si hay vida inteligente en lo que consideramos un átomo? Sin

embargo, si confiamos en la teoría cuántica del tiempo y del espacio, la divisibilidad de la materia, del tiempo y del espacio no es infinita, hay un mínimo cuántico en lo que respecta al tiempo y al espacio; ¿no nos proporciona eso una medida objetiva del tamaño de las cosas?

Por lo tanto, ¿cómo son las cosas en sí mismas? Aquí no podemos aplicar el sentido común ingenuo; no podemos asegurarlo. No solo son posibles nuevos acontecimientos inesperados que lo cambien todo, desde las diferentes versiones de la catástrofe ecológica a un contacto con extraterrestres que nos convierta en una raza subordinada; nuevos e impredecibles descubrimientos científicos podrían desbaratar las coordenadas básicas de nuestra comprensión. Siempre existe la oscura premonición de que cuanto más aprendemos del universo, más conscientes somos de todo lo que ignoramos. ¿Y si nuestro universo, que emergió del *big bang*, es solo uno entre muchos otros gobernados por diferentes leyes físicas (por ejemplo, sin un espacio y un tiempo tal como los conocemos)?

Lorenzo Chiesa<sup>[31]</sup> llamó la atención sobre un aspecto escasamente señalado del pensamiento de Lacan: su materialismo básico está acompañado por afirmaciones ocasionales (pero no sistemáticas) de agnosticismo respecto a las cuestiones «elevadas». Dios no existe, es la ficción simbólica última del gran otro, no hay un alma inmortal que sobreviva a la muerte, etcétera, pero quién sabe, tal vez haya una deidad que dirija el show, quizá descubriremos que podemos sobrevivir a la muerte... Lacan añade astutamente que, incluso en este caso, su teoría (materialista) no será menos cierta: dios tal vez exista, pero el modo en que «dios» opera en nuestro universo sigue siendo el de la ficción simbólica; nuestra alma puede ser inmortal, pero nuestro universo se rige por una finitud/mortalidad radical en cuyo seno el «alma eterna» es una fantasía. Lo que encontramos aquí es la versión última de la paradójica declaración de Lacan, según la cual, aunque todas las sospechas de un marido celoso se confirmen y su esposa realmente se acueste con otros hombres, sus celos seguirán siendo patológicos; de un modo exactamente análogo, aunque dios realmente exista, nuestra creencia en él sigue siendo una ilusión (también en el sentido de que, si dios se manifiesta ante un crevente y confirma así su existencia, esto supondría un shock devastador para ese devoto). Hemos de señalar cómo Lacan invierte elegantemente la visión atea estándar según la cual si la religión es una ilusión, alberga una verdad más profunda que puede desempeñar un papel relevante; para Lacan, la religión es falsa aunque su contenido sea cierto (dios existe, etcétera).

¿Cómo explicar esta paradoja? Aquí se impone obrar con mucha precisión: el margen de incertidumbre radical sostenido por Lacan («quién sabe si existe un dios») no se refiere a un misterio o profundidad oculta hacia el que apunta nuestro espacio ideológico, tan solo deja abierto el espacio para la posibilidad de que la realidad resulte ser diferente de una forma completamente inesperada y sin sintonía alguna con nuestra realidad; y en este caso, junto a la desintegración de nuestra realidad ordinaria, su tradicional y misterioso otro (las religiones tal como las conocemos) también desaparecerá. Estas formas tradicionales del otro religioso son una parte integrante de nuestra realidad compartida, y los análisis materialistas demuestran convincentemente cómo han emergido en esta realidad y a partir de ella. Imaginemos que de pronto nos visitan alienígenas cuyas habilidades pertenecen al ámbito de lo que hoy percibimos como «divino» o «sobrenatural»: los efectos de este encuentro serían mucho más devastadores para las personas religiosas del presente que para un materialista, que lo considerará la prueba de las limitaciones cognitivas de la humanidad en cuanto especie insignificante en un ínfimo planeta en nuestro vasto universo.

Debemos atenernos a la segunda («débil») opción y rechazar la tentación de proponer alguna versión de la visión «ingenua» de la «naturaleza en sí misma»; pero con un giro. No se trata de una especie de relativismo global, es decir, no estamos condenados al círculo de nuestra subjetividad. La cuestión clave es dónde hemos de buscar un contacto con lo «real», un punto a partir del que salir de nuestra subjetividad. Es en este nivel en el que hemos de imprimir un giro a la situación: lo real no es accesible como «realidad objetiva», cuyos contornos puedan articularse una vez que hemos erradicado las huellas de nuestra subjetividad, ya que toda determinación positiva de la «naturaleza en sí misma» ya está formulada desde nuestro punto de vista. Lo único real accesible para nosotros es el exceso de nuestra subjetividad: el ángulo muerto que elude nuestra comprensión subjetiva no es la naturaleza en sí misma, sino el modo en que nosotros, nuestra subjetividad, nos ajustamos a ella. El ángulo muerto no es la realidad objetiva sin sujeto, sino el propio sujeto en cuanto objeto. El sujeto nunca se ajusta a la realidad, es una grieta en todo edificio ontológico. Por lo tanto, la estructura deviene, una vez más, una especie de bucle: se construyen nuevas y cada vez más elaboradas visiones de la realidad «en sí misma», de cómo las cosas «son realmente ahí fuera», independientemente de nosotros (el universo mecánico de Newton, la relatividad general, la teoría cuántica), pero siempre merodea la sospecha de que esta visión está vinculada a nuestro punto de vista, como si fuera su cordón umbilical, y que puede explotar como un globo. El punto en que rozamos lo real no es la *x* a la que nos acercamos gradualmente a través de nuevos modelos científicos, sino, por el contrario, la fisura en la realidad que pretendemos salvar con estas construcciones. Más exactamente: nuestra residencia en la realidad cotidiana y ordinaria (en nuestro mundo vital) nunca está asegurada, siempre acecha una brecha que amenaza con desintegrarla, y las explicaciones científicas (o metafísicas) contradictorias que cada vez resulta más difícil aplicar a nuestra experiencia ordinaria procuran precisamente superar esa brecha, ofrecer un retrato «complejo» de cómo son las cosas independientemente de nuestro punto de vista subjetivo. Estas explicaciones complementarias también amenazan con revelarse como ficciones, por lo que el único contacto con lo real es la brecha misma, el punto de paso entre el mundo vital ordinario y sus suplementos científicos, etcétera.

Otra premisa adicional es, por lo tanto, que la dimensión trascendental no solo es un efecto de la ontología fallida, es decir, del hecho de que todo orden del ser se vea constitutivamente frustrado, debilitado por una imposibilidad inmanente, sino que ese impedimento se inscribe en su propia forma: la forma trascendental es en sí misma inconsistente, atrapada en sus propios antagonismos. Este aspecto fue claramente articulado por Kant, que fue el primero en desplegar la dimensión trascendental: esta dimensión no solo implica una ontología fallida (la inaccesibilidad del «en sí»); necesariamente genera sus propias antinomias («antinomias de la razón pura»).

El siguiente paso crucial es pasar de Kant a Hegel: la antinomia no concierne solo a nuestra razón y a su espacio trascendental, es un aspecto de la propia realidad (trascendente), es decir, logramos acceder al «en sí» no mediante la superación de las antinomias como signo de la deficiencia de nuestra razón, sino al identificar nuestra deficiencia con la deficiencia inscrita en la propia realidad. Esta deficiencia compartida es el nivel cero en el que la realidad y la dimensión trascendental se superponen.

El tercer paso que conviene dar aquí es aquel en el que entran en juego el psicoanálisis de Freud y Lacan: la hipótesis implícita de Freud (explicada por Lacan) es que en los seres humanos el nombre de esta «deficiencia» es la sexualidad. La sexualidad no es la base natural de la vida civilizada, sino el gesto elemental a la hora de «civilizar» la vida de un animal humano. Esta es nuestra premisa freudiana central: ni el trabajo ni el lenguaje son los que otorgan el punto (humano) de ruptura con la naturaleza, sino el sexo; este es el espacio donde afrontamos la incompletitud ontológica y quedamos

atrapados en el interminable bucle autorreproducido en el que la finalidad del deseo no es su objetivo, sino la reproducción de su carencia.

El cuarto (y último) paso consiste en expandir esta función de la sexualidad a toda la realidad, evidentemente no por el recurso a cierta ontología sexualizada, sino al preguntar cómo ha de estructurarse la realidad para permitir semejante encadenamiento de deficiencias. Y aquí llega la (tal vez inesperada, pero no tanto) referencia a la física cuántica: para explicar este espacio retorcido de deficiencias encadenadas que refuta todo edificio ontológico consistente, hay que introducir una nueva función transontológica, la del «menos que nada», no la de un caos preontológico primordial, sino la de una agencia sustractiva que produce nada a partir del «aún por venir», es decir, que hay que añadir el «aún por venir» a fin de obtener nada. En términos topológicos más concretos, solo esta agencia podría explicar el «morro» reflexivo de la botella de Klein mediante el cual la realidad puede relacionarse consigo misma. Este pliegue circular de autorrelación mediante el cual un movimiento queda atrapado en su propio bucle es la mínima definición formal del absoluto.

Una vez más, ¿qué tiene todo esto que ver con la sexualidad? En su aspecto formal, una cierta actividad o proceso es «sexualizado» cuando su objetivo es excluido del ámbito de lo posible y se torna «imposible de alcanzar», de ahí que la satisfacción no derive del hecho de llegar hasta él, sino del proceso de reiterados fracasos a la hora de aprehenderlo. Por ejemplo, la mera sed se transforma en un impulso oral erotizado en el que el objetivo de beber o succionar ya no calma la sed, sino la reiterada experiencia placentera de la propia succión. Por esa razón alguien podría reivindicar el bumerán como el primer instrumento propiamente humano: ostensiblemente diseñado para abatir a un animal (por ejemplo, a un canguro), el verdadero arte de su uso reside en cómo atraparlo cuando falla su objetivo y regresa a la persona que lo lanzó; es fácil imaginar el placer de repetir con éxito toda la operación de lanzar el bumerán y atraparlo cuando retorna. El propio acto sexual, que implica el objetivo de la inseminación y la procreación, se convierte en un fin en sí mismo con la sexuación humana. Y deberíamos aplicar esto a la propia definición de humanidad: lo que en última instancia distingue al hombre del animal no son los aspectos positivos (habla, fabricación de herramientas, pensamiento reflexivo, etcétera), sino el auge de una nueva imposibilidad designada por Freud y Lacan como das Ding, el punto último de referencia del deseo de lo real imposible. La diferencia experimental a menudo señalada entre humanos y simios adquiere aquí su plena relevancia: cuando a un simio se le ofrece un objeto más allá de su alcance, lo abandona tras unos intentos frustrados por alcanzarlo y atiende a otro objeto más modesto (por ejemplo, un compañero sexual menos atractivo), mientras que el ser humano persiste en su esfuerzo, queda subyugado por el objeto imposible. Esa es la razón por la que el sujeto en cuanto tal es histérico: el sujeto histérico es precisamente un sujeto que plantea la *jouissance* como un absoluto; él o ella responden al absoluto de la *jouissance* en la forma del deseo insatisfecho. Un sujeto semejante es capaz de relacionarse con un término situado fuera de los límites del juego; es incluso el sujeto únicamente sostenido por su relación con el término *fuera de juego*. Así pues, la histeria es la forma «humana» elemental de instalar una imposibilidad bajo la apariencia de la *jouissance* absoluta.

## **COROLARIO 1**

Intuición intelectual e *intellectus archetypus*: la reflexividad en Kant y en Hegel

En el idealismo alemán, el concepto de *subjetividad* se debate entre dos extremos: la subjetividad como unidad inmediata de la «intuición intelectual» (el libre flujo de conciencia directa en el que coinciden necesidad, actividad y pasividad) y la subjetividad como reflexividad (el poder de la distancia, de la mediación, del desgarro). La primera sección de este capítulo rastreará el papel que la intuición intelectual ha desempeñado en la tradición idealista alemana, desde Kant, que la rechaza como inaccesible para nosotros, los seres humanos, pasando por Fichte y Schelling, que la declara «el órganon más elevado de la filosofía», hasta Hegel, que supera esta tensión al reivindicar la propia reflexividad como poder absoluto. La segunda sección abordará con más detalle la diferencia crucial entre Kant y Hegel en lo que respecta a la reflexividad; lo haremos centrándonos en la noción de *intellectus archetypus* de Kant y en la crítica de Hegel al uso que Kant hace de esta noción.

## LA INTUICIÓN INTELECTUAL DE KANT A HEGEL

Empecemos con el concepto de *intuición intelectual* (*intellektuelle Anschauung*), el flujo directo de autoconciencia en el que coinciden libertad y necesidad, actividad y pasividad. La intuición intelectual es imposible en el espacio del pensamiento de Kant, porque su noción del yo trascendental se apoya en cierta brecha (respecto a lo real) precisamente cerrada en la experiencia de la intuición intelectual. Tal como lo define en la *Crítica de la razón pura*, el sujeto trascendental no es más que...

... la simple y en sí misma completamente vacía representación del yo; y ni siquiera podemos decir que es un concepto, sino solo una conciencia desnuda que acompaña a todos los

conceptos. A través de este yo, o él o ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más allá de un sujeto trascendental de los pensamientos = x. Solo se lo conoce a través de los pensamientos, que son sus predicados, y de él, al margen de estos pensamientos, no podemos tener concepto alguno, sino que tan solo giramos en un círculo perpetuo, ya que todo juicio sobre él siempre ha hecho uso de su representación. Y la razón por la que este inconveniente está inseparablemente unido a él es porque la conciencia en sí misma no es una representación que distinga un objeto particular, sino una forma de representación en general, es decir, de representación por cuanto puede considerarse pensamiento; pues solo respecto al conocimiento puedo decir que estoy pensando en algo<sup>[1]</sup>.

Tenemos que estar muy atentos al leer estas líneas. Lo que Kant dice aquí es que existe una brecha radical constitutiva del yo, una fisura que separa el yo (sujeto trascendental) de su soporte nouménico («este yo, o él o ello [...] que piensa»): «Este inconveniente está inseparablemente unido a él», ya que el yo solo existe como *ex-sistente*, a distancia de la «cosa» que existe. Ahora bien, términos de cognición, considerando que podemos fenoménicamente los objetos de la realidad (pese al hecho de que su «en sí» permanece inaccesible para nosotros), nuestro yo es incognoscible fenoménicamente (debido a su autoidentidad, su identidad «conmigo mismo») porque conocerlo fenoménicamente equivaldría a conocerlo nouménicamente. Y aquí las cosas se complican en grado sumo: esta brecha que separa constitutivamente el yo de su soporte nouménico también determina el estatus del yo como entidad práctico-ética. Si la intuición intelectual es posible, el acto íntimo del yo sería contemplativo: alcanzar la identidad última de sujeto y objeto, de pensamiento y ser.

Kant se opone a Spinoza; su tesis es que la postura spinoziana, que defiende un conocimiento sin la dimensión «deontológica» de un deber incondicional, es imposible de sostener: hay una grieta irreductible en el edificio del ser, y la dimensión deontológica del deber interviene a través de esa grieta: el deber contrarresta la incompletitud del «es», del «ser». Cuando Kant dice que ha reducido el ámbito del conocimiento para dejar espacio a la fe religiosa, hay que tomarlo en sentido muy literal, en un sentido radicalmente antispinoziano: desde la perspectiva kantiana, la posición de Spinoza aparece como una visión pesadillesca de sujetos reducidos a marionetas. ¿Qué representa, exactamente, una marioneta en cuanto posición subjetiva? En Kant, encontramos el término *marioneta* en un misterioso subcapítulo de su *Crítica de la razón práctica* titulado «De la proporción de las facultades de conocer, sabiamente acomodada a la determinación práctica del hombre», en el que intenta responder a la pregunta de qué nos sucedería si intentáramos acceder al ámbito nouménico, a la *Ding an sich*:

En lugar del conflicto que la disposición moral tiene que emprender con las inclinaciones y en el que, tras algunas derrotas, puede conquistarse gradualmente la fuerza moral, Dios y la eternidad, en su espantosa majestad, se manifestarían incesantemente ante nuestros ojos [...]. Por consiguiente, la mayoría de las acciones conformes a la ley se realizarían por miedo, pocas por esperanza y ninguna por deber. El valor moral de las acciones, del que depende el valor de la persona e incluso del mundo a ojos de la sabiduría suprema, no existiría en absoluto. La conducta del hombre, mientras su naturaleza siga siendo como hasta ahora, se trasformaría en un mero mecanismo, en el que, como en una función de marionetas, todo gesticularía, pero no podríamos encontrar vida alguna en las figuras [2].

Así pues, para Kant, el acceso directo al ámbito nouménico nos despojaría de la «espontaneidad» que forma el núcleo de la libertad trascendental: nos convertiría en autómatas inertes, o, en palabras actuales, en «máquinas pensantes». Las implicaciones de este pasaje son mucho más radicales y paradójicas de lo que pueda parecer. Si descartamos su inconsistencia (¿cómo podrían coexistir el miedo y una gesticulación inane?), impone la conclusión de que, tanto en el nivel de los fenómenos como del noúmeno, los seres humanos somos «meros mecanismos» sin autonomía ni libertad: en cuanto fenómenos, no somos libres, formamos parte de la naturaleza, un «mero mecanismo» totalmente sometido a relaciones causales, una parte del nexo de causas y efectos, y en cuanto noúmeno, volvemos a carecer de libertad y otra vez estaríamos reducidos a «mero mecanismo» (lo que Kant describe como una persona que conoce directamente el ámbito nouménico, ¿no es estrictamente análogo al sujeto utilitario cuyos actos están plenamente determinados por el cálculo del placer y del dolor?). Nuestra libertad solo existe en el espacio ENTRE lo fenoménico y lo nouménico. Por lo tanto, Kant no solo limita la causalidad al ámbito fenoménico para afirmar que, en el nivel nouménico, somos agentes libres y autónomos; Kant señala que solo somos libres en la medida en que nuestro horizonte es lo fenoménico, en la medida en que el ámbito nouménico nos resulta inaccesible. Aquí volvemos a encontrar la tensión entre las dos nociones de lo real, lo real de la inaccesible cosa nouménica y lo real como pura brecha, el intersticio en la repetición de lo mismo: lo real kantiano es la cosa nouménica más allá de los fenómenos, mientras que lo real hegeliano es la brecha misma entre lo fenoménico y lo nouménico, la brecha que sostiene la libertad<sup>[3]</sup>.

¿Acaso la forma de salir de este aprieto es afirmar que somos libres en la medida en que somos nouménicamente autónomos, pero que nuestra perspectiva cognitiva sigue limitada al nivel fenoménico? En este caso, *somos* «realmente libres» en el nivel nouménico, pero nuestra libertad resultará inútil si pretendemos un conocimiento cognitivo del ámbito nouménico, ya que ese conocimiento siempre determinará nuestras decisiones (¿quién elegirá el mal

si afronta el hecho de que el precio es el castigo divino?). Sin embargo, ¿este ejemplo imaginado no nos proporciona la única respuesta consecuente a la pregunta sobre «qué es un acto realmente libre», un acto libre para una entidad nouménica, un acto de verdadera libertad *nouménica*? Sería conocer las terribles e inexorables consecuencias de elegir el mal *y*, *sin embargo*, *elegirlo*. Sería un acto verdaderamente «no patológico», un acto que consistiría en actuar sin considerar los propios intereses patológicos.

El gesto básico del giro trascendental de Kant es invertir el obstáculo en una condición positiva. En la ontología leibniziana estándar, nosotros, los sujetos finitos, podemos actuar libremente a pesar de nuestra finitud, ya que la libertad es el destello que nos une al dios infinito. En Kant, por el contrario, esta finitud, nuestra separación del absoluto, es la condición positiva de nuestra libertad. En otras palabras, la condición de imposibilidad es la condición de posibilidad. En este sentido, Susan Neiman tiene razón al observar que «la preocupación que alimentó los debates sobre la diferencia entre la apariencia y la realidad *no* era el temor de que el mundo no resultara ser como nos parece que es, sino más bien el temor a que lo fuera»<sup>[4]</sup>. Este temor es, en última instancia, ético: la clausura de la brecha entre apariencia y realidad nos privaría de nuestra libertad y, por lo tanto, de nuestra dignidad ética. Esto quiere decir que la brecha entre realidad nouménica y apariencia se intensifica: hemos de distinguir entre realidad nouménica «en sí misma» y el modo en que la realidad nouménica se manifiesta en el ámbito de la apariencia (esto es, en nuestra experiencia de la libertad y de la ley moral). La delgada frontera que distingue a ambas es la frontera entre lo sublime y lo horrible: dios nos resulta sublime desde nuestra perspectiva finita, pero experimentado en sí mismo, se transformaría en un horror mortificante<sup>[5]</sup>. Lo está arraigado trascendental irreductiblemente kantiano empírico/temporal/finito; es lo transfenoménico tal como aparece en el horizonte finito de la temporalidad. Y esta dimensión de lo trascendental (como específicamente opuesto a lo nouménico) es precisamente lo que está ausente en Spinoza, el filósofo de la inmanencia infinita.

En consecuencia, ¿no encontramos la distinción entre cómo se me aparecen las cosas y cómo se me aparecen *efectivamente* en el mismo corazón del giro trascendental de Kant? La realidad fenoménica no es solo la forma en que las cosas se manifiestan ante mí: designa el modo en que «realmente» se me aparecen, el modo en que constituyen la realidad fenoménica, en oposición a una mera apariencia subjetiva/ilusoria. Cuando percibo erróneamente algún objeto en mi realidad fenoménica, cuando lo confundo

con un objeto diferente, el error no es que yo no me aperciba de cómo son las cosas «realmente en sí mismas», sino cómo «aparecen realmente». No podemos sobrevalorar la importancia de este movimiento kantiano. En última instancia, la filosofía como tal es kantiana, y debería leerse desde la perspectiva de la revolución kantiana: no como un intento ingenuo de «conocimiento absoluto», como una descripción total del conjunto de la realidad, sino como la tarea de desplegar el horizonte de precomprensión presupuesto en todo compromiso en las entidades del mundo. La verdadera filosofía solo empieza con Kant (con su noción de lo trascendental): lo que teníamos antes era una mera ontología global, el conocimiento respecto a todo, y no la noción del horizonte trascendental-hermenéutico del mundo. En consecuencia, la tarea básica del pensamiento poskantiano fue «solo» pensar a Kant hasta el final. Esta era, entre otras, la intención de Heidegger en Ser y tiempo: leer la historia de la ontología (Descartes, Aristóteles) desde Kant y hacia atrás; es decir, interpretar la física de Aristóteles como el despliegue hermenéutico de lo que el ser, la vida, etcétera, significaban para los griegos (desafortunadamente, más tarde, Heidegger renunció a esta idea de llevar hasta el final las innovaciones kantianas, desdeñando el giro trascendental de Kant como un paso más en el camino del olvido subjetivista del ser). La ironía definitiva es que Deleuze era, en cierto modo, plenamente consciente de este hecho: en sus lecturas de Kant en 1978 afirma que, para este filósofo, «ya no existe la esencia detrás de la apariencia, existe el sentido o sinsentido de lo que aparece», un movimiento, sigue diciendo, que atestigua «una atmósfera de pensamiento radicalmente nueva, hasta el punto de que puedo decir que en este sentido todos somos kantianos»<sup>[6]</sup>.

¿Qué aporta Hegel a esta constelación? No es una especie de «mediador» entre Kant y Spinoza. Por el contrario, desde una perspectiva verdaderamente hegeliana, el problema con Kant es que *sigue siendo demasiado spinoziano*: la positividad impecable y sin fisuras del ser se transpone meramente al inaccesible «en sí». En otras palabras, desde la perspectiva hegeliana, la fascinación por el espantoso noúmeno es en sí misma el señuelo último: no hay que rehabilitar aquí la vieja metafísica leibniziana, ni siquiera bajo la apariencia de forzar heroicamente el «corazón de las tinieblas» nouménico y afrontar el horror, sino transponer esta brecha radical que nos separa del absoluto nouménico en el absoluto mismo. Por ende, cuando Kant declara la limitación de nuestro conocimiento, Hegel no responde afirmando que él puede superar la brecha kantiana y acceder al conocimiento absoluto al estilo de la metafísica precrítica. Afirma que la brecha kantiana ya *es* la solución: el

propio ser está incompleto. Esto es lo que significa el lema de Hegel «hemos de concebir el absoluto no solo como substancia, sino también como sujeto»: el «sujeto» es el nombre de una grieta en el edificio del ser. Esta dimensión se pierde en Fichte y Schelling, que reivindican la intuición intelectual como solución a las inconsistencias de Kant, al dogmatismo oculto (tal como lo ven ellos) que sostiene su crítica. Fichte empieza con el juicio tético: Ich = Ich, la pura inmanencia de la vida, el puro devenir, la pura autoafirmación, Tat-Handlung, la plena coincidencia de lo postulado con lo que se postula. Yo solo soy a través del proceso de afirmación de mí mismo, y solo soy este proceso; esta es la intuición intelectual, este flujo místico inaccesible a la conciencia reflexiva: Por lo tanto, lo que Fichte llama «intuición intelectual» ya no se considera como perteneciente al sentido interior, sino al absoluto incondicional que está más allá del círculo de la autoconciencia [...]. A diferencia de la idea reguladora de la razón en Kant, aquí la razón es la idea de Dios como identidad inmediata, absoluta, incondicional. La conciencia inmediata del espíritu respecto a su absoluto, que ya no puede basarse en el concepto, es lo que en su ensayo Schelling llama «intuición intelectual». Es una intuición porque no está mediada por el concepto, y es intelectual porque va más allá de lo empírico en el sentido de que incluye su autoafirmación como predicado<sup>[7]</sup>.

En este sentido, para Fichte y Schelling nuestro pensamiento puede superar la actitud de reflexión externa y, en una intuición intelectual, alcanzar la plena identidad con la cosa en sí misma. Hegel, sin embargo, sigue un camino completamente diferente. Para él, superar el razonamiento reflexivo no significa dejarlo atrás para buscar una unidad inmediata con el absoluto, sino elevar la propia reflexión al absoluto, es decir, despojándolo del «en sí» que supuestamente elude. En relación con la oposición entre *intellectus archetypus* (entendimiento divino) e *intellectus ectypus* (entendimiento humano), Hegel no se limita a afirmar que podemos superar la limitación de *ectypus* y pasar a *archetypus* como intelecto que genera espontáneamente todo contenido particular de sí mismo, su forma, sin necesidad de influjo externo; Hegel señala que debemos cambiar radicalmente nuestra perspectiva sobre *ectypus* y concebir (lo que se presenta como) su limitación en cuanto aspecto positivo: un movimiento estructuralmente paralelo a la oposición entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*): para Hegel, la razón no es

una capacidad especial más allá del entendimiento; la razón es el entendimiento mismo sin su más allá.

El «entendimiento» suele concebirse como la forma elemental del análisis, e implica trazar las líneas de identidades y diferencias fijas, es decir, reducir la riqueza de la realidad en un conjunto abstracto de elementos. Desde esta perspectiva, la tendencia espontánea del entendimiento hacia la reificación identitaria debe ser corregida por la razón dialéctica, que reproduce fielmente la complejidad dinámica de la realidad esbozando la fluida red de relaciones en el seno de las cuales se localiza la identidad. Esta red genera toda identidad y, simultáneamente, provoca su caída definitiva. Sin embargo, hay que insistir en que esta *no* es la forma en que Hegel concibe la diferencia entre entendimiento y razón. Volvamos a leer con atención un célebre pasaje del prólogo de *Fenomenología del espíritu*:

Descomponer una idea en sus elementos últimos implica retrotraerla a sus momentos, que al menos no poseen la forma de esa determinada idea, sino que constituyen la propiedad inmediata del yo. Es indudable que este análisis solo lleva a *pensamientos* ya conocidos y que son determinaciones fijas e inertes. Pero este algo *separado* y no real es un momento esencial, pues solo porque lo concreto se divide a sí mismo, y se transforma en algo no real, se mueve a sí mismo. La actividad de disolución es la fuerza y la obra del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que permanece cerrado en sí mismo y que, como la substancia, mantiene sus momentos, es una relación inmediata que, por tanto, no puede causar asombro. Pero que un accidente así, separado de cuanto lo rodea, vinculado y real tan solo en su contexto con los demás, deba alcanzar una existencia propia y una libertad autónoma, este es el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del yo puro<sup>[8]</sup>.

El entendimiento, precisamente en su aspecto de capacidad de análisis, de descomposición de la unidad de una cosa o proceso, es aquí celebrado como «la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, como la potencia absoluta», y resulta sorprendente que como tal (para quienes se apegan a la perspectiva dialéctica) sea definido exactamente en los mismos términos que el espíritu, que, en relación con la oposición entre entendimiento y razón, está claramente del lado de la razón: «El espíritu es, en su verdad más simple, conciencia, y fuerza sus momentos aparte»<sup>[9]</sup>. Todo gira en torno a cómo hemos de comprender esta «identidad y diferencia» entre el entendimiento y la razón: no es que la razón añada algo al poder separador del entendimiento, reestableciendo (en algún «nivel superior») la unidad orgánica de aquello que el entendimiento ha descompuesto, complementando el análisis con síntesis; la razón es, en cierto sentido, no más sino *menos* que el entendimiento. Por expresarlo en los conocidos términos hegelianos de oposición entre lo que uno quiere decir y lo que en realidad dice, la razón es

lo que el entendimiento, en su actividad, realmente hace, en contraste con lo que quiere/pretende hacer. Por lo tanto, la razón no es otra infraestructura que complementa la «unilateralidad» del entendimiento: la propia idea de que hay algo (el núcleo del contenido substancial de la cosa analizada) que elude el entendimiento, un más allá transracional fuera de su alcance, es la ilusión fundamental del entendimiento. En otras palabras, todo lo que tenemos que hacer para pasar del entendimiento a la razón es sustraer al entendimiento su ilusión constitutiva. El entendimiento no es demasiado abstracto/violento; por el contrario, como apunta Hegel a propósito de Kant, es muy suave en su trato con las cosas, teme imponer su violento movimiento de descomposición de las cosas a las cosas mismas. En cierto sentido, se trata de epistemología frente a ontología: la ilusión del entendimiento consiste en que su propio poder analítico es solo una «abstracción», algo exterior a la «verdadera realidad», que persiste ahí fuera, intacto en su plenitud inaccesible. En otras palabras, el punto de vista crítico estándar del entendimiento y su poder de abstracción (que solo es un ejercicio intelectual impotente al que se le escapa la riqueza de la realidad) contiene la ilusión central del entendimiento. Expresado de otro modo, el error del entendimiento es percibir su propia actividad negativa (de separar y descomponer las cosas) solo en su aspecto negativo a la vez que se ignora el «positivo» (productivo). La razón es el propio entendimiento en su aspecto productivo<sup>[10]</sup>.

El acto de la abstracción, de la descomposición, también puede entenderse como el acto de la ceguera autoimpuesta, de negarse a «verlo todo». En su Blindness and Insight, Paul de Man desplegó una lectura refinada de la «deconstrucción» de Rousseau que Derrida abordó en *De la gramatología*<sup>[11]</sup>. Su tesis es que, al presentar a Rousseau como un «logocéntrico» atrapado en la metafísica de la presencia, Derrida pasa por alto hasta qué punto motivos y movimientos teóricos de la deconstrucción de la metafísica de la presencia ya operativos en el texto de Rousseau. A menudo, la cuestión «deconstructiva» a la que Derrida somete al autor ya está articulada por el propio Rousseau. Es más, este descuido no es accidental, sino una necesidad estructural: Derrida solo puede ver lo que ve (desplegar su lectura deconstructiva) a través de semejante ceguera. Y habría sido fácil demostrar la misma superposición paradójica de ceguera y clarividencia en otras grandes lecturas de Derrida; por ejemplo, su detallado análisis de Hegel en *Glas*. Una vez más, el precio del complejo movimiento teórico de demostrar que Hegel no comprende que una condición de imposibilidad es una condición de posibilidad, cómo produce algo cuyo estatus tiene que negar para mantener la consistencia de su edificio, equivale a decretar una simplificación violenta del marco subyacente al pensamiento de Hegel. El marco básico de Hegel es reducido a la «metafísica de la presencia» absoluta idealista, en la que la automediación de la idea es capaz de invalidar toda otredad, y todas las formulaciones de Hegel contra esta imagen son interpretadas como variados indicios de la sintomática inconsistencia de su pensamiento, de su incapacidad para controlar su propia producción teórica, de verse obligado a decir más de lo que hubiera querido decir (y de un modo diferente).

Ni Fichte ni Schelling llegan a esta perspectiva. Ambos plantean como punto de partida el «principio absoluto», el principio de todos los principios; mientras Fichte reivindica la intuición intelectual como la espontaneidad incondicional del pensamiento o de la autoactividad del pensamiento, Schelling la considera una forma de superar la oposición entre sujeto y objeto, como la plena unidad inmediata de sujeto y objeto, como la unidad autogenerada e incondicionalmente espontánea de flujo e inmovilidad, actividad y pasividad, intelecto e intuición, cuyo primer modelo es la identidad de Atman (yo) y Brahman (dios) en el vedanta. Frente a Schelling, que eleva la intuición intelectual a «órganon más elevado de la filosofía», Hegel la rechaza como retorno a la inmediatez y en cierto modo vuelve a Kant, que establece una clara distinción entre la conciencia de la autoactividad y el pensamiento del yo: la primera pertenece a la intuición, mientras que el segundo pertenece al pensamiento, es decir, la actividad autónoma se nos plantea a modo de «intuición sensible», mientras que el yo se concibe según el modo del «pensamiento intelectual», sin manifestación. Así, la «autoactividad» como fenómeno y el «yo» se separan una del otro y, debido a esta separación, «la conciencia del yo dista mucho de ser un conocimiento del yo»[12]. Para Kant, solo un intelecto divino (dios) sería capaz de superar la brecha que separa el intelecto de la intuición. Es lo que llama intellectus archetypus o «entendimiento divino», «que no debería representarse objetos determinados, sino que, a través de su representación, los objetos deberían darse o producirse»<sup>[13]</sup>. Esta *intuitus originarius* significa «la intuición que puede ofrecernos la existencia de su objeto», en contraste con nuestra finita intuitus derivativus, que obtiene su contenido de la realidad externa y no es, por lo tanto, espontánea: «También podemos definir esta intuición como "intuición creativa", porque, por un lado, no es una intuición receptiva y pasiva, sino que gracias a ella la existencia de ciertos objetos está determinada en el mismo proceso de la intuición»<sup>[14]</sup>. La intuición intelectual no es, pues, «una facultad de conocimiento, sino de creación», «una facultad

de producción»: «Semejante entendimiento no podría funcionar en un mundo de apariencias, sino directamente en el mundo de las "cosas en sí mismas". Su poder de producir universales (conceptos e ideas) no sería independiente de su capacidad de formar intuiciones de cosas particulares; el concepto y la cosa, el pensamiento y la realidad, son uno»<sup>[15]</sup>. Hemos de leer a Hegel con mucha precisión, ya que parece celebrar el progreso desde Kant a Fichte y Schelling: para él, Kant plantea el conocimiento empírico finito como el único conocimiento real y a continuación tiene que tratar el conocimiento superior como meramente subjetivo; en pocas palabras, él mismo crea el obstáculo que luego le parece imposible de superar. Pero ¿cómo avanza Hegel respecto a Kant en relación con el *intellectus archetypus*? No se limita a declarar que la unidad del intellectus archetypus es real, la actualidad de la razón en su productividad automediadora que no depende de un «en sí» exterior, sino que rechaza la propia noción de intellectus archetypus como proyección ilusoria que pretende estar en misa y repicando, de un modo similar a la idea actual de la singularidad posthumana en la neurociencia (la singularidad puede parecer una realización inesperada, la última forma del Weltgeist de Hegel, un mundo espiritual que adquiere una existencia positiva, pero los ideólogos de la singularidad ignoran el coste del paso de lo humano a lo posthumano: la desaparición de la autoconciencia, que se basa en la finitud y en el fracaso).

#### DE INTELLECTUS ECTYPUS A INTELLECTUS ARCHETYPUS

Este es el argumento central de Kant a la hora de plantear la idea de archetypus. Empieza con la distinción determinantes» (que se refieren a la realidad fenoménica objetiva) y «juicios reflexivos» (que se refieren a nuestro ejercicio subjetivo de razonamiento): Hay una gran diferencia entre decir que ciertas cosas de la naturaleza, o incluso la naturaleza en su conjunto, pueden ser producidas solo por una causa que sigue el propósito de determinarse a sí misma a la acción, y decir que el carácter peculiar de mis capacidades cognitivas es tal que la única forma que tengo de juzgar cómo esas cosas son posibles y son producidas es concebir, para explicar dicha producción, una causa que actúe de acuerdo con una intención, y de ahí un ser que produce cosas en un modo análogo a la causalidad del entendimiento. Si afirmo lo primero, estoy intentando decidir algo sobre el objeto, y estoy obligado a establecer que un concepto que he asumido tiene una realidad objetiva. Si afirmo lo segundo, la razón determina solo cómo debo usar mis capacidades cognitivas proporcionalmente a su peculiaridad y con las condiciones esenciales impuestas tanto por su rango como por sus límites. De ahí que el primero sea un principio *objetivo* para un juicio determinante, el segundo un principio subjetivo para un mero juicio reflexivo y, por lo tanto, una máxima que le impone la razón<sup>[16]</sup>.

El siguiente paso de Kant es desplegar el carácter necesario («completamente inevitable») y, al mismo tiempo, únicamente subjetivo de los juicios reflexivos: Si queremos investigar los productos organizados de la naturaleza mediante la observación continuada, nos parece completamente inevitable aplicar [unterlegen] a la naturaleza el concepto de una intención, de modo que, aun para nuestro uso de la razón, este concepto es una máxima absolutamente necesaria... Pero ¿qué demuestra al final incluso la teleología más completa? ¿Prueba acaso que tal ser inteligente existe? No; todo lo que demuestra es que, dado el carácter de nuestras capacidades cognitivas, es decir, al conectar la experiencia con los principios supremos de la razón, somos absolutamente incapaces de formar el concepto de cómo es posible semejante mundo, excepto pensando en él como producto de una causa suprema que actúa intencionalmente. Por lo tanto, no podemos establecer objetivamente la proposición: existe un ser original inteligente; solo podemos hacerlo subjetivamente, para uso de nuestro juicio cuando este reflexiona sobre las finalidades de la naturaleza, que son impensables a partir de un principio que no sea el de la causalidad intencional de una causa suprema<sup>[17]</sup>.

Ahora viene el paso intermedio más problemático: Kant vincula la brecha entre la realidad objetiva y el razonamiento subjetivo a la distinción entre realidad y posibilidad. En la realidad objetiva no hay posibilidades, tan solo realidades, solo existe lo que existe; las posibilidades solo se dan en nuestra mente finita, que puede imaginar conceptos de cosas no existentes, cosas que no se nos ofrecen en la intuición sensible. Para un sujeto para el que la realidad fuera directamente accesible tal como es en sí misma, planteada intuitivamente, no habría posibilidades, sino solo objetos reales: Es indispensable [y] necesario para el entendimiento humano distinguir entre la posibilidad y la realidad de las cosas, y este hecho tiene su base en el sujeto y en la naturaleza de sus capacidades cognitivas. Pues si el ejercicio de estas capacidades no requiriera dos componentes bastante heterogéneos, el entendimiento para aportar conceptos y la intuición sensible para

proporcionar los objetos que correspondan a aquellos, no existiría tal distinción (entre lo posible y lo real). Si nuestro entendimiento fuera intuitivo en lugar de conceptual, tan solo incorporaría objetos reales. Entonces careceríamos de conceptos (y estos tienen que ver con la mera posibilidad de un objeto) y también de intuiciones sensibles (que nos aportan algo real, sin permitirnos conocerlo como un objeto). Pero toda nuestra distinción entre lo meramente posible y lo real se basa en esto: al decir que una cosa es posible tan solo estamos postulando su presentación respecto a nuestro concepto y a nuestra capacidad de pensamiento en general; pero al decir que una cosa es real estamos postulando la cosa misma [an sich selbst] (al margen del concepto). Por lo tanto, la distinción entre cosas posibles y reales solo se sostiene subjetivamente para el entendimiento humano. Pues aunque algo no exista, aún podemos representarlo en nuestro pensamiento; o podemos presentar algo como determinado, aun cuando aún no tenemos un concepto de ello [18].

Kant se acerca aquí a nuestro sentido común: la posibilidad no existe en la realidad misma, es solo un efecto de la limitación de nuestro entendimiento, es decir, un acontecimiento aparece como posible solo porque no comprendemos el complejo vínculo causal que lo determina. En su libro Teoría del materialismo histórico, Nikolái Bujarin aplica esta misma lógica a la propia revolución: Si conocemos las leyes de la evolución social, los caminos que necesariamente recorre la sociedad, la dirección de esta evolución, no nos resultará difícil definir la sociedad futura. En ciencias sociales hemos tenido muchos ejemplos de estas predicciones, que acaban siendo plenamente justificadas por el resultado. Basándonos en nuestro conocimiento de las leyes de la evolución social, hemos predicho crisis económicas, la devaluación del dinero, la guerra mundial, la revolución social como resultado de la guerra [...]. No podemos predecir el *momento* en que se manifestará un fenómeno u otro, porque aún no poseemos la información suficiente respecto a las leyes de la evolución social como para expresarlas con datos precisos. No conocemos la velocidad de los procesos sociales, pero estamos en posición de determinar su *dirección*<sup>[19]</sup>.

Aquí hemos de plantear un reproche obvio e ingenuo: ¿por qué la posibilidad no es una propiedad de la realidad? La pregunta que surge inmediatamente es:

si la posibilidad es una propiedad de la realidad, ¿cómo hemos de pensarla? ¿Hemos de concebir la propia realidad como mínimamente «abierta», contingente de una forma intrínseca, «infradeterminada» (no completamente determinada)? Y respecto al pensamiento: ¿acaso pensar no implica imaginar más allá de la realidad, jugar con hipótesis y escenarios alternativos? Si esto es cierto, el pensamiento divino sometido a la realidad, ¿no carecerá de libertad? Así describe Kant este pensamiento: «Un entendimiento al que esta distinción no se aplicara implicaría que todos los objetos que conozco *son* (existen); semejante ser podría no tener constancia de la posibilidad de que algunos objetos no existan después de todo, es decir, de la contingencia de los que existen, ni, por lo tanto, de la necesidad de ser distinguidos de esa contingencia»<sup>[20]</sup>. Además, como el «debe ser» solo tiene sentido en la dimensión de la posibilidad (un hecho, algo que ya es, no puede presentarse como nuestro deber de hacerlo), no habría brecha entre el «es» y el «debe ser» en el *intellectus archetypus*:

Es, por lo tanto, evidente que, debido al carácter subjetivo de nuestra capacidad práctica, tenemos que presentar las leyes morales como mandatos (y las acciones que se ajustan a ellos como deberes) y que la razón ha de expresar esta necesidad no mediante el «es» (lo que sucede) sino por medio del «debe ser». No sería así si consideráramos la razón, respecto a su causalidad, como carente de sensibilidad (la condición subjetiva para aplicar la razón a los objetos de la naturaleza), y por lo tanto, como una causa en un mundo inteligible que armonizara plenamente con la ley moral. Pues en un mundo así no habría diferencia entre obligación y acción, entre la ley práctica que dice lo que es posible por medio de nuestros actos y la ley teórica que dice qué es real a través de nuestros actos [21].

Por último, ahora el *intellectus archetypus* entra en escena como un intelecto en claro contraste con nuestra mente finita. Hemos de tomar nota de la sutileza del razonamiento kantiano en este punto: «Teníamos que tener en mente una posible intuición diferente si queríamos considerar la nuestra como un tipo especial» [22], esto es, nuestro *intellectus ectypus* finito no solo es lógicamente opuesto al *intellectus archetypus* (en el sentido de negro versus blanco, grande versus pequeño, etcétera), sino que inmediatamente aparece como un «tipo especial», la distorsión de un supuesto modelo universal (en el sentido en el que, por ejemplo, un ser humano con una sola pierna es inmediatamente percibido como una versión distorsionada y especial de un ser humano con dos piernas). La oposición entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* no es la oposición entre dos especies de *intellectus*, sino entre lo universal y (una de) sus especies particulares, razón por la que la oposición no se sostiene, es decir, para imaginar el divino *intellectus* 

*archetypus* no «tenemos que tener en mente una posible intuición diferente», nuestro finito *intellectus ectypus*:

Aquí tenemos que presuponer la idea de cierto posible entendimiento diferente al humano (tal como, en la *Crítica de la razón pura*, tuvimos que tener en mente una posible intuición diferente si queríamos considerar que la nuestra era de un tipo especial, es decir, una intuición para la que los objetos solo cuentan en cuanto apariencias). Solo presuponiendo esta idea podremos decir en virtud del carácter especial de nuestro entendimiento que *debemos considerar* ciertas producciones naturales, en el sentido de cómo son posibles, cómo son producidas intencionalmente y como fines<sup>[23]</sup>.

A fin de comprender la mención a los fines, hemos de retroceder en el razonamiento de Kant. Para este filósofo, cuando encontramos seres vivos e intentamos comprenderlos, no podemos hacerlo sin percibir que sus actividades y sus órganos tienen, en cierto sentido, un propósito: los animales tienen ojos para ver, dientes para masticar la comida, patas para desplazarse; sin embargo, la finalidad no es una categoría constitutiva de la realidad fenoménica (como las categorías trascendentales de causa y efecto), razón por la que no podemos utilizarla (aplicándola a los fenómenos naturales) en las ciencias, donde explicar algo es interpretarlo en términos de redes causales, no en función de su propósito o finalidad. Por esta razón, como señala Kant, no hay un Newton de la biología: los organismos (los seres vivientes) están fuera del alcance de la ciencia determinista; en un organismo, sus diversas partes no son exteriores al todo, sino sus órganos; están subordinadas orgánicamente al todo en función de su finalidad. Como resultado, un organismo da el primer paso para superar la dualidad de razón e intuición: en él, sus componentes empíricos (objetos de nuestra intuición sensible) no son una materia externa y contingente; más bien están orgánicamente arraigados en su todo y constituyen momentos de la autorreproducción del organismo, es decir, en un organismo, el concepto universal engendra «orgánicamente» sus partes desde sí mismo, y se particulariza en ellas (aquí hemos de dejar a un lado las especulaciones acerca de cómo habría reaccionado Kant al darwinismo, que hace precisamente lo que Kant considera imposible: explica la aparición de la finalidad de forma científica, a partir de la interacción sin objetivo de los elementos; en este sentido, Darwin fue el Newton de la biología. Si Kant tuviera que aceptar esta opción, la intuición intelectual, la visión de las cosas como son en sí mismas, no consistiría en la visión de un universo superior de finalidad divina, sino en una visión mucho más aterradora de la realidad entera reducida a la interacción de «marionetas» privadas de libertad, como el propio Kant sugiere hacia el final de su *Crítica* 

de la razón práctica). La visión de la realidad propia de la intuición intelectual, una visión en la que la brecha entre intelecto e intuición, entre lo universal y el contenido particular/contingente/empírico está clausurada, también liberaría a nuestro intelecto de su dependencia del contenido heterogéneo; en ella, nuestro intelecto podría alcanzar una espontaneidad plena y perfecta: Encontramos esta contingencia de forma natural en lo particular que el juicio ha de aportar bajo el universal suministrado por los conceptos del entendimiento. Pues lo universal proporcionado por *nuestro* entendimiento (humano) no determina lo particular; por lo tanto, aun cuando cosas diferentes compartan una característica común, la variedad en la que pueden manifestarse ante nuestra percepción es contingente. Pues nuestro entendimiento es el poder de los conceptos, es decir, un entendimiento discursivo, por lo que tiene que ser realmente contingente en cuanto a que el carácter y toda la variedad de lo particular consiste en que puede aparecer en la naturaleza y ser producido por sus conceptos. Ahora, [todo] conocimiento requiere [no solo entendimiento, sino] también intuición; y la capacidad de una completa espontaneidad [opuesta a la receptividad ] de la intuición sería una capacidad cognitiva diferente y plenamente independiente de la sensibilidad: así pues, la capacidad de una espontaneidad completa de la intuición constituiría el entendimiento en el sentido más general del término<sup>[24]</sup>.

Kant añade aquí un requisito esencial: no tenemos que demostrar la realidad del *intellectus archetypus* capaz de tal intuición; ni siquiera tenemos que demostrar su posibilidad. Para que el *intellectus archetypus* realice esta necesaria función, basta con plantearla como un presupuesto consistente (no contradictorio); en otras palabras, basta con *pensarlo*:

No tenemos que demostrar que semejante *intellectus archetypus* es posible. Por el contrario, basta con demostrar que el contraste entre [este intelecto y] nuestro entendimiento discursivo (un entendimiento que requiere imágenes —es un *intellectus ectypus* —) y la contingencia de manifestar este carácter nos lleva a esta idea (la de un *intellectus archetypus*) y hemos de demostrar que tal idea no implica una contradicción<sup>[25]</sup>.

La paradoja aquí es que, aunque Kant proclama la identidad de pensamiento y ser, de producción y percepción, imposible para nuestra mente finita, algo formalmente similar a esto sucede con el *intellectus archetypus*: presuponerlo (en nuestro pensamiento) es suficiente (y, deberíamos añadir, *tiene que seguir siendo una pura presuposición para que funcione*; si su existencia en la

realidad tuviera que ser demostrada, el efecto sería catastrófico). Aquí tenemos al Kant más posmoderno, el que celebra el poder de la presuposición pura, de una ilusión necesaria y constitutiva de nuestro sentido de la realidad (hemos de presuponer que nuestro universo está dominado por dios si queremos percibirlo como un todo consistente), pero al mismo tiempo declara la brecha irreductible entre nuestra realidad, regulada por una necesaria ilusión, y lo real, el «en sí», que podría ser una monstruosidad caótica.

Desde esta perspectiva, la crítica de Hegel a la noción kantiana de intellectus archetypus no puede parecernos sino un fenómeno retrógrado, una clausura de la brecha y la reconfiguración de Kant en la ontología aristotélicotomista tradicional: Kant no entiende que, lejos de ser solo nuestra idea subjetiva y reguladora, la idea (del bien supremo, de un intelecto más «verdadero» que nuestra realidad sensible y fenoménica) es la propia realidad suprema, la razón que gobierna el mundo y media en todas las antinomias. Como era de esperar, Hegel alaba en Kant la «idea de un universal que implícitamente contiene lo particular» —que, para Kant, añade Hegel, es «el objeto preciso de la facultad de juicio»— y parece imprimirle un giro aristotélico-tomista: «La finalidad es la noción, y es inmanente; no es una forma externa y una abstracción distinta de un fundamento material, sino penetrante, de modo que todo lo particular esté determinado por lo universal»<sup>[26]</sup>. Kant no lo advierte, porque para él «la riqueza del pensamiento [...] sigue desplegándose [...] en forma únicamente subjetiva; toda plenitud, todo contenido, se concentra en concebir, pensar, postular. El objetivo, según Kant, es solo lo que es en sí mismo; y no sabemos lo que son las "cosas en sí mismas". Pero el "ser en sí mismo" solo es el caput mortuum, la abstracción "pura", el más allá vacío, indeterminado»[27].

La oposición entre Kant y el idealismo alemán poskantiano es la oposición entre el entendimiento y la razón: Fichte, Schelling y Hegel reivindican el absoluto como un poder especulativo que genera todo contenido a partir de su automovimiento, mientras que Kant, pese a su intuición especulativa, permanece atrapado en los crudos antagonismos del entendimiento: La razón por la que esta idea verdadera no debería ser la verdad es que las abstracciones vacías de un entendimiento que se mantiene en lo universal abstracto y de un material sensible de individualidad en oposición a lo mismo, se presuponen como la verdad. Sin duda, Kant avanza expresamente la concepción de un entendimiento intuitivo o perceptivo que, al tiempo que postula leyes universales, determina lo particular; y la determinación así planteada es profunda; es lo concreto verdadero, la realidad

determinada por la noción residente, o, como dice Spinoza, la idea adecuada [...]. Pero que este *intellectus archetypus* sea la verdadera idea del entendimiento es un pensamiento que no asalta a Kant. Extrañamente, tiene esta idea de lo intuitivo; y no sabe por qué no debería presentar alguna verdad, excepto porque nuestro entendimiento está constituido de otro modo, es decir, de modo que «proceda de lo analítico universal a lo particular»<sup>[28]</sup>.

En pocas palabras, aunque Kant ya formuló «la idea de pensamiento, que es en sí misma la noción absoluta, y tiene en sí misma diferencia, realidad», la recoge en «una filosofía completa del entendimiento que renuncia a la razón»: Por lo tanto, con Kant el resultado es: «Solo conocemos los fenómenos»; por otra parte, con Jacobi es: «Solo conocemos lo finito y lo condicionado». Estos dos resultados han provocado una inmensa alegría entre los hombres, porque la indolencia de la razón (¡loado sea el cielo!) se consideraba liberada de toda llamada a la reflexión, y ahora, salvada del problema de penetrar en su propio sentido interior y explorar las profundidades de la naturaleza y el espíritu, podíamos dejarla en paz<sup>[29]</sup>.

Sin embargo, esta lectura simplista del pensamiento de Hegel como un retorno a una metafísica precrítica no capta la sutileza de la crítica hegeliana a Kant señalada por la extraña caracterización de este último como un pensador que sucumbió al pecado mortal de la «indolencia de la razón». ¿En qué reside exactamente esa «pereza» del pensamiento de Kant, que origina una «inmensa alegría» entre sus seguidores «críticos»? Reside en lo que Hegel, en su lectura de las antinomias de Kant, critica como su «exceso de ternura hacia las cosas del mundo»: el momento en el que Kant se enreda en contradicciones y antinomias al pensar más allá del horizonte finito de nuestra experiencia sensible, las considera (a las contradicciones y antinomias) una prueba de que estamos tratando con nuestros procesos subjetivos y no con las cosas en sí mismas, pues insiste en que no puede haber contradicciones en las cosas<sup>[30]</sup>. Por el contrario, para Hegel, las contradicciones y antinomias son los aspectos más íntimos de las cosas mismas, incluso (y especialmente) de dios como «cosa» suprema. Imaginemos todos los bloqueos e inversiones que atraviesa nuestro pensamiento cuando intentamos penetrar en un tema que elude nuestra comprensión. La premisa básica de lo que Hegel llama idealismo es que este movimiento no es solo el movimiento de nuestra mente al lidiar con la cosa, sino algo inmanente a la cosa misma: lo que parece un proceso epistemológico se revela como parte de la estructura ontológica de la cosa misma. Por esta razón, las antinomias no son un problema para Hegel, sino su (propia) solución, y así es también como Hegel «supera» la brecha kantiana entre el «es» y el «debe ser», entre ontología y deontología: transpone la tensión que caracteriza a la deontología (las cosas nunca son como deben ser) a la propia ontología, del mismo modo en que nuestro esfuerzo por penetrar en la realidad *es* la realidad:

El defecto de la filosofía de Kant consiste en la desintegración de los momentos de forma absoluta; o, considerado desde otra perspectiva, nuestro entendimiento, o conocimiento, forma una antítesis del «ser en sí mismo»: hay una ausencia de lo negativo, la derogación del «deber», al que no se llega<sup>[31]</sup>.

Acusar a Kant de «desintegrar» los momentos de absoluto ha de entenderse en un sentido muy preciso: lo que se «desintegra» en el pensamiento de Kant es el absoluto en su inmovilidad trascendental y el movimiento de mediación subjetiva que no puede alcanzar el absoluto. En otras palabras, el poder de pensar es precisamente el poder de «desintegrarse», de destruir lo que estaba orgánicamente unido, y Kant teme transponer esta «desintegración» al propio absoluto. En consecuencia, en contraste con la intuición intelectual como identidad inmediata de sujeto y objeto, actividad y percepción, la identidad especulativa hegeliana de sujeto y objeto, de pensamiento y acción, no es una feliz e intuitiva unidad prerreflexiva, sino una unidad mediada por una brecha. El ámbito del ser es en sí mismo «no todo», es fallido, y el «pensamiento» es la activación de este agujero en el orden del ser; «pensamos» imaginativamente más allá del ser, en lo que no existe o puede existir. Existe «pensamiento» porque el ser no es idéntico a sí mismo, sino que está bloqueado, marcado por una imposibilidad fundamental, de modo que «pensamiento y ser son idénticos» en el sentido de un extremo continuo<sup>[32]</sup>. Hay tres principales versiones tradicionales de la unidad de pensamiento y ser: la experiencia místico-intuitiva de su identidad (intuición intelectual); la visión aristotélico-tomista de un universo racional regulado por propósitos divinos; y la versión spinoziana materialista de un completo determinismo. Hegel no puede reducirse a ninguna de ellas, ya que su unidad implica una inestabilidad y una tensión radical, la reivindicación de una brecha radical. En términos religiosos, Hegel está del lado del protestantismo y contra la armonía orgánica católica del universo. La «unidad» de Hegel solo reside en la transposición de esta brecha al propio absoluto.

Buda, Kant, Husserl

La brecha que separa a Husserl de Kant se explicita meridianamente en la aparición de un término en Husserl que sería impensable en Kant: trascendentale empirie, el contenido empírico trascendental. A continuación, un largo pasaje de las Meditaciones cartesianas, de Husserl, en las que describe la operación básica de su pensamiento, la epoché (reducción) fenomenológica:

El mundo experimentado en esta vida reflexivamente concebida sigue siendo para mí (en cierto modo) «experimentado» como antes, y con el contenido que tiene en un momento particular. Sigue apareciendo como aparecía antes; la única diferencia es que, al reflexionar filosóficamente, ya no mantengo vigente (ya no acepto) la creencia natural en la existencia implícita en la experiencia del mundo; aunque esa creencia sigue ahí y es aprehendida por la mirada de la atención. Otro tanto puede decirse de todos los procesos de sentido que, además de los que guardan relación con la experiencia del mundo, pertenecen a mi corriente vital: los procesos no intuitivos de los objetos significativos, los juicios, las valoraciones y las decisiones, los procesos que establecen fines y medios, y todo lo demás, en particular, los posicionamientos necesariamente implicados en todos ellos cuando estoy en actitud natural y no reflexiva, porque precisamente esos posicionamientos siempre presuponen el mundo, es decir, implican creer en su existencia. También en este caso, la abstención filosóficamente reflexiva del ego respecto a estos posicionamientos, el privarlos de aceptación, no significa su desaparición en este campo de la experiencia. Los procesos subjetivos concretos, repitámoslo, son de hecho las cosas hacia las que se dirige su mirada atenta: pero el ego atento, en cuanto vo que filosofa, practica la abstención respecto a lo que intuye. De un modo similar, todo lo que estaba recogido en estos procesos de aceptación o planteamiento de la conciencia (el juicio, la teoría, los valores y los fines correspondientes) se conserva completamente, pero con la modificación de aceptación, como «mero fenómeno».

La privación universal de la aceptación, esta «inhibición» o «fuera de juego» de todas las posiciones adoptadas ante un mundo objetivo dado y, en primer lugar, todas las posiciones existenciales (las que atañen al ser, la ilusión, el ser posible, el ser conjetural, el ser probable, etcétera) o, como también se las llama, esta «*epoché* fenomenológica» y «puesta entre paréntesis» del mundo objetivo, no nos deja, por tanto, enfrentados a la nada. Por el contrario, gracias a ello obtenemos posesión de algo; y lo que adquirimos (o, por hablar con más exactitud, lo que adquiero yo, que soy el que medita) es mi vida pura, con todos los procesos subjetivos puros que le dan forma, y todo lo que puramente se halla implicado en ellos<sup>[1]</sup>.

Por lo tanto, no se pierde nada en una *epoché* fenomenológica, se conserva toda la riqueza de nuestra experiencia, lo que cambia radicalmente es la forma

en que el sujeto se relaciona con ella: ya no nos sentimos parte de la realidad substancial que existe «ahí fuera» y que nos incluye; por el contrario, realizamos una doble desubstancialización. A la «realidad» le sustraemos nuestro pleno compromiso ontológico, que es la causa de que la tratemos como a una entidad «objetiva»: todo sigue aquí, pero transformado en una danza de fenómenos desubstancializados. Aquí debemos ser precisos: la diferencia entre la «realidad objetiva» y nuestros sueños no desaparece, la *epoché* no implica que «la realidad se convierta en un sueño»; más bien, nuestra experiencia de la «realidad objetiva» en cierto modo se «subjetiviza» a sí misma; parte del flujo fenoménico en el que vivimos es experimentado como «realidad objetiva».

Por otro lado, nosotros, los sujetos, también somos radicalmente transformados: ya no nos sentimos como agentes implicados en nuestra realidad, capaces de intervenir en ella y responsables de nuestros actos, pero tampoco nos sentimos una especie de reyes de egos absolutos, creadores del flujo fenoménico de la realidad. En la epoché, somos reducidos al vacío de observadores impasibles que perciben la realidad desde una extraña distancia externa como danza de los fenómenos. Esto también significa que la epoché no tiene nada que ver con la experiencia mística de la uni-dad cósmica en la que mi ego coindice con el absoluto divino en el gozo de una inmersión plena; por el contrario, como señala Husserl, el ego se escinde radicalmente entre el vacío impasible del observador neutral y el sujeto que actúa y que parece observado desde el exterior, como un fenómeno en el flujo de los fenómenos: Si se dice que el ego, como naturalmente inmerso en el mundo, experiencialmente y de otro modo, está «interesado» en el mundo, entonces la fenomenológicamente alterada en cuanto —v, constantemente mantenida— consiste en una escisión del ego: en el sentido de que el ego fenomenológico se funda a sí mismo como «observador desinteresado», por encima del ego ingenuamente interesado<sup>[2]</sup>.

Esta misteriosa actitud de observador impasible nos trae a la mente la extremada actitud de desubjetivación decretada en la meditación budista. Thomas Metzinger<sup>[3]</sup> afirma que no podemos evitar experimentarnos a nosotros mismos como «sujetos», es decir, nos es imposible imaginar fenomenológicamente una experiencia sin ego: podemos saber (en el sentido puramente epistémico del conocimiento objetivo) que no existe un yo substancial (esto es lo que Metzinger desarrolla en su teoría de la subjetividad

y su modelo de yo fenoménico), pero no podemos «creer realmente en ello»; aquí volvemos a la idea de la negación fetichista, de *je sais bien, mais quand même* ...

No *podemos* creerlo [...]. La teoría del modelo de yo es una teoría de la que *no podemos convencernos*, en principio [...]. Este hecho es la verdadera esencia y el núcleo más profundo de lo que realmente queremos decir al hablar del «enigma» —a veces, incluso del «misterio»— de la conciencia [...]. Si la historia actual es verdadera, no hay forma de que sea intuitivamente cierta<sup>[4]</sup>.

Sin embargo, Metzinger da un paso más: más allá del esfuerzo teórico por pensar lo impensable (un mundo sin ego), ¿existe la posibilidad de *vivirlo*, de vivir como «nadie»? Si nos tomamos en serio los resultados de la ciencia cognitiva, la prosopopeya tiene que ser universalizada: no solo no hablan entidades como los «mercados» o la «sociedad», los individuos también son entidades ilusorias, es decir, no hay un yo substancial que hable, tan solo una compleja red anónima de interacciones neuronales. Por lo tanto, ¿acaso la expresión «todo es cerebro» no es la nueva versión de las neurociencias de la vieja fórmula «el espíritu es un hueso» de Hegel? ¿Deberíamos aproximarnos a ello de un modo análogo, distinguiendo su lectura vulgar y especulativa? ¿Cómo tratar con la brecha de paralaje entre la experiencia «interior» del sentido y la perspectiva «exterior» de un organismo anodino e irrelevante, este pedazo de carne que sostiene nuestra experiencia?

No hay forma de que el sujeto, desde el «interior», pueda ser consciente de sus propias neuronas, desde «dentro». Solo se las puede conocer objetivamente, desde el «exterior». No hay un ojo interior que observe el cerebro, percibiendo las neuronas y las glías. El cerebro es «transparente» desde el punto de vista del sujeto, pero no desde la perspectiva del observador<sup>[5]</sup>.

Sin embargo, una salvedad que Metzinger permite: la iluminación budista, en la que el yo asume directa y experiencialmente su propio no ser, es decir, se reconoce a sí mismo como un «yo simulado», una ficción representacional; la situación en la que el sueño fenoménico se torna *lúcido consigo mismo* «corresponde directamente a una noción filosófica clásica, fuertemente arraigada en el pensamiento de Asia al menos desde hace dos mil quinientos años, esto es, la concepción budista de la "iluminación"»<sup>[6]</sup>. Esta conciencia iluminada ya no es una autoconciencia: ya no soy yo quien se experimenta a sí mismo como agente de mis pensamientos, «mi» conciencia es la conciencia directa de un sistema sin ego, un conocimiento sin ego. En otras palabras, *hay*, en efecto, un vínculo, o al menos un punto asintótico de coincidencia,

entre la radical postura de la neurociencia y la idea budista de *anātman* o inexistencia del yo: la actitud subjetiva budista de *anātman* es la única postura subjetiva que realmente asume el resultado del cognitivismo (no yo), y que (al menos en ciertas versiones) es plenamente compatible con el naturalismo científico radical.

Aquí deberíamos añadir que las implicaciones éticas de llegar a esta actitud son muy ambiguas. En el budismo zen, la habitual justificación teleológica del asesinato (la guerra es un mal necesario para invocar un bien mayor: «La batalla se realiza necesariamente en anticipación de la paz»)[7] viene acompañada por una línea de razonamiento más radical en la que, más directamente, «el zen y la espada son uno y lo mismo»[8]. Este razonamiento se basa en la oposición entre la actitud reflexiva de nuestra vida cotidiana ordinaria (en la que nos aferramos a la vida y tememos la muerte, anhelamos placeres y beneficios egoístas, dudamos y pensamos en lugar de actuar directamente) y la actitud iluminada en la que la diferencia entre la vida y la muerte ya no importa, en la que recuperamos nuestra original unidad sin ego y directamente somos nuestros actos. En un cortocircuito único, los maestros zen militaristas interpretan el mensaje zen básico (la liberación reside en perder el propio yo, en unirse inmediatamente al vacío primordial) como idéntico a la absoluta fidelidad militar, a cumplir órdenes inmediatamente sin consideración del yo y sus intereses. El cliché antimilitarista estándar sobre soldados adiestrados para alcanzar un estado de subordinación irracional y acatar órdenes como marionetas ciegas, se defiende aquí como idéntico a la iluminación zen. Así es como lo expresa Ishihara Shummyo, en los términos casi althusserianos de interpelación directa y no reflexionada: El zen es muy claro respecto a la necesidad de no detener la propia mente. En cuanto se golpea un pedernal, brota una chispa. No hay el más leve intervalo de tiempo entre ambos acontecimientos. Si se nos ordena mirar a la derecha, miramos a la derecha tan rápido como el destello de un rayo [...]. Si se pronuncia nuestro nombre, por ejemplo, «Uemon», deberíamos responder con un simple «sí», y no pararnos a considerar la razón por la que nos han llamado [...]. Creo que si nos piden morir, no deberíamos sentir la menor perturbación<sup>[9]</sup>.

En la medida en que la subjetividad como tal es histérica, en la medida en que emerge a través del cuestionamiento de la interpelación del otro, aquí encontramos la perfecta descripción de una desubjetivación perversa: el sujeto evita su escisión constitutiva postulándose directamente como instrumento de

la voluntad del otro. Y lo fundamental en esta versión radical es que rechaza explícitamente los escombros usualmente asociados al budismo popular, y defiende un retorno a la original versión atea y práctica del propio Buda: como destacó Furukawa Taigo<sup>[10]</sup>, no hay salvación después de la muerte, no hay más allá, ni espíritus o divinidades que nos asistan, no hay reencarnación, tan solo esta vida, que es idéntica a la muerte. Con esta actitud, el guerrero ya no actúa como una persona, ha sido exhaustivamente desubjetivizado o, como señala el propio D. T. Suzuki: Ya no es él, sino la propia espada la que provoca la muerte. Él no tiene deseo de dañar a nadie, pero el enemigo aparece y se convierte en víctima. Es como si la espada cumpliera automáticamente su función de justicia, que es la función de la conmiseración<sup>[11]</sup>.

¿Acaso esta descripción del asesinato no ofrece el retrato último de la actitud fenomenológica, que, en lugar de intervenir en la realidad, se limita a permitir que las cosas aparezcan tal como son? Es la propia espada la que perpetra el crimen, es el propio enemigo el que se manifiesta y se transforma en víctima; yo estoy ahí para nada, reducido a observador pasivo de mis propios actos.

Otro aspecto que hay que tener en cuenta es la diferencia entre la epoché/reducción trascendental y eidética: las dos pueden realizarse independientemente una de la otra. En lo que Husserl llama reducción eidética, tomamos un objeto empírico y lo sometemos a toda posible variación, y observamos cuidadosamente si sigue siendo el mismo (en el sentido de sus cualidades esenciales, que lo hacen ser lo que es). Husserl menciona el ejemplo de la cera de Descartes: si la derrito o la rompo, sigue siendo cera, por lo que su forma no es parte de su esencia. Si dejamos a un lado muchos de los problemas procedimiento que este inmediatamente (solo puede acontecer en una universalidad abstracta, aunque hay mucho más que decir del Wesensschau fenomenológico, la intuición inmediata de la esencia interior de un objeto), es evidente que puedo realizar una reducción eidética mientras permanezco plenamente inmerso en una «ingenua» actitud terrenal, y además la epoché fenomenológica mantiene la realidad en toda su riqueza empírica, lo que no implica reducción del eidos de los objetos; por esta razón, Husserl puede hablar de transcendentale Empirie, en contraste con Kant, para quien el acceso a lo trascendental significa que debo olvidar todos los datos sobre un objeto suministrados por mi intuición de este objeto y centrarme únicamente en aquellos aspectos (formas y categorías universales) que han de estar presentes *a priori* en mi mente.

La *epoché* trascendental no es una operación psicológica, una reducción del flujo psíquico interior: de ser así, se impondría una reducción del flujo interior como parte de nuestra realidad, es decir, la reducción a un ámbito específico de realidad (nuestra vida psíquica), ignorando el hecho de que toda realidad también está fenomenológica/trascendentalmente constituida y no es algo que exista de forma inmediata «ahí afuera». La epoché trascendental tampoco es un ejercicio lógico abstracto, puramente mental, sino una experiencia existencial devastadora. A menudo se reprocha a Husserl un apego al sujeto cartesiano «abstracto», esto es, no ser capaz de aprehender plenamente *In-der-Welt-Sein*, el compromiso activo del sujeto en su mundo vital; solo Heidegger pudo efectuar este movimiento en su *Sein und Zeit*. Pero ¿y si Heidegger no es lo suficientemente «concreto» en su crítica a Husserl? ¿Y si pasa por alto la base existencial de la reducción fenomenológica de Husserl? Es decir, su reducción fenomenológica es un caso ejemplar del abismo entre el proceso lógico puro del razonamiento y la correspondiente actitud espiritual. Si nos limitamos al proceso de razonamiento, la deducción de Husserl no puede parecer más que un ejercicio extravagante de «razonamiento abstracto» en su peor sentido: solo podemos estar seguros de la existencia del proceso de pensamiento que tiene lugar en el yo, por lo que si queremos un punto de vista absolutamente científico hemos de poner ente paréntesis la noción ingenuo-realista de las cosas que existen en un mundo exterior, y tomar en consideración solo su pura aparición, el modo en que se correlativas manifiestan ante nosotros V son a nuestros (trascendentales). Lo que esta interpretación lógica ignora es que el estado descrito por Husserl como «reducción fenomenológica» es mucho más, una experiencia y actitud existencial cercana a algunas corrientes del budismo primitivo: la actitud de *Realitätsverlust*, la experiencia de la realidad como si fuera un sueño, un flujo totalmente desubstancializado de apariencias frágiles y efímeras, del que no soy un agente comprometido, sino un observador pasivo que observa su propio sueño. Incluso cuando actúo, no es mi centro el que actúa: observo mi «yo», otra apariencia etérea que interactúa con otras apariencias. No es de extrañar que el propio Husserl estuviera atento a este paralelismo entre la epoché fenomenológica y el budismo: He leído la mayor parte de la traducción alemana de las principales escrituras sagradas del budismo realizada por Karl Eugen Neumann. Una vez iniciada, no pude despegarme de ella pese a las tareas que me urgían [...]. El completo análisis

lingüístico de las escrituras canónicas budistas nos ofrece una oportunidad perfecta para familiarizarnos con esta forma de ver el mundo, completamente opuesta a nuestra forma europea de observación, nuestra forma de ponernos en perspectiva y hacer que sus resultados dinámicos sean verdaderamente exhaustivos a través de la experiencia y la comprensión. Para nosotros, para cualquiera que viva en esta época de colapso de nuestra cultura ahora decadente y agotada y quiera descubrir dónde se manifiestan la pureza espiritual y la verdad, el gozoso dominio del mundo, esta forma de ver las cosas es una gran aventura.

Que el budismo —por cuanto nos habla desde las fuentes originales puras— es una disciplina ético-religiosa para la purificación espiritual y la realización suprema —concebida y dedicada a un resultado interior en un marco mental vigoroso, elevado y sin precedentes— es algo que será evidente para cualquier lector que se consagre a este trabajo. El budismo solo es comparable con las formas más elevadas de la filosofía y del espíritu religioso de nuestra cultura occidental. Ahora es tarea nuestra utilizar esta (para nosotros) completamente nueva disciplina espiritual india que ha sido revitalizada y reforzada por contraste.

Cuando Husserl escribe que «el budismo solo es comparable con las formas más elevadas de la filosofía y del espíritu religioso de nuestra cultura occidental», esta «forma elevada» no es otra que su propia fenomenología basada en la *epoché* trascendental. Hay una inconfundible ironía en el hecho de que Husserl declare la proximidad de su epoché fenomenológica, una operación que nos conduce al sujeto trascendental y que como tal ha sido caracterizada como egología, y la meditación budista, que precisamente intenta pensar en una vida psíquica sin ego (por supuesto, deberíamos ser muy cuidadosos aguí: la moderna noción europea de subjetividad era desconocida en la antigua India. Por esta razón, Husserl no se limita a elogiar el budismo; desde la perspectiva europea, limita rápidamente su alabanza: el budismo no es capaz de articular sus conocimientos en una elaboración científica plena, pues carece de la noción europea de ciencia). Este hecho irónico puede explicarse si tenemos presente que ambos se centran (y «suspenden» o «ponen entre paréntesis») la misma entidad: el sujeto empírico-psicológico completo que se percibe a sí mismo como parte de la realidad y como agente autónomo en su seno; el enigma es por qué esta suspensión da lugar a un sujeto puro en un caso y a la mediación sin sujeto en el otro, «un pensamiento sin pensador». Con más exactitud, obtenemos tres versiones de esta experiencia: la versión budista —un vacío sin sujeto—, la versión hindú y la idealista alemana (el Fichte tardío y especialmente Schelling) —la unidad directa de sujeto y objeto, del ego y lo divino—, y la visión de Husserl, puro ego.

Aquí entra en juego la historicidad: la peor perspectiva, paralela a la noción ecuménica de religión («todos rezamos al mismo dios, que se manifiesta con disfraces diferentes en diferentes épocas y lugares»), es afirmar que vivimos la misma y profunda experiencia revestida cada vez de una formulación histórica diferente. Cada versión de lo que se manifiesta como la misma experiencia se basa en una constelación histórica específica, y no basta con decir que lo históricamente específico es la forma de la misma experiencia «eterna»: el mismo núcleo de la experiencia de alejamiento de la plena inmersión en la realidad adquiere un giro determinado. Sin embargo, esta historización no basta: Husserl es extrañamente ahistórico, no solo porque su *epoché* parece referirse a una experiencia que rompe con una constelación histórica específica, sino más aún en el sentido de que de algún modo no encaja en la línea predominante de eras históricas. Volviendo a la relación entre Husserl y Heidegger, es significativo que, cuando este último desarrolla su noción de eras históricas de revelación del ser, de algún modo no haya lugar para Husserl. Tras la caída del idealismo alemán, los pensadores claves son Marx y Nietzsche, en cuyo pensamiento el nihilismo que pertenece a la metafísica alcanza su cima, y Husserl simplemente no está a la altura de estos pensadores históricos fundamentales: La metafísica absoluta, con sus inversiones marxista y nietzscheana, pertenece a la historia de la verdad del ser. Lo que deriva de ello no puede contrarrestarse o ni tan siguiera rechazarse por medio de refutaciones. Tan solo puede aceptarse de modo que su verdad se aloje primordialmente en el propio ser y se aparte del dominio de la mera opinión humana. Toda refutación en el campo del pensamiento esencial es absurda<sup>[12]</sup>.

Marx y Nietzsche no solo despejan el camino hacia la culminación nihilista de la metafísica; Heidegger admite incluso que el pensamiento del extrañamiento (alienación) en Marx alcanza la atemporalidad fundamental del ser humano, que está fuera del alcance de la fenomenología: Lo que Marx reconoció en un sentido esencial y significativo, aunque derivado de Hegel, como el extrañamiento del ser humano, hunde sus raíces en el desamparo de los seres humanos modernos. Este desamparo es específicamente evocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, merced a la cual es simultáneamente arraigado y protegido. Como Marx alcanza una dimensión esencial de la historia experimentando el extrañamiento, la perspectiva marxista de la historia es superior a la de otros relatos históricos. Pero como

ni Husserl ni —hasta donde por ahora he podido ver— Sartre reconocen la importancia esencial de lo histórico en el ser, ni la fenomenología ni el existencialismo entran en esa dimensión en la que por primera vez sería posible un diálogo productivo con el marxismo<sup>[13]</sup>.

Contra tal lectura histórica, deberíamos permanecer abiertos a la ruptura hacia la «eternidad» representada por la *epoché* fenomenológica; aun cuando esta última adopte una forma históricamente específica, sigue siendo una ruptura, por lo que en lugar de limitarnos a historizar las figuras de la eternidad, reduciéndolas a fenómenos históricos, deberíamos, de forma más sutil, historizar la propia eternidad. Pero, por encima de todo, significa que la historicidad epocal de Heidegger, que privilegia a un pensador como la voz eminente de su época, ha de ser abandonada: en el pensamiento de Heidegger no hay lugar para la *epoché* de Husserl; en una amable ironía, lo que elude el pensamiento epocal de Heidegger es la *epoché* misma.

El paralaje de Hegel

El momento culminante del sistema de Hegel, el «conocimiento absoluto», nos enfrenta a la figura última de esta inestabilidad y tensión radical: el autodespliegue inmanente de la idea purificada de cualquier externalidad, relacionada solo consigo misma, se invierte en su aparente opuesto: deja atrás su agente subjetivo y se convierte en «un pensamiento sin pensador». Como tal, esta actividad pura coincide con su opuesto, es decir, debe aparecer a su vehículo humano como un acto de pasividad absoluta, de mero registro de lo que tenemos delante. En otras palabras, llevado a su extremo, el idealismo se solapa con la práctica que Freud llamaba «libre asociación»: Hegel pide a sus lectores una actitud propiamente psicoanalítica. El método absoluto es el equivalente a la «regla fundamental» del análisis —la enojosa obligación de hablar «libremente»— para comunicar lo que adviene o «cae» en la mente, Einfälle, sin selección u omisión, sin preocuparse por su conexión, secuencia, propiedad o relevancia. Como el pasajero de un tren (esta es la analogía en cierto modo proustiana de Freud), debes informar del escenario mental cambiante a medida que este sucede, limitándote a «mirar» (reine Zusehen), suspendiendo el juicio y dejando la comprensión y la explicación para otro día (o persona), limitándote a «asumir lo que surge ante nosotros [aufzunehmen, was vorhanden ist]»[1].

Otro aspecto de esta misma inversión es que el despliegue de la necesidad lógica inmanente del pensamiento que abandona gradualmente todo contenido empírico externo, al renunciar a toda presuposición externa y basarse solo en sí mismo, tiene que manifestarse sobre la base de un acto imponderable de decisión (arbitraria): Para la *lógica*, como ciencia del puro pensamiento, cuyo concepto hemos alcanzado y que está a punto de volver a desaparecer, el principio es *lógicamente necesario y lógicamente imposible*, es decir,

indeducible e inanalizable. Uno debe empezar, pero no puede. De forma inmediata, solo hay una cosa a nuestro alcance: «Todo lo presente [vorhanden] es simplemente la determinación [Entschluss], que también puede considerarse arbitraria, de proponer considerar el pensamiento en cuanto tal» [...]. En el principio hay una decisión, una decisión inmediata. Pero ¿qué decide? No decide nada en concreto; por lo tanto, no solo es una decisión inmediata, sino también plenamente indeterminada.

Esta decisión es incluso más paradójica de lo que parece: es una decisión respecto a la que en realidad no tenemos opciones, es una decisión cumplida desde siempre. Esta decisión no se puede deshacer, no podemos volver y retomarla, porque la propia capacidad de elegir ya presupone la decisión (la decisión de decidir). Aquí llegamos a otro ejemplo de juicio infinito: el autodespliegue de la necesidad inmanente del pensamiento coincide con su opuesto, una decisión arbitraria. Esta arbitrariedad, situada en la fundación el pensamiento de Hegel, el edificio último de la necesidad conceptual, deja una inesperada en toda su obra escrita que podría designarse oportunamente como un cuento en dos libros; Hegel (solo) escribió dos verdaderos libros, Fenomenología del espíritu y Ciencia de la lógica, y ambos comparten un aspecto básico: Tanto la Fenomenología como la Lógica comparten un proyecto común de purga o autopurificación. Las dos participan de actividades de limpieza —limpieza de chimeneas y encalado, aunque resulta difícil decir cuál es cuál—. Ambas implican tareas de dimensiones hercúleas: ambas despejan los establos de Augías de la tradición; ambas deben eliminar los escombros de los prejuicios y las presuposiciones acumulados.

Habría que conceder a estas líneas todo su peso estalinista: Hegel practica una purga que el propio Stalin fue incapaz de imaginar, un sacrificio que culmina en el sacrificio del sacrificio o, como señala Brecht a propósito de la violencia revolucionaria en *La decisión*, deberíamos aspirar a ser la última mota de polvo con cuya eliminación la habitación quedará limpia. Esa es la razón por la que Hegel, cuando «se convirtió en Hegel» (en los años de Jena), pasó por una larga y extenuante depresión: para Hegel, convertirse en filósofo no es una mera cuestión de conocimiento, sino que implica una profunda mutación subjetiva. Por esa razón, la auténtica filosofía es una especie de «psicoanálisis

teórico»: no una suerte de discurso universitario, sino una decisión existencial, la entrada en vigor de lo que Lacan define como la mutación final del tratamiento analítico (atravesar la fantasía) por medio de la teoría.

Sin embargo, pese a su afinidad, un abismo absoluto separa ambos libros: no hay un espacio común entre ellos, ni un pensamiento hegeliano general aplicado a dos ámbitos ni existe forma de unirlos (en un único gran libro que sería simultáneamente lógico e histórico); en todo caso, el pensamiento de Hegel se define en general por la brecha entre sus dos libros, una fisura en sí misma imposible, ya que ni siquiera podemos esbozar una línea de distinción que nos ofrezca dos libros inequívocamente divididos: Si las dos obras se plantean como un pack, esto no se debe a una mutua complementariedad o a algún tipo de unidad mística de los opuestos, y no hay un tercer término, no hay una síntesis para vincular los dos libros en el espacio de un único volumen. Todo mediador se ha desvanecido. Los dos textos coexisten en una difícil relación de suplementariedad, donde cada uno funciona como la sombra del otro, a un tiempo superflua e indispensable. A pesar de, o debido a, la imposibilidad de pasar de un lado a otro, cada uno de los lados ya se ha volcado en el otro, como en una suerte de cinta de Moebius. Este pasaje se manifiesta en la profusión de material paratextual transicional que vemos amontonarse en la zona fronteriza intersticial entre ambos libros —el extraño hiato después de que un libro ha acabado y antes de que otro empiece propiamente—: un epigrama, la primera página, un sumario, una introducción, algunas observaciones introducción, otra clasificatorias generales, otra sección preparatoria respecto a cómo empezar. El Ver-bindung desvincula lo que vincula. Corta todas las relaciones entre un volumen y otro, pese a unirlos inextricablemente [...]. Cada lado ha pasado al otro aun cuando ambos lados siguen siendo infranqueables. La Fenomenología y la Lógica son *Verschränkung*: no hay una síntesis que los vincule y, sin embargo, la frontera que los separa es infringida constantemente.

Esta línea de separación elusiva y por eso mismo más persistente es lo real imposible en su forma más pura, por lo que no es de extrañar que ofrezca una imagen perfecta de *cross-cap*. El problema no es superar la línea de separación y pasar al otro lado: saltamos al otro lado constantemente; a veces, no sabemos en qué lado estamos con respecto a la sexualidad: todos somos bisexuales, etcétera; el problema es alcanzarla, determinar la línea de separación como tal, atraparla. Por lo tanto, en todo el pandemónium de

múltiples posiciones planea el límite o corte elusivo, y a menudo tenemos la tentación de proclamar que este corte es inexistente, una imposición secundaria de un «orden binario» en una abigarrada multiplicidad.

Es evidente que esto no quiere decir que no debamos intentar formular las diferencias entre la *Fenomenología* y la *Lógica*; la cuestión es que estas formulaciones son necesariamente inconsistentes, y a menudo inesperadas (en relación con nuestra imagen tradicional de ambos libros). Por ejemplo, un aspecto inesperado de la oposición entre Fenomenología y Lógica es que la *Fenomenología* (que aborda cuestiones históricas) plantea una imagen mucho más estática de sus temas, mientras que el material de la *Lógica* (que afronta la mente divina anterior a la creación, es decir, la eternidad previa a su «caída» en la temporalidad) está mucho más impregnada de un dinamismo vertiginoso: «Extrañamente, la *Fenomenología* se compromete con la permanencia y la *Lógica* se niega a la inmovilidad: la historia se congela mientras la eternidad se transforma en un flujo». Tal vez en ello resida el hecho de que, en la escisión posthegeliana entre las facciones de izquierda y derecha, las izquierdas prefieran el estudio de la *Lógica*, y las derechas, los textos y lecturas que Hegel dedicó a la historia y la estética: «Las facciones hegelianas izquierdista y derechista no constituyen campos uniformes, y la división en dos territorios no se traduce fácilmente en la división entre la *Fenomenología* y la *Lógica*. De hecho, la izquierda (paradigmáticamente, Marx y Lenin) a menudo exhibía una preferencia por la *Lógica*, mientras que la derecha se decantaba por la Realphilosophie de Hegel, encarnada en sus cursos». Hemos de respaldar plenamente esta paradoja: este pensador es más revolucionario cuando intenta situar la mente de dios antes de la creación del mundo.

Sin embargo, aquí nos tropezamos con otro problema: aunque Hegel solo escribió dos libros, también preparó y publicó otros dos volúmenes de un género completamente diferente, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas y Fundamentos de filosofía del derecho* («fundamentos» es la traducción de *Grundlinien*, «líneas» o «aspectos básicos»); ¿en qué sentido afectan estas adiciones al estatus del conocimiento absoluto? Podríamos aducir que esta segunda pareja repite a la primera en el espacio discursivo: la *Enciclopedia* es un currículum textual de todo el sistema y la *Filosofía del derecho* es una obra con una orientación más histórica, «su propia época encapsulada en el concepto». La forma de estos dos libros es completamente diferente a la de los otros dos: escritos como currículums para los cursos universitarios, están divididos en párrafos numerados, y se leen como compendios condensados de

un conocimiento ya existente; cualquier aventura existencial y el nerviosismo de emprender una forma de pensar peligrosa están ausentes aquí. Merece la pena citar por extenso la descripción de Comay y Ruda: Hegel empieza la lógica más breve ofreciendo una definición inequívoca de lo que viene a continuación: «La lógica es la ciencia de la pura idea, es decir, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento». Esto es precisamente lo que la *Lógica* «más extensa» ha declarado imposible: no hay forma de conocer de antemano cuál será una determinada materia. Tan pronto como entramos en el recinto de la *Enciclopedia*, somos arrojados fuera del ámbito de la filosofía propiamente dicha: empezamos la «pequeña» lógica cuando se nos recuerda que hemos sido excluidos, como lectores, de la autodeterminación inmanente del concepto; somos estudiantes, hay un profesor, seremos instruidos en cada paso del camino. Desde el principio, el lector necesita saber de qué trata todo aquello. Cuando pasamos de la Ciencia de la lógica a su homónimo enciclopédico tiene lugar un cambio de perspectiva: pasamos de la generación subjetiva de la verdad a la objetivación de esta verdad en forma de conocimiento. No estamos «haciendo» lógica, sino que se nos habla de lógica como de un objeto de conocimiento transmisible. Ya no estamos «aprendiendo a filosofar», sino «aprendiendo filosofía» (por recordar la célebre distinción de Kant): en otras palabras, estamos al borde de retirarnos a un dogmatismo precrítico. Entre la *Lógica* «grande» y la «pequeña» no hay un parecido de familia, sino únicamente una semejanza en el nombre o título.

Un síntoma de este cambio es que en la *lógica* de la *Enciclopedia* el argumento se descompone en párrafos discretos y numerados: al estudiante se le ofrece, de antemano, un mapa con todos los destinos que serán visitados, mientras que las transiciones conceptuales y los conceptos transicionales que estaban presentes en la *Lógica* mayor están por completo ausentes. Alguien ya sabe dónde estamos, cómo hemos llegado hasta allí y adónde iremos después.

Sin embargo, si tan solo afirmamos esta oposición, ¿no incurrimos en la oposición más tradicional entre el proceso de pensamiento creativa y existencialmente comprometido, listo para asumir riesgos y para dudar incluso de sus propios procedimientos, y la actitud «segura» de dar parte de (y por lo tanto basarse en) un conocimiento ya adquirido? Si queremos ser verdaderos hegelianos, ¿no deberíamos dejar atrás esta simple dualidad de un lado «bueno» y otro «malo» del pensamiento? ¿No deberíamos incluir esta oposición en nuestra duda radical, y reivindicar el supremo «juicio infinito» de la filosofía: el espíritu no solo es un hueso, sino que el escepticismo dialéctico radical *es* el relato estable de un conocimiento adquirido? ¿Acaso el

contraste entre ambos (aquí, entre forma y contenido) no es en sí mismo la «contradicción» última?<sup>[2]</sup> Solo esta renuncia al marco universitario, este sacrificio de la «creatividad», es el verdadero sacrificio del sacrificio, el sacrificio de la propia fascinación por el escepticismo creativo del otro.

### La «muerte de la verdad»

En los debates sobre la explosión de las fake news en nuestros medios de comunicación (y no solo ahí), a los críticos liberales les gusta señalar tres acontecimientos que, combinados, producen constantemente lo que algunos llaman la «muerte de la verdad». En primer lugar, el auge de los fundamentalismos religiosos y étnicos (y su anverso, la envarada corrección argumentación racional política) que niegan la V desconsideradamente los datos para que su mensaje cale: los fundamentalistas cristianos mienten por Jesús, los izquierdistas políticamente correctos diluyen las noticias que muestran a sus víctimas predilectas bajo una luz aciaga (o denuncian a los portadores de esas noticias como «racistas islamófobos», etcétera). Luego están los nuevos medios digitales, que permiten a la gente formar comunidades definidas por intereses ideológicos específicos, comunidades en las que pueden intercambiar noticias y opiniones fuera de un espacio público unificado y donde las conspiraciones y teorías similares prosperan sin limitaciones (solo hay que pensar en las florecientes webs neonazis y antisemitas). Por último, está el legado de la «deconstrucción» posmoderna y del relativismo historicista, que afirma que no existe una verdad objetiva para todo, que cada verdad descansa en un horizonte específico y se basa en una perspectiva subjetiva que depende de relaciones de poder, y que la mayor ideología es precisamente la que afirma que podemos prescindir de nuestra limitación histórica y mirar las cosas objetivamente. Opuesto a todo ello tenemos, evidentemente, la presuposición de que los hechos suceden en la realidad exterior y son accesibles a un planteamiento objetivo y desinteresado, y que debemos distinguir entre la libertad de opinión y la libertad de los hechos. Así, los liberales pueden ocupar cómodamente el espacio privilegiado de la veracidad y desdeñar a ambos bandos, la *alt-right* o derecha alternativa y la izquierda radical.

Los problemas empiezan con la última distinción: en cierto sentido, EXISTEN «hechos alternativos», no en el sentido de que el Holocausto existiera

o no (por cierto, todos los revisionistas del Holocausto que conozco, de David Irving en adelante, argumentan de forma estrictamente empírica y comprueban los datos; ¡ninguno evoca el relativismo posmoderno!). Los «datos» constituyen un ámbito vasto e impenetrable, y siempre los abordamos desde (lo que la hermenéutica llama) un horizonte de comprensión, privilegiando algunos datos sobre otros. Todos nuestros relatos precisamente eso, relatos, una combinación de datos (seleccionados) en narrativas consistentes, no reproducciones fotográficas de la realidad. Por ejemplo, un historiador antisemita podría escribir fácilmente un resumen del papel de los judíos en la vida social de la Alemania de la década de 1920, y señalar cómo profesiones enteras (abogados, periodistas, artistas) estaban numéricamente dominadas por judíos; todo ello es (probablemente más o menos) cierto, pero al servicio de una mentira. Las mentiras más eficientes son aquellas que incluyen una parte de verdad, las que reproducen datos fácticos. Tomemos la historia de un país: podemos contarla desde un punto de vista político (centrándonos en las veleidades del poder político), desde la perspectiva del desarrollo económico, de las luchas ideológicas, de las miserias y las protestas populares..., cada uno de estos enfoques puede ser factualmente exacto, pero no es «verdadero» en un mismo sentido enfático. No hay nada «relativista» en el hecho de que la historia humana se cuente siempre desde cierto punto de vista, sostenido por determinados intereses ideológicos. Lo difícil es demostrar que algunas de estas perspectivas interesadas son, en última instancia, igualmente verdaderas: algunas son más «veraces» que otras. Por ejemplo, si contamos la historia de la Alemania nazi desde el punto de vista del sufrimiento de quienes fueron oprimidos por ella, es decir, si nuestro relato lo guía el interés por la emancipación humana universal, no se tratará de una perspectiva subjetiva diferente: esta nueva versión de la historia es inmanentemente «más verdadera», ya que describe con más precisión la dinámica de la totalidad social que dio origen al nazismo. No todos los «intereses subjetivos» son idénticos, no solo porque algunos son éticamente preferibles a otros, sino porque los «intereses subjetivos» no están al margen de la totalidad social, son en sí mismos momentos de la totalidad social, y están formados por participantes activos (o pasivos) en los procesos sociales. El título de la temprana obra maestra de Habermas, Conocimiento e interés, quizá es hoy más relevante que nunca.

Hay un problema aún mayor con la premisa subyacente de quienes proclaman la «muerte de la verdad»: hablan como si en el pasado (digamos, hasta la década de 1980), a pesar de todas las manipulaciones y las

distorsiones, la verdad hubiera prevalecido de algún modo, y que la «muerte de la verdad» fuera un fenómeno relativamente reciente. Un rápido vistazo nos dice que no ha sido así: cuántas violaciones de los derechos humanos y catástrofes humanitarias fueron invisibles, desde la guerra de Vietnam a la invasión de Irak. Recordemos los tiempos de Nixon, Reagan, Bush... La diferencia no es que el pasado sea más «verdadero», sino que la hegemonía ideológica era mucho más fuerte, por lo que, en lugar del tumulto de «verdades» locales del presente, básicamente prevalecía una «verdad» (o más bien una gran Mentira). En Occidente ha sido la Verdad liberal-democrática (con un giro izquierdista o derechista). En el presente, con la ola populista que ha desestabilizado al *establishment* político, la Verdad/Mentira que sirvió de fundamento ideológico de ese *establishment* también está decayendo. Y la razón última de esta desintegración no es el auge del relativismo posmoderno, sino el fracaso de la clase dirigente, que es incapaz de mantener su hegemonía ideológica.

Ahora podemos entender qué deploran en realidad aquellos que lamentan la «muerte de la verdad»: la desintegración de un único gran Relato más o menos aceptado por la mayoría y que trajo estabilidad ideológica a la sociedad. El secreto de los que maldicen al «relativismo historicista» es que echan de menos la situación de seguridad en la que una única gran Verdad (aunque se tratara de una gran Mentira) proporcionaba la «cartografía cognitiva» básica de todas las cosas. En otras palabras, quienes deploran la «muerte de la verdad» son los verdaderos y más radicales agentes de esa muerte: su lema es el atribuido a Goethe, «besser Unrecht als Unordnung», mejor injusticia que desorden, mejor una única gran mentira que la realidad de una mezcla de mentiras y verdades.

¿Quiere esto decir que la única actitud honesta es el relativismo posmoderno que asevera que hemos de aceptar la mezcla de mentiras y (pequeñas) verdades como nuestra realidad, y que toda gran verdad es una mentira? Definitivamente, no. Lo que quiere decir es que no hay retorno posible a la vieja hegemonía ideológica: la única forma de volver a la verdad es reconstruirla desde una posición comprometida con la emancipación universal. La paradoja que hay que aceptar es que la verdad universal y la parcialidad no se excluyen mutuamente: en nuestra vida social, la verdad universal solo es accesible a quienes se involucran en la lucha por la emancipación, no a quienes intentan mantener una indiferencia «objetiva». Volviendo a nuestro ejemplo: el antisemitismo (pero también cualquier otra forma de racismo) es absolutamente erróneo, aunque se apoye en «verdades»

parciales (datos exactos). No solo hay datos verdaderos y datos falsos, también hay puntos de vista subjetivos verdaderos y falsos, pues forman parte de la realidad social.

## El sexo como nuestro encuentro con el absoluto

La única forma de que nosotros, los seres humanos, atrapados en la brecha de paralaje, rompamos con ella, es a través de la experiencia de la sexualidad, que, en su mismo fracaso a la hora de alcanzar este objetivo, nos permite tocar la dimensión de lo absoluto.

## ANTINOMIAS DE LA SEXUACIÓN PURA

Para desplegar nuestra afirmación de que la dimensión trascendental está intimamente vinculada a la sexualidad, tenemos que retroceder un cuarto de siglo. Todo empezó cuando Joan Copjec advirtió el hecho obvio ignorado por todos los teóricos lacanianos (y del que el propio Lacan obviamente no era menos inconsciente): las fórmulas lacanianas de la sexuación reproducen la estructura de las antinomias de la razón pura de Kant, por lo que deberían recibir el nombre de antinomias de la sexuación pura<sup>[1]</sup>. Lacan elaboró las inconsistencias que estructuran la diferencia sexual en sus «fórmulas de sexuación», en las que el aspecto masculino está definido por la función universal y su excepción constitutiva, y el aspecto femenino, por la paradoja de «no todo» (pastout) (no hay excepción, y por esa misma razón, el conjunto es «no todo», «no totalizado»). La noción de las antinomias de la razón pura de Kant declaran que el único uso legítimo de las categorías trascendentales es el campo de la realidad fenoménica que se manifiesta ante nosotros, seres humanos finitos; si aplicamos estas categorías a la realidad «en sí misma», la forma que adopta independientemente de nosotros, es decir, si intentamos pensar la realidad en su totalidad, como el infinito todo,

# nuestra razón queda necesariamente enredada en una serie de antinomias irresolubles.

Las antinomias matemáticas La primera antinomia (del espacio y el tiempo) Tesis: el mundo tiene un inicio en el tiempo y también está limitado en cuanto al espacio.

*Antítesis*: el mundo no tiene principio ni límites en el espacio; es infinito en cuanto al tiempo y al espacio.

La segunda antinomia (del atomismo) *Tesis*: toda substancia compuesta en el mundo está formada por partes simples y nada más existe, salvo esas partes simples o lo que está compuesto por ellas.

Antítesis: ninguna cosa compuesta en el mundo está formada por partes simples y en ningún lugar del mundo existe nada simple.

Las antinomias dinámicas La tercera antinomia (de la espontaneidad y el determinismo causal) Tesis: la causalidad de acuerdo a las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que pueden derivar todas y cada una de las manifestaciones del mundo. Para explicar estas manifestaciones, es necesario asumir que también existe otra causalidad, la de la espontaneidad.

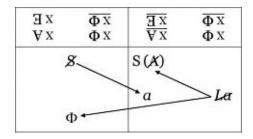
Antítesis: no existe la espontaneidad; en el mundo todo ocupa su lugar solo en función de las leyes de la naturaleza.

La cuarta antinomia (del ser necesario o no) *Tesis*: al mundo pertenece, como parte o como causa, un ser absolutamente necesario.

Antítesis: en ningún lugar del mundo existe un ser absolutamente necesario, ni existe fuera del mundo como su causa.

Las dos antinomias matemáticas tienen que ver con la dimensión cuantitativa de la realidad en ambas direcciones (hacia afuera y hacia abajo): la realidad es infinitamente divisible, está compuesta por partes finitas indivisibles; la realidad es infinita (no hay nada exterior a ella), la realidad es finita (tiene un límite). Las dos antinomias dinámicas tienen que ver con la excepción cualitativa de la realidad: toda realidad está determinada por una red inmanente de causas y efectos, hay una causa superior que trasciende esa red, y esta causa opera espontáneamente (empieza en sí misma, no está subordinada a otra causa). Las antinomias matemáticas conciernen a la naturaleza inmanente («no todo») de la realidad. Copjec señaló que la pareja de antinomias dinámicas y matemáticas refleja los dos aspectos de las

«fórmulas de sexuación» de Lacan: para Lacan, lo que en última instancia caracteriza el estatus de la diferencia sexual en nuestro espacio simbólico no es la oposición de dos entidades substanciales, masculina y femenina, sino los dos modos del bloqueo constitutivo del orden simbólico: si pretendemos hacer valer el todo de este orden, necesitamos una excepción, y si no hay excepción, el orden es «no todo» (pues solo una excepción puede totalizarlo). Estas son las fórmulas lacanianas de la sexuación:



El lado izquierdo («masculino») se define por la universalidad de la «función fálica» (donde el falo, phi  $[\Phi]$ , representa el significante del deseo/castración) y su excepción constitutiva: todos los elementos están subordinados a la función fálica; (al menos) una de ellas está exenta. El lado derecho («femenino») se define por la falta de excepción (no hay elemento que no esté subordinado a la función fálica), lo que hace que el conjunto de elementos sea «no todo» («no todo» está subordinado a la función fálica). De forma muy simplificada, estas fórmulas también pueden leerse como una variación del viejo lema «la excepción confirma la regla». Las fórmulas de la parte inferior también requieren explicación. En el lado masculino, el sujeto masculino se enfrenta al *objet a*, el objeto-causa del deseo, mientras que el lado femenino es más complejo: no significa que la (no existente) mujer (el La tachado) esté dividida en el sentido de que parte de ella está subordinada a la función fálica y otra no. La mujer (no existente) está completamente subordinada a la función fálica, sin excepción, y precisamente esta falta de excepción le permite considerar a phi —el fascinante significante maestro como un significante de la inconsistencia/carencia del gran otro. Un sencillo ejemplo: para un patriota, el nombre de su nación es el significante supremo al que dedica su vida. Sin embargo, una mirada más atenta nos hace descubrir rápidamente que este significante maestro es en sí mismo irrelevante, un significante vacío que solo registra (y simultáneamente eclipsa) las inconsistencias y los antagonismos inscritos en el corazón mismo de todo proyecto nacional.

¿A qué equivale esta extraña homología estructural entre las antinomias kantianas y las fórmulas de sexuación de Lacan?<sup>[2]</sup> Este acercamiento implica

una verdadera locura (tal vez incluso «pura», en el sentido kantiano de no patológica): ¿qué puede tener en común la circunscripción de los límites de nuestro conocimiento con los bloqueos de la sexualidad humana? ¿Por qué deberíamos vincular la tesis de Lacan según la cual il n'y a pas de rapport sexuel con la premisa kantiana de que no existe relación cognitiva, es decir, que nuestro conocimiento jamás podrá relacionarse directamente con la realidad en sí misma? Intentemos desentrañar esta conexión; es más, procuremos responder a otro reproche obvio: aun admitiendo que exista una homología formal entre las antinomias kantianas y las fórmulas lacanianas de la sexuación, ¿acaso estas fórmulas ofrecen realmente una noción adecuada de la estructura básica de la diferencia sexual humana? ¿Qué tiene que ver el fenómeno de la sexualidad humana, esta encrucijada de procesos biológicos, sociales y psicológicos interrelacionados, con una pareja de simples fórmulas lógicas contradictorias? Lacan no habla de biología, sino de la diferencia sexual como hecho que forma parte de nuestro universo simbólico: el vínculo entre las paradojas simbólicas inducidas por las fórmulas de la sexuación y la biología del sexo es evidentemente contingente y exterior; las fórmulas de sexuación registran el bloqueo con el que un «ser de lenguaje» humano tropieza cuando intenta simbolizar su sexualidad. Pero ¿basta con decir esto, realmente funciona esta perspectiva?

Empecemos con las antinomias de Kant. Las antinomias señalan la imposibilidad (la imposibilidad de aprehender la «cosa en sí»), y lo imposible solo se circunscribe a través de fracasos, de forma negativa, lo que para Kant significa: lo sublime. Es fácil comprender por qué este paso de las antinomias de la razón pura a la cuestión de lo sublime hace que el vínculo entre las antinomias y el sexo (la diferencia sexual) sea palpable: en su ensayo precrítico sobre lo bello y lo sublime, el propio Kant relaciona lo sublime con la diferencia sexual (lo sublime es masculino, lo bello es femenino). Para Lacan, el sexo como tal es sublime, no solo en su forma «sublimada» (cultivada), sino en su forma humana más básica: es sublime porque el fracaso y el apego a la cosa real imposible son constitutivos de la experiencia sexual humana. Nosotros decimos que aquí hay que corregir a Kant: sitúa en el lugar incorrecto la diferencia sexual, que se ubica en el interior de lo sublime, en sus dos modalidades (la masculina «dinámica» y la femenina «matemática»). Desarrollemos un poco más estos puntos claves. Las dos modalidades de antinomias (matemática y dinámica) desplegadas en la Crítica de la razón pura corresponden a los dos modos de lo sublime, matemático y dinámico, que aparecen en la Crítica del juicio. El punto de

partida de Kant es la diferencia entre lo bello y lo sublime: la belleza «está conectada con la forma del objeto», tiene «fronteras», mientras que lo sublime, que es informe e ilimitado...

... no puede ser contenido en una forma sensible, sino que más bien tiene que ver con las ideas de la razón, que, aunque no puedan presentarse correctamente, pueden exacerbarse y penetrar en la mente a través de esa misma inadecuación, que admite la presentación sensible. Así pues, el vasto océano agitado por tormentas no puede considerarse sublime. Su aspecto es terrible, y uno debe haber acumulado una rica provisión de ideas para que tal intuición determine en él un sentimiento que en sí mismo es sublime; sublime porque la mente ha sido incitada a abandonar la sensibilidad y se aplica a ideas que implican una finalidad superior<sup>[3]</sup>.

Esta experiencia puede acontecer en dos modalidades: matemática y dinámica. La experiencia de lo sublime matemático es ocasionada por un objeto informe y prácticamente inconmensurable: en cierto punto, los poderes de nuestros sentidos y de nuestra imaginación (la facultad de la mente que esquematiza y aprehende el mundo sensible en imágenes y formas) no logran sintetizar todas las percepciones inmediatas de un objeto tan vasto e informe en la imagen plena y unificada de una figura única; su propia escala amenaza con superar las capacidades de comprensión de la mente, nuestra habilidad para abarcar su magnitud con el ojo de la imaginación. Aunque inicialmente es una experiencia desagradable y una lección de humildad, es el momento en que interviene la razón, que posee otro recurso: la idea de infinito, extraída del ámbito de nuestro ser suprasensible. Por lo tanto, aunque al principio parece que el objeto va a superar nuestras capacidades, descubrimos que tan solo amenaza nuestras habilidades sensoriales. Nuestra razón tiene a su disposición una idea muy superior al objeto, y por lo tanto podemos imaginar que se acerca —inadecuadamente— a la apariencia del infinito. En este movimiento nos alejamos de nuestra experiencia sensorial y avanzamos hacia el reconocimiento de los poderes trascendentales, sublimes, «superiores» de la razón, que habitan en nuestro interior.

Más que tratar con un objeto vasto, lo sublime dinámico se enfrenta a una fuerza natural de enorme poder: por ejemplo, una tormenta. Como con lo sublime matemático, inicialmente reconocemos en tal fuerza la aparente insignificancia de lo humano: somos pequeños y débiles, y la tormenta puede barrernos fácilmente y aniquilarnos. Sin embargo, cuando no afrontamos un peligro inmediato, cuando la tormenta puede experimentarse como una mera representación y no como una amenaza directa a nuestra vida, podemos admitir que es aterradora, pero sin sentir miedo, y en ese momento «descubrimos en nuestro interior un poder de resistencia de otro tipo, que nos

aporta el valor para medirnos contra la aparente omnipotencia de la naturaleza»<sup>[4]</sup>. Este poder de resistencia es un poder...

... para considerar diminutas las cosas por las que nos inquietamos (bienes materiales, salud y vida), y para considerar que su fuerza (a la que en estas cuestiones sin duda estamos sometidos) no ejerce ningún rudo dominio sobre nosotros ni sobre nuestra personalidad, de modo que no tenemos que inclinarnos ante ella, una vez que la cuestión se convierte en uno de nuestros principios más elevados, y del cumplimiento o rechazo de esos principios<sup>[5]</sup>.

Aunque objetivamente estamos sometidos al poder de la naturaleza, capaz de destruirnos, en cuanto se activa el razonamiento también podemos actuar, en el nombre de nuestros principios más elevados y racionales, contra este estrecho egoísmo. Lo sublime en esta experiencia es entonces el reconocimiento de los recursos para el heroísmo de los que disponemos en nuestro interior. No podemos ignorar el trasfondo ético en la versión kantiana de lo sublime, especialmente en lo sublime dinámico, pero también en lo sublime matemático: lo sublime nos ofrece una visión de lo que está más allá de nuestro propio egoísmo, y nos permite el acceso (y se complace en ello) al tipo de desinterés racional que para Kant debe formar la base de la acción ética y no egoísta; en lo sublime reconocemos nuestra más elevada y verdadera libertad<sup>[6]</sup>.

Aquí es donde una referencia a Lacan nos ayudar a leer lo sublime kantiano bajo una nueva luz. En su «Kant con Sade», Lacan demuestra que Sade es la verdad de Kant. La primera asociación es, evidentemente: ¿de qué va todo este lío? En nuestra era freudiana y postidealista, ¿acaso no sabe todo el mundo qué significa el «con», la verdad de que el rigor ético de Kant es el sadismo de la ley, es decir, que la ley kantiana es una iniciativa del superyó que goza sádicamente con el bloqueo del sujeto, de su incapacidad para satisfacer sus exigencias inexorables, como el proverbial profesor que tortura a sus alumnos con tareas imposibles y disfruta secretamente de su fracaso? Sin embargo, Lacan apunta a lo contrario de lo que plantea esta primera asociación: no es que Kant sea un sádico acérrimo, es Sade quien resulta un kantiano empedernido. Esto significa que hemos de tener presente que el foco de Lacan siempre es Kant, no Sade: está interesado en las consecuencias últimas y en las abandonadas premisas de la revolución ética kantiana. En otras palabras, Lacan no intenta efectuar el habitual giro «reduccionista» según el cual todo acto ético, por puro y desinteresado que parezca, se basa siempre en alguna motivación «patológica» (el interés a largo plazo del propio agente, la admiración de sus compañeros, hasta la satisfacción «negativa» proporcionada por el sufrimiento y la extorsión que a menudo exigen los actos éticos); el centro del interés de Lacan reside más bien en la paradójica inversión mediante la cual el propio deseo (esto es, actuar a partir del propio deseo, sin comprometerlo) ya no puede basarse en intereses o motivaciones «patológicas», y cumple así los criterios del acto ético kantiano, por lo que «seguir el propio deseo» coincide con «cumplir con el deber». Basta con recordar el célebre ejemplo de Kant en su *Crítica de la razón práctica*:

Supongamos que alguien dice que su deseo es irresistible cuando se presentan la oportunidad y el objeto deseado. Preguntémosle si controlaría su pasión si, frente a la casa en la que se le presenta esta oportunidad, se alza un patíbulo en el que será colgado inmediatamente después de consumar ese deseo. No hace falta pensar mucho para conocer su respuesta<sup>[7]</sup>.

El contraargumento de Lacan es que ciertamente *debemos* averiguar su respuesta: ¿y si encontramos a un sujeto (como habitualmente ocurre en el psicoanálisis) que solo puede disfrutar plenamente de una noche de pasión si lo amenaza alguna forma de «patíbulo», esto es, si al satisfacer su deseo está violando alguna prohibición? Lacan apunta que si la gratificación de la pasión sexual implica la suspensión incluso de los intereses «egoístas» más elementales, si esta gratificación se sitúa claramente «más allá del principio de placer», entonces, a pesar de todas las apariencias de lo contrario, estamos tratando con un acto ético, su «pasión» es, *stricto sensu*, ética, o como Alenka Zupančič expresa sucintamente: «Si, como afirma Kant, nada salvo la ley moral puede inducirnos a apartar todos nuestros intereses patológicos y aceptar nuestra muerte, entonces el ejemplo de alguien que pasa una noche con una dama a sabiendas de que pagará por ello con su vida es un ejemplo de ley moral»<sup>[8]</sup>.

Esto significa que lo que Lacan llama *jouissance*, el goce excesivo, también está, como la ley moral, más allá del egoísmo y del principio de placer. El nombre que Freud otorga a la dimensión situada más allá del principio de placer es pulsión de muerte y, en consecuencia, la pulsión de muerte también es «no patológica» en el sentido kantiano: aporta placer, pero placer en el dolor, exactamente como lo sublime kantiano. ¿Cómo es posible? Solo si —en contraste con Kant— declaramos que la facultad de desear no es en sí misma «patológica». En otras palabras, como ya hemos visto, Lacan afirma la necesidad de una «crítica del puro deseo»: en contraste con Kant, para quien nuestra capacidad para desear es realmente patológica, Lacan asegura que existe una «pura facultad del deseo». Una vez más, esto quiere decir que, cuando Kant declara que lo sublime es un triunfo de lo suprasensible sobre lo sensible, procede con demasiada rapidez: limita lo

sensible a los placeres patológicos, e identifica lo suprasensible y lo no patológico con la razón y la ley moral. Por esta razón, Kant privilegia claramente lo sublime dinámico, en el que experimentamos de forma negativa la ley moral como la fuerza que nos permite resistir la amenaza externa de las salvajes fuerzas naturales (recordemos que para Kant solo experimentamos la libertad a través de la ley moral: la libertad es en última instancia libertad para escapar al determinismo natural, y la presión de la ley moral nos permite actuar libremente y escapar de nuestros intereses egocéntricos)<sup>[9]</sup>. Pero lo que sucede en nuestra experiencia de lo sublime matemático es algo diferente: si lo miramos de cerca, descubrimos que no implica referencia a otra dimensión externa «superior» a la sensible, que no hay excepción al orden de lo sensible; lo «suprasensible» implicado en ella es lo sensible ampliado más allá de las limitaciones de las capacidades humanas de percepción. La brecha que encontramos aquí es inmanente a lo sensible y se ajusta a lo que Lacan formuló como la antinomia del «no todo»: no hay excepción del orden sensible; pero, sin embargo, no podemos totalizarlo, esto es, este orden sigue siendo «no todo». En otras palabras, en la medida en que lo sensible se ve aquí superado, no lo es en una dimensión superior, sino desde el interior, atrapado en su propia inconsistencia: esta es la tensión inmanente que caracteriza lo que Lacan llama jouissance féminine. Volvemos aquí a la diferencia entre la antinomia de la sexualidad masculina y la antinomia de la sexualidad femenina que esbozamos brevemente en la introducción: la jouissance féminine es ilimitada y, por lo tanto, está atravesada por un bloqueo inmanente que puede impulsarla hacia la autorrenuncia, mientras que la economía sexual se basa en una excepción no sexual (ética, en el caso de Kant) que sostiene su universalidad.

Esa es la razón por la que la Iglesia católica tiende a degradar la actividad sexual (cuando está separada de la procreación) hasta la animalidad desnuda: intuye con gran precisión que el sexo es su gran competidor, el primer y más básico ejemplo de experiencia propiamente metafísica. La pasión sexual introduce un corte violento en el flujo de nuestra vida cotidiana: otra dimensión interviene en ella y nos hace descuidar nuestros intereses y obligaciones cotidianos. La Iglesia católica ignora el hecho notorio de que precisamente son los animales los que practican sexo para la procreación, mientras que los seres humanos, esclavos de la pasión sexual, aíslan un aspecto de la vida (el acto sexual) que en la naturaleza funciona como medio para la procreación y lo convierten en un objetivo en sí mismo, un acto de intensa experiencia y goce espiritualizado. Por ello, los psicoanalistas se

detienen en el sexo: no porque el sexo constituya la substancia natural de nuestro ser, cultivada a través de complejos ritos de civilización (cuyo lugar correcto es el lenguaje o el trabajo); la ruptura con la «vida natural» ocurre en el propio sexo, es decir, designa su antagonismo inminente, no es una tensión entre la sexualidad sensible y otra dimensión «superior».

Debido a su tensión inmanente, el goce sexual no solo está condenado a fracasar en última instancia, sino que en cierto modo es goce del fracaso mismo, goce de fracasar una y otra vez, reiterando la falla. Imaginemos una sencilla escena: sacudo la mano de alguien, pero en lugar de soltarla tras unas sacudidas insubstanciales, continúo imprimiéndoles un movimiento rítmico; ¿acaso este comportamiento por mi parte no generará el efecto de una erotización embarazosa y no deseada? La sublime cosa sexual (el «en sí» nouménico sexual, para expresarlo en términos kantianos) no es accesible directamente, tan solo puede circunscribirse como el punto focal ausente de los reiterados intentos de llegar a ella o, como señala Kant, solo puede ser evocada negativamente a través de los sucesivos fracasos a la hora de alcanzarla. Por eso, el dolor, el dolor del fracaso, forma parte de la experiencia sexual intensa, y el goce surge solo como el efecto del placer arruinado por el dolor.

Aquí deberíamos recordar la definición de Lacan de lo sublime: «Un objeto elevado al nivel de la cosa», una cosa o acto ordinario a través del que, en un frágil cortocircuito, discurre la cosa real imposible. Por eso, en un intenso intercambio erótico, una palabra equivocada, un único gesto vulgar basta para que tenga lugar una violenta desublimación, y caemos desde la tensión erótica a la vulgar copulación. Imaginemos que, atrapados en la pasión erótica, miramos de cerca la vagina de la mujer amada, temblando con la promesa del placer anticipado, pero entonces sucede algo, «perdemos contacto», abandonamos el cautiverio erótico y la carne que tenemos ante los ojos se nos aparece en su vulgar realidad, con el hedor de la orina y el sudor, etcétera (y es fácil imaginar la experiencia inversa con un pene). ¿Qué ocurre aquí? ¿Experimentamos lo que Lacan llama «atravesar la fantasía», la capa protectora de ilusiones se desintegra y nos enfrentamos a lo real desublimado de la carne? Para Lacan, lo que ocurre en la escena descrita es exactamente lo opuesto: la vagina deja de ser «un objeto elevado a la dignidad de cosa» y se convierte en parte de la realidad ordinaria. En este sentido, la sublimación no es lo contrario a la sexualización, sino su equivalente: lo real es la xenigmática e inmaterial bajo cuyo influjo la vagina nos atrae $^{[10]}$ .

Esta es la razón por la que, también en el erotismo, solo hay un pequeño paso de lo sublime a lo ridículo. El acto sexual y lo cómico: parece que estas dos nociones se excluyen radicalmente; ¿el acto sexual no asume el compromiso íntimo extremo, hasta el punto de que el sujeto participante es incapaz de asumir la actitud de un observador irónico externo? Por esa misma razón, sin embargo, el acto sexual aparece al menos como un tanto ridículo a ojos de quienes no están directamente involucrados en él; el efecto cómico surge del aparente conflicto entre la intensidad del acto y la calma indiferente de la vida cotidiana. Para la mirada exterior, «sobria», hay algo irreductiblemente divertido (estúpido, excesivo) en el acto sexual; al respecto, podemos recordar el memorable desprecio que el conde de Chesterfield dedicó al acto sexual: «El placer es momentáneo; la postura, ridícula, y el gasto, detestable»<sup>[11]</sup>. Así pues, una vez más, ¿cómo se inscribe la diferencia sexual en esta estructura de fracaso que aporta la jouissance? Hemos de tener en mente que lo masculino y lo femenino no son entidades positivas, sino estructuras formales que encarnan dos tipos de antagonismos. Pongamos un ejemplo reciente. Las noticias sobre #MeToo a menudo vienen acompañadas de la imagen de una mujer que sostiene un cartel en el que se lee algo parecido a «se me identifica como mujer, pero quiero romper ese marco». La idea subyacente a estas palabras es que la identidad femenina (como es definida por el discurso hegemónico) es la ideología patriarcal, y que debería ser rechazada por las mujeres que luchan por su emancipación; sin embargo, tal rechazo es el gesto femenino por excelencia, un gesto de resistencia histérica a la interpelación. En términos althusserianos, el núcleo de la subjetividad femenina es el cuestionamiento histérico de la identidad planteada por la interpelación ideológica: «Tú (el maestro) dices que yo soy eso, pero ¿por qué soy yo lo que dices que soy?». Por lo tanto, si las mujeres son como una tortuga que intenta romper la limitación de su concha ideológica, los hombres hacen lo opuesto, intentando llegar a su identidad fálica simbólica que se les escapa desde siempre, obsesionados por una duda compulsiva: «¿Soy realmente un hombre?». En pocas palabras, la diferencia sexual es su propia metadiferencia: no es la diferencia entre los dos sexos, sino la diferencia entre los dos modos de la diferencia sexual, entre los dos «funcionamientos» de la diferencia sexual: una forma de leer las fórmulas de la sexuación de Lacan es también que, desde la perspectiva masculina, la diferencia sexual es la diferencia entre la universalidad humana (masculina) y su excepción (femenina), mientras que desde el punto de vista femenino, es la diferencia entre el «no todo» (femenino) y la «no excepción» (masculina). En otras palabras, la diferencia sexual no es una diferencia entre las dos especies de la universalidad del sexo (que podemos complementar con otras especies: transgénero, etcétera), sino la diferencia que se escinde desde el interior de la propia universalidad del sexo.

Volviendo a lo trascendental kantiano: esto quiere decir que lo trascendental no es un marco universal estable perturbado por la multiplicidad caótica de sensaciones exteriores; más bien está trabajado desde dentro, es antinómico, está atravesado por inconsistencias inmanentes. Por esa razón, lo trascendental kantiano tiene que acabar en la «eutanasia de la razón pura» (A407/B434), en la desesperación de la razón ante su propia impotencia. La consecuencia filosófica de esta desesperación es el rechazo de Kant de la ontología como *metaphysica generalis*, un conocimiento universal formal de la realidad, independiente de los datos sensibles particulares: meras formas de pensamiento que no pueden producir el conocimiento de los objetos, por lo que «el orgulloso nombre de la ontología, que pretende ofrecer un conocimiento sintético a priori de las cosas en general [...] debe dejar paso al título más modesto de analítica trascendental»[12]. Lo que hace que esta situación sea catastrófica es que no podemos liberarnos simplemente de la metafísica y a continuación centrarnos en desplegar conocimiento adecuado: nuestra propensión metafísica se basa en la «propia naturaleza de la razón humana», en la prescripción racional para asegurar la unidad sistemática y la integridad del conocimiento, por lo que la propia exigencia que guía nuestra investigación científica racional y define nuestra razón (humana) es también el espacio de error que ha de ser contenido o evitado. En pocas palabras, Kant identifica la razón como la sede de una especie única de error, un error fundamentalmente vinculado a la inclinación metafísica y al que se refiere como «ilusión trascendental». Las ideas de la razón (el alma, el mundo y dios), que se piensan de acuerdo con las demandas de una entidad incondicionada que podría unificar el ámbito relevante de las condiciones, son erróneamente «hipostasiadas» por la razón, o pensadas como «objetos» independientes de la mente en relación con los que buscar conocimiento. Kant piensa que un aspecto de la autoconciencia (la naturaleza idéntica del «yo» de la apercepción) se transmuta en una metafísica del yo (como objeto) que solo la razón «conoce» ostensiblemente como substancial, simple, idéntica, etcétera. Este deslizamiento desde el «yo» de la apercepción a la constitución del sujeto como objeto (el alma, en Kant), un deslizamiento hoy popularizado por la ontología orientada a objetos, para la que el sujeto es

un objeto más, es descrita por Kant como un ejemplo de paralogismo de la razón pura...

... cuya representación es el sujeto absoluto de nuestros juicios y no puede emplearse como determinación de cualquier otra cosa, es la substancia [...]. Yo, como ser pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis posibles juicios y esta representación de mí mismo no puede emplearse como determinación de cualquier otra cosa [...]. Por lo tanto, yo, como ser pensante (alma), soy una substancia [13].

La premisa principal proporciona la definición general de substancia, y expresa así la regla general de acuerdo con la cual los objetos deberían poder pensarse como substancias. No obstante, es ilegítimo aplicar el concepto de substancia al yo, pues este concepto solo puede aplicarse a objetos empíricos de la realidad, y el yo no es un objeto de este tipo. Kant formula aquí lo que más tarde Lacan llamó la distinción entre el sujeto vacío/tachado del significante y el ego imaginario en cuanto objeto<sup>[14]</sup>.

## PARALAJE SEXUAL Y CONOCIMIENTO

Estas aclaraciones nos plantean una pregunta antigua e ingenua: ¿de qué está compuesta, en última instancia, la realidad? ¿Es la realidad última infinitamente divisible, es decir, está formada por una multitud de multitudes, o existen mínimas unidades cuánticas? ¿O acaso la realidad última es un vacío en el que las partículas fluctúan, aparecen y desaparecen? Etcétera. Desde nuestra perspectiva, el punto de partida que se impone es diferente: el de la imposibilidad constitutiva. La realidad es «no uno», lo que no implica meramente que sea múltiple: «no uno», la imposibilidad de ser uno, se inscribe en ella como su condición más íntima de (im)posibilidad. Esto quiere decir que una tensión deontológica se inscribe en el propio corazón de la ontología: la realidad en sí misma es fallida, no puede ser lo que debería ser inmanentemente. O, en términos más hegelianos, el uno emerge como uno solo a través de una relación consigo mismo que opone su unidad a todas sus propiedades particulares, compartidas por otros, por lo que tiene que dividirse a sí mismo en uno en contraste con sus propiedades. Esto equivale a preguntar: ¿qué es la autoidentidad? Procedamos a la manera wittgensteiniana y observemos cómo, en nuestra vida cotidiana, recurrimos a las tautologías. Por ejemplo, si nos preguntan qué es una rosa, nos limitamos a decir «una rosa es... una rosa». Lo decimos al experimentar el fracaso de los predicados: no importa cuánto lo intentemos, los predicados no aprehenden la cosa, por lo que solo podemos repetir los sustantivos. Así pues, la afirmación de la autoidentidad es la afirmación de la propia diferencia: no solo la diferencia de la cosa respecto a otras (en el sentido de diferencialidad), sino la diferencia de una cosa en relación consigo misma, la diferencia que atraviesa a la cosa, la diferencia entre las series de sus predicados (que definen sus aspectos positivos): «Una rosa es una rosa» quiere decir que la rosa no puede reducirse a la serie de sus predicados. En un buen ejemplo de relación entre identidad y fracaso, toda autoidentidad propia tiene su base en el fracaso de los predicados (no tenemos espacio para abordar el vínculo entre este fracaso y el *objet a* como el elusivo e indefinible «no sé qué» que sostiene la identidad de una cosa). Así es como una cosa emerge de su propia imposibilidad: para que algo sea, solo puede existir contra el fondo de su imposibilidad, lo que significa que su identidad está constitutivamente frustrada, restringida.

Por lo tanto, ¿cómo pasamos del uno al dos? Hay dos porque el uno está «tachado» es imposible: dos son/es menos que uno, no son dos unos, sino el uno más el vacío que lo atraviesa como la marca de su imposibilidad. Aquí vemos cuán lejos estamos de la noción tradicional de la polaridad de fuerzas opuestas atrapadas en una lucha eterna: la asimetría entre los dos polos es radical, el segundo elemento se limita a salvar el vacío de incompletitud del primero. Más exactamente, en la medida en que el uno tachado significa que todo uno está completamente descentrado, expuesto a y mediado por su «afuera», que atraviesa su unidad, esto propicia la tentación de elevar a este otro como esfera última y absoluta, un ámbito complejo en el que todo uno encuentra arraigo. Deberíamos resistirnos aún más a esta tentación: no hay otro, el otro está tachado, no proporciona un fundamento último.

En la medida en que fue Kant quien, con su giro trascendental, planteó en primer lugar la brecha que aún define nuestra constelación contemporánea —el abismo entre el espacio de la realidad y su horizonte trascendental—, es obvio por qué, desde nuestra perspectiva, el filósofo clave sigue siendo Kant, sus antinomias de la razón pura, y a continuación el paso de Kant a Hegel. Aquí hemos de proceder en dos pasos. En primer lugar, debemos delinear con claridad la relación entre el pensamiento trascendental de Kant y el fracaso de la ontología. En la percepción predominante, se supone que Kant admite abiertamente el fracaso de la ontología general que pretende aprehender la realidad como un todo: cuando nuestra mente emprende esta operación, queda inevitablemente atrapada en antinomias. Hegel cierra esta brecha y reinterpreta las antinomias como contradicciones cuyo movimiento dialéctico nos permite aprehender la realidad como un todo, es decir, con Hegel se produce un retorno a la ontología general precrítica. Pero ¿y si la situación

actual es diferente? Cierto, Kant admite antinomias, pero solo en el nivel epistemológico, no como aspectos inmanentes de una inalcanzable «cosa en sí», mientras que Hegel transpone las antinomias epistemológicas a la esfera ontológica y socava así toda ontología: la «realidad en sí misma» es «no todo», antinómica. Hemos de ser cuidadosos para no olvidar el aspecto central de la revolución filosófica kantiana: no se limita a insistir en la brecha insalvable que separa las apariencias de la cosa en sí misma. El abismo cuya presencia certifica es el que tiene lugar entre la realidad fenoménica trascendentalmente constituida y lo real, la «cosa en sí», y esto implica que en sí misma nuestra realidad es «no todo», inconsistente. Solo desde el punto de vista de esta revolución kantiana podemos comprender la noción hegeliana de negatividad como el poder desestabilizador inmanente a la realidad misma.

Por lo tanto, hemos de ser muy precisos aquí. Cuando Kant deplora que la «cosa en sí» permanezca fuera de nuestro alcance, es fácil detectar la falsedad de este lamento y las señales claras de alivio: ¡gracias a dios que hemos escapado al peligro de acercarnos demasiado a «eso»! Por ello, es crucial señalar que Kant no solo intenta demostrar la brecha entre las apariencias y el «en sí»; defiende algo mucho más poderoso, sus antinomias de la razón pura pretenden demostrar que las apariencias no pueden ser lo mismo que la «cosa en sí», que necesariamente son meras apariencias (en una exacta homología, Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, deplora falsamente el hecho de que ni siquiera podamos estar seguros de que nuestras acciones constituyan actos éticos realmente libres que no están contaminados por motivaciones patológicas: otra vez, bajo este lamento se transparenta el alivio de evitar para siempre lo real de la libertad). Una crítica hegeliana de Kant no se limita a defender que nuestras apariencias se ajusten al «en sí»: por el contrario, afirma plenamente la brecha entre las apariencias y en «en sí», y sitúa lo real en la brecha misma. En pocas palabras, la propia distancia que parece separarnos para siempre del «en sí» es un aspecto del «en sí», no puede reducirse a algo inmanente a la esfera de los fenómenos.

Esto quiere decir que el paso de Kant a Hegel, de las antinomias epistemológicas a las antinomias inscritas en la «cosa en sí», no implique un retorno a una metafísica precrítica en la que simplemente ofrecemos una imagen de la realidad objetiva atravesada por antinomias. Las antinomias no se duplican en el sentido de que las antinomias subjetivas, en lugar de constituir un obstáculo para acceder a la cosa, «reflejan» las antinomias de la cosa. Nuestro contacto con el absoluto es la propia «distorsión» subjetiva, por lo que el movimiento más allá de Kant no implica una especie de dialéctica

«objetiva», sino la inclusión de las «distorsiones» subjetivas en procesos «objetivos»; esta duplicación de la «distorsión» es lo que define al absoluto. Esto quiere decir que, precisamente en cuanto absoluto, como cosa real imposible, el sexo solo es accesible como punto de referencia eternamente extraviado de los desvíos y las distorsiones. Un sexo directamente accesible no es más que vulgar actividad biológica, realmente no «sexual»; solo cuando esta actividad cae en la telaraña de postergaciones y desvíos llega a ser efectivamente sexual.

Bajemos de la alta teoría a la vida cotidiana e ilustremos este punto con una de las estrategias del intercambio sexual: la hábil manipulación de lo que se ha dicho/no se ha dicho, que adopta la forma de un énfasis ambiguo sobre una parte de la oración que genera un significado erótico inmediatamente neutralizado, pero cuyos efectos no se pueden deshacer del todo. Un filósofo amigo me dijo que, en un encuentro posterior a una de sus conferencias, se vio arrojado a un acalorado debate con una mujer, y entre ambos empezó a surgir una tensión erótica que se manifestó exclusivamente en miradas intensas y gestos de las manos. En cierto momento, como parte del intercambio intelectual, él empezó la réplica a su argumento con las palabras: «Quizá pueda expresarme mejor así», acompañando sus palabras con un evocador gesto de su mano, indicando su deseo de abrazarla. Antes de que acabara su oración, la mujer le interrumpió con un enfático «Sí, puedes», y luego, tras una pausa casi imperceptible, continuó con una voz ligeramente más suave «... formular así tu posición». Lo que estaba evidentemente en juego era la doble función del «sí, puedes»: como parte de la oración completa, expresaba su acuerdo con su argumentación, pero aislado de la segunda parte de la oración, replicaba directamente a su gesto corporal, permitiéndole abrazarla (por cierto, la historia tiene un final feliz: él leyó correctamente su respuesta y los dos pasaron la noche juntos). Es en este sentido en el que, como señala Lacan, la sexualidad se inscribe en los cortes y las brechas de la palabra hablada: no es solo que, en virtud de las reglas de propiedad, el significado erótico tenga que ser vehiculado de forma ambigua e indirecta, sino que esa misma ambigüedad (el doble sentido de «sí, puedes») erotiza aún más la situación. Por esta razón, el absoluto es virtual (el imposible punto de referencia de los juegos eróticos) y tan frágil: la realidad ordinaria es dura, pasiva y estúpidamente presente, y el absoluto es extremadamente frágil y halagador.

Por lo tanto, y retomando nuestro argumento, ¿cómo superar el planteamiento trascendental elaborado por Kant, es decir, cómo realizar el

paso de Kant a Hegel sin volver a una ontología realista precrítica? El resultado de la limitación del conocimiento de Kant aplicado a la realidad fenoménica trascendentalmente constituida no quiere decir que, a pesar de ser una apariencia, la realidad fenoménica constituya un todo consistente en el que apoyarnos, relegando cómodamente las inconsistencias a un más allá nouménico. Las antinomias de la razón pura implican que el límite externo (que separa la realidad fenoménica del más allá nouménico) es simultáneamente interno (a una realidad fenoménica): la razón se frustra desde dentro, incapaz de totalizarse a sí misma. Por ello, la consecuencia última del trascendentalismo de Kant es el punto muerto de la razón: al intentar superar las fronteras de nuestra experiencia finita, la razón (el logos, el orden simbólico) se enreda necesariamente en las antinomias, una prueba de que nuestra razón no puede alcanzar la realidad tal como es.

El siguiente paso tiene que ver con la homología, ya elaborada, entre la dualidad de las antinomias matemática y dinámica de la razón pura kantiana y las fórmulas de la sexuación de Lacan, una homología que postula la relevancia ontológica de la sexualidad (de una forma radicalmente diferente a las cosmologías premodernas, con su lucha de principios opuestos, yin y yang, etcétera). Sin embargo, ¿cuál es la consecuencia exacta de esta perspectiva? Al parecer vuelve a afirmar la hipótesis agnóstica trascendental, presentándola con un fundamento «freudiano», algo así como que nuestra razón queda atrapada en antinomias, no puede acceder a la «realidad en sí misma», porque siempre está (constitutivamente) «sesgada» por la sexualidad (la diferencia sexual).

La cuestión que aquí se plantea es: ¿cómo pensar en esta «eutanasia de la razón» (el inevitable estancamiento de la razón en las antinomias radicales, su incapacidad para aprehender la realidad en su conjunto, como un todo) sin postular (o presuponiéndolo, o en hegeliano, postulándolo como presupuesto) un «en sí» fuera del alcance de la razón? Evidentemente, solo hay un camino (hegeliano): decretar el movimiento desde el bloqueo hasta la imposibilidad ontológica, esto es, concebir un radical antagonismo (una escisión del paralaje) como inmanente a la realidad misma. Como señala Hegel, Kant mostró una excesiva «ternura hacia las cosas» al negarse a aceptar que las antinomias son un aspecto de la propia realidad; contra Kant, debemos comprender entonces que él percibe como un obstáculo para nuestro conocimiento de la «cosa en sí misma» precisamente el elemento que nos arroja al corazón abisal de la «cosa en sí misma». El hecho de que no podamos aprehender la realidad como un todo no significa que la realidad

como un todo esté más allá de nuestro alcance, significa que la realidad es en sí misma «no todo», contradictoria, marcada por una imposibilidad constitutiva; para expresarlo inequívocamente, hay cosas porque no pueden existir plenamente.

En física cuántica, la superposición de múltiples versiones en una onda es sinónimo de «castración», de la imposibilidad del uno para actualizarse a sí mismo (en una homología con la afirmación de Freud, según la cual, en un sueño, múltiples penes indican castración, la ausencia del pene). Por lo tanto, las versiones múltiples no son sombras que acompañan al verdadero uno: el uno es una de las sombras seleccionadas contingentemente para cubrir el vacío. En este sentido, el uno existe en virtud de su propia imposibilidad: el obstáculo de su imposibilidad impide su actualización y lo hace explotar en la multiplicidad, y a partir de esa multiplicidad, el uno es seleccionado contingentemente. Observamos este proceso circular en su forma más pura en el caso del sujeto: un sujeto está tachado, no se articula en lo simbólico, y este fracaso *es* el sujeto, por lo que el sujeto es el resultado de su propio fracaso.

El sujeto es el caso extremo de una entidad basada en su imposibilidad; por esta razón, el sujeto es caracterizado por una serie de coincidencias de opuestos. En cuanto sujeto, yo soy único —una singularidad única— y, simultáneamente, universal, igual a todos los demás en mi exclusividad abstracta. ¿Cómo unir (o pensar) juntos el sujeto universal, la forma universal en la que participan todos los sujetos individuales, y el sujeto en su excepcionalidad? Para Hegel, esta radical coincidencia de los opuestos es lo que define al sujeto, y la solución a esta coincidencia paradójica es que el sujeto es universal para sí mismo, no solo en sí mismo: lo que hace que un sujeto sea único es su autoidentidad una vez abstraídos todos sus aspectos particulares (es decir, se distingue de sus aspectos, no puede reducirse a una combinación de sus aspectos, se relaciona consigo mismo de forma negativa), y esta misma exclusividad lo hace universal.

Pero esta unidad de opuestos, esta coincidencia entre la universalidad y la singularidad, sigue siendo inmediata, excluye todo contenido substancial que se manifiesta como su otro. Siguiendo a Lacan, hemos de distinguir tres modalidades del otro: el otro imaginario, mi *semblant*, mi semejante, que es simultáneamente como yo y también mi competidor, aquel con el que estoy atrapado en la lucha por el reconocimiento; el otro simbólico: el orden simbólico transubjetivo que regula el espacio de interacción entre mis *semblants* y yo; y el otro real, el impenetrable abismo del deseo del otro, que puede elevarse a la absoluta otredad de dios. Una vez más, la superación de la

brecha que separa al sujeto de su otro inaccesible no es la apropiación de este otro, sino la reubicación del «en sí» trascendental en el corazón mismo del yo: yo mismo soy el núcleo impenetrable que descubro bajo la apariencia de una otredad absoluta.

Tropezamos con otra forma de esta misma brecha en nuestra experiencia sociopolítica, bajo la apariencia de la inconmensurabilidad de los diferentes «estilos de vida»: ¿existe otra forma de vida, otro modo colectivo de goce inaccesible para nosotros, y que no sea otra figura de la otredad? ¿Cómo unir la universalidad (de los derechos políticos, del mercado, etcétera) y esta otredad encarnada en una forma de vida? Las dos soluciones directas —la afirmación de universalidad que nos une por encima de todas las diferencias, así como la aceptación de las diferencias insalvables entre los diversos estilos de vida— están condenadas al fracaso. La solución reside, otra vez, en la duplicación del misterio: el misterio del otro es el misterio del otro para sí mismo, nuestro fracaso a la hora de aprehender al otro refleja el fracaso del otro por entenderse a sí mismo. La universalidad que nos une al otro no reside en algunos elementos positivos compartidos, sino en el fracaso mismo. Y lo mismo se aplica a la sexualidad, que proporciona la matriz básica de este encuentro con la otredad enigmática. En su «teoría general de la seducción», Jean Laplanche planteó la formulación insuperable del encuentro con el otro insondable como el hecho fundamental de nuestra experiencia psíquica<sup>[15]</sup>. Sin embargo, es el propio Laplanche el que insiste en la absoluta necesidad de pasar del enigma exterior al enigma interior, una clara variación de la sentencia de Hegel a propósito de la esfinge: «Los secretos de los antiguos egipcios también eran secretos para los propios egipcios»: Cuando se habla, en términos freudianos, del enigma de la feminidad (¿qué es una mujer?) propongo, junto a Freud, desplazarnos a la función del enigma en la feminidad (¿qué quiere una mujer?). De un modo análogo (aunque Freud no realiza este movimiento), lo que él denomina el enigma del tabú nos lleva a la función del enigma en el tabú. Y más aún, el enigma del duelo nos conduce a la función del enigma en el duelo: ¿qué desea la persona? ¿Qué quiere de mí? ¿Qué quiso decirme? El enigma conduce, entonces, a la otredad del otro; y la otredad del otro es su respuesta a su inconsciente, es decir, a su otredad respecto a sí mismo<sup>[16]</sup>.

Ahora seremos capaces de vislumbrar con más claridad el vínculo entre sexualidad y el secreto duplicado. La escena primordial de la sexualidad

humana —y, simultáneamente, la del inconsciente— tiene lugar cuando el niño/a pequeño/a no solo es consciente de que los otros (padres, hermanos y hermanas, etcétera) juegan con él/ella, que quieren algo de él/ella y que ese algo le resulta incomprensible, sino de que esos otros no son conscientes de lo que desean de él/ella. La forma primordial de la sexualidad se ubica en estos actos perpetrados por los demás e incomprensibles para ellos mismos: una madre que acaricia excesivamente a su hijo, etcétera.

¿No es crucial realizar este mismo movimiento a propósito de la noción de Dieu obscur, el dios elusivo e incognoscible? Ese dios tiene que ser inaccesible para sí mismo, ha de tener un lado oscuro, una otredad en sí mismo, algo que en su interior es más que él mismo. Tal vez esto explica el paso del judaísmo al cristianismo: el judaísmo se queda en el nivel del enigma de dios, ahí donde el cristianismo avanza hasta el enigma en el propio dios. Lejos de oponerse a la noción de logos como la revelación en/a través de la Palabra, la revelación y el enigma en dios son estrictamente correlativos, los dos aspectos de un único gesto. Es decir, precisamente porque dios es un enigma también en y para sí mismo, porque porta en sí una otredad insondable, Cristo tuvo que manifestarse para revelar a dios no solo la humanidad, sino *la propia divinidad*; solo a través de Cristo dios se actualiza plenamente como dios. En otras palabras, la frase: «Perdónalos, porque no saben lo que hacen» también debería aplicarse al propio dios; en última instancia, *él* no sabe lo que hace. Y, en consecuencia, también descubrimos que la premisa básica del racismo (sobre todo en el antisemitismo) es precisamente la afirmación de que hay otro (judío) que sabe perfectamente lo que hace y maneja secretamente los hilos.

Para continuar, la sexualidad no es un misterio en el sentido de un enigma inaccesible para nosotros, es un enigma para sí misma, el enigma del objetocausa del deseo, de «qué es lo que el otro quiere de mí», y este enigma permite que opere como sexualidad. Las coordenadas del orden simbólico nos permiten hacer frente al estancamiento del deseo del otro, y el problema radica en que el orden simbólico siempre acaba fracasando: como señaló Laplanche, el impacto traumático de la «escena primordial», el enigma de los significantes del deseo del otro, genera un exceso que no puede ser plenamente «sublimado» en el ordenamiento simbólico. La notoria «falta» consubstancial al animal humano no es simplemente negativa, una ausencia de coordenadas instintivas; es una falta con respecto a un exceso, a la excesiva presencia del goce traumático. La paradoja es que existe la significación precisamente porque hay un apego y una fascinación erótica

excesivos, no significables: la condición de posibilidad de la significación es su condición de imposibilidad. ¿Y si el recurso último al desmesurado desarrollo de la inteligencia humana es el esfuerzo por descifrar el abismo del «che vuoi»?, el enigma del deseo del otro? ¿Y si en ello reside la razón por la que los seres humanos se obstinan en resolver tareas imposibles o intentan responder a preguntas sin respuesta? ¿Y si el vínculo entre metafísica y sexualidad (o más exactamente, el erotismo humano) ha de ser tomado en un sentido muy literal? En última instancia, este núcleo traumático, indigerible, como soporte absurdo del sentido, es la propia fantasía fundamental.

El lugar original de la fantasía es el de un niño pequeño escuchando a hurtadillas o espiando el coito de sus padres e incapaz de entenderlo: ¿qué significa todo esto, los intensos susurros, los extraños sonidos que salen del dormitorio, etcétera? Por lo tanto, el niño fantasea una escena para explicar esos fragmentos intensamente extraños. Recordemos la célebre escena de *Terciopelo azul*, de David Lynch, en la que Kyle MacLachlan, escondido en el armario, presencia la extraña relación sexual entre Isabella Rossellini y Dennis Hopper. Lo que ve es un claro suplemento fantasmagórico destinado a explicar lo que oye: cuando Hopper se coloca una mascarilla para respirar, ¿no se trata de una escena imaginada para dar cuenta de la intensa respiración que acompaña la actividad sexual? Y la paradoja fundamental de la fantasía es que el sujeto nunca llega al momento en el que puede decir: «¡Vale, ahora lo entiendo del todo, mis padres practican sexo, ya no necesito una fantasía!». Esto es lo que, entre otras cosas, quería decir Lacan con su «il n'y a pas de rapport sexuel». El efecto cómico del hecho de fantasear ocurre cuando el conocimiento sobre el rol de la copulación se combina con la especulación infantil (un amigo me dijo que, cuando supo que la copulación tiene un papel en el nacimiento de los niños, elaboró un mito para combinar este conocimiento con la creencia de que a los niños los traían las cigüeñas: cuando una pareja hace el amor, es observada por una cigüeña, y si a la cigüeña le gusta la danza de los cuerpos, les trae un niño como recompensa). Todo sentido ha de basarse en un marco fantasmático sin sentido: cuando decimos «¡vale, ahora lo comprendo!», en última instancia esto significa «ahora puedo ubicarlo en mi marco fantasmático». Así pues, la sexualidad se basa en el desconocimiento, y este agujero, esta ausencia de saber, se contrapesa con la fantasía. Por lo tanto, deberíamos distinguir estrictamente nuestro no conocimiento «objetivo» (desconocemos muchas cosas del mundo, donde lo que no sabemos está ahí afuera), indiferente a nuestro conocimiento, y el misterio que refleja el misterio de la cosa misma. Algunos historiadores

especulan con la posibilidad de que la verdadera causa de la decadencia del Imperio romano fuera la alta concentración de plomo en sus contenedores metálicos para el aceite, que provocó envenenamientos y una disminución de la fertilidad. Si esto es así, no podemos decir que se ha revelado un misterio, ya que la causa de la decadencia es totalmente accidental y externa, es decir, su lugar no se inscribe en nuestra noción del Imperio romano; aquí no hay un misterio, simplemente no lo sabíamos.

El extraño caso de la sexualidad infantil es crucial al respecto: en nuestra época, que se proclama a sí misma como permisiva y rompedora de todos los tabúes y represiones sexuales que hacen obsoleto al psicoanálisis, la visión fundamental de Freud sobre la sexualidad infantil es extrañamente ignorada: La única prohibición vigente, el único valor sagrado en nuestra sociedad que parece permanecer, tiene que ver con los niños. Está prohibido tocar un cabello de sus rubias cabecitas, como si los niños hubieran redescubierto esa pureza angélica sobre la que Freud logró arrojar alguna duda. Y sin duda es la figura diabólica de Freud la que condenamos hoy, viéndolo como aquel que, al revelar las relaciones de la infancia con la sexualidad, simplemente pervirtió a nuestros niños virginales. En una época en la que la sexualidad se exhibe en cada esquina, la imagen del niño inocente ha regresado extrañamente, con mucha determinación<sup>[17]</sup>.

¿Qué es tan escandaloso en la sexualidad infantil? No solo los niños, presuntamente inocentes, ya están sexualizados. El escándalo reside en dos aspectos (que son, evidentemente, las dos caras de la misma moneda). Primero, la sexualidad infantil consiste en una extraña entidad que no es biológica ni forma parte de las normas simbólicas/culturales. Sin embargo, este exceso no es sublimado por la sexualidad adulta «normal»; esta última siempre queda distorsionada, desplazada: En lo que respecta a la sexualidad, el hombre está sujeto a la mayor de las paradojas: lo que se adquiere a través de los impulsos precede a lo innato y a lo instintivo, de modo que, cuando llega el momento, la sexualidad instintiva, que es adaptativa, encuentra su asiento ya ocupado, por así decirlo, por los impulsos infantiles, siempre presentes en el inconsciente<sup>[18]</sup>.

Y la razón de este extraño exceso es el vínculo entre sexualidad y conocimiento. Frente a la idea estándar de la sexualidad como cierto tipo de

fuerza vital instintiva que está reprimida o sublimada a través de la acción de la cultura, ya que, en su estado natural, plantea una amenaza a esa cultura, deberíamos reivindicar el vínculo entre sexualidad y conocimiento, que también arroja luz sobre la sexualidad y la política. El viejo lema de la década de 1960, «lo personal es político» debería ser minuciosamente repensado<sup>[19]</sup>: la cuestión ya no debería ser que incluso el ámbito íntimo de las relaciones sexuales está impregnado por las relaciones de poder de servidumbre, dominación y explotación; deberíamos volver a centrarnos en el aspecto más elemental de la política: el universo de la política es, por definición, ontológicamente abierto, las decisiones políticas se toman, por definición, «sin la razón suficiente» o, más exactamente, en política siempre nos movemos en un mínimo círculo vicioso en el que una decisión plantea retroactivamente sus propias razones. Por ello, las disputas políticas nunca se solucionan a través del debate racional y la comparación de argumentos: el mismo argumento tiene un peso distinto en función de cada actitud. En un debate político típico, uno propone un argumento que, según su oponente, contiene un error fatal («¿no ves que lo que dices significa que...?»), pero replica: «¡Pero estoy aquí por eso!». La política no es un conocimiento aplicado neutral, preexistente; todo conocimiento es ya parcial, está «teñido» por el compromiso de cada cual. No existe una norma neutral última a la que podrían remitir ambos bandos («derechos humanos», «libertad», etcétera), porque su enfrentamiento es precisamente la lucha por lo que significa esta norma (lo que significan la libertad o los derechos humanos; para un liberal conservador, la libertad y la igualdad son antagónicas, mientras que para un izquierdista, son las dos facetas de la misma égaliberté). En otras palabras, la política se estructura en torno al «eslabón perdido», presupone una suerte de apertura ontológica, una brecha, un antagonismo, y esa misma brecha o apertura ontológica también está operativa en la sexualidad: en ambos casos, una relación jamás está garantizada por un significante universal exhaustivo. Así como no hay relación política (entre partidos involucrados en un enfrentamiento) y tampoco hay relación sexual.

La búsqueda de este «eslabón perdido» sostiene la relación entre sexualidad y conocimiento, es decir, hace que la exploración cognitiva sea un componente irreductible de la sexualidad humana. Este cuestionamiento y esta exploración cognitiva van contra la actitud predominante, que, o bien reduce la sexualidad a un problema particular de satisfacción funcional (¿puede el hombre tener una erección plena?, ¿se puede relajar la mujer hasta el punto de tener un orgasmo satisfactorio?), o bien —de forma igualmente

reduccionista la expresión de problemas trata como emocionales/existenciales más profundos (el sexo en una pareja no es están satisfactorio porque viven vidas alienadas, atrapados perfeccionismo consumista, albergan traumas emocionales reprimidos, etcétera).

Otro aspecto del vínculo entre sexualidad y conocimiento puede ilustrarse con un brutal chiste sobre Srebrenica<sup>[20]</sup>, en el que las autoridades intentan identificar a las víctimas de la masacre; como los cuerpos están terriblemente desfigurados, se llevan los penes de los muertos. Entre los supuestos fallecidos está Mujo (pronunciado Muyo, figura legendaria en los chistes bosnios), por lo que llaman a Fata, su esposa, para que examine los penes y reconozca el de su marido. Fata los sopesa uno tras otro y repite: «¡Este no es el de Mujo!», hasta que sostiene un nuevo pene y exclama: «¡Este ni siquiera es de Srebrenica!». El punto culminante tiene que ver con la inversión en el alcance del conocimiento de Fata: en el desarrollo del chiste, presumimos que conoce en detalle el pene de su marido y que puede identificarlo, pero con su grito demuestra que conoce todos los penes de los hombres de Srebrenica (y que probablemente ha mantenido relaciones sexuales con todos ellos). Al inspeccionar cada pene, no solo los compara con el de Mujo (tal como lo recuerda), el único que (supuestamente) conoce; en cada caso, es capaz de identificar a quién pertenece, y solo del último no logra saber quién es su fallecido portador; o tal vez lo reconoce como el pene de un hombre que no es de Srebrenica (más exactamente, hay una tercera forma de interpretar las palabras finales de Fata: también es lógicamente posible que no sea tan promiscua y que solo se haya acostado con dos hombres, su marido Mujo y el amante anónimo que no es de Srebrenica, cuyo pene reconoce, pero esta versión no concuerda con el carácter promiscuo de Fata planteado en otros chistes de la serie). De ser una esposa devota, Fata se convierte en ejemplo de promiscuidad extrema o, expresado en términos hitchcockianos, en una mujer que sabe demasiado. Este excedente de conocimiento no solo es embarazoso porque revela la promiscuidad de Fata, podríamos decir que el excedente transforma su promiscuidad real en algo muy amenazante.

Sin embargo, hay que dar un paso más para evitar la última y tal vez la más peligrosa de las trampas. No basta con reafirmar la sexualidad infantil como la plural multitud de impulsos perverso-polimorfos totalizados por la norma edípica genital. La sexualidad infantil no es una verdad o una base (o alguna especie de enclave productivo original) de la sexualidad, posteriormente oprimida/totalizada/regulada por la norma genital. En otras

palabras, en ningún caso deberíamos aplicar a la sexualidad el topos deleuziano estándar de la multitud molecular productiva parasitada por el orden molar superior. La sexualidad se define por el hecho de que no hay relación sexual, todos los impulsos perverso-polimorfos parciales acontecen contra el telón de fondo de su imposibilidad/antagonismo. El acto sexual (copulación) tiene dos aspectos: el anverso del momento de la culminación orgásmica de la sexualidad es el punto muerto de la imposibilidad; al realizar el acto de la copulación, el sujeto experimenta esta imposibilidad, el bloqueo inmanente, que mina la sexualidad, razón por la que la copulación no se basta a sí misma, sino que necesita el apoyo de pulsiones parciales (de las caricias y los besos a otras prácticas eróticas «menores», como abofetear y apretar), así como de la telaraña de fantasías. El acto de la copulación es en cierto modo como el castillo de la novela homónima de Kafka: visto desde cerca, parece un conjunto de cabañas viejas; hay que alejarse para apreciarlo en su presencia fascinante. Considerado en su materialidad inmediata, el acto de la copulación es un vulgar conjunto de estúpidos movimientos repetitivos; visto desde la niebla de las fantasías, es la cumbre de los placeres más intensos. En términos lacanianos, en la cara frontal del acto de la copulación está S<sub>1</sub>, el significante maestro que totaliza la serie de las actividades sexuales; su anverso es S (A tachada), el significante del «otro tachado», del antagonismo/bloqueo del orden de la sexualidad.

En otras palabras, la multiplicidad como categoría de la ontología elimina necesariamente el antagonismo; tiene que presuponer cierta forma de uno como contenedor de los muchos. No es de extrañar, entonces, que los dos filósofos ejemplares de la multiplicidad, Spinoza y Deleuze, sean simultáneamente los dos filósofos del uno: ambos son filósofos del universo aplanado que impide todo autobloqueo y antagonismo radical, un universo que aspira al pleno despliegue de su potencial, un universo en el que los obstáculos son externos. Si el sexo es múltiple, esta multiplicidad ha de sostenerse en virtud de un uno que no esté en sí mismo atravesado por un antagonismo. Por lo tanto, cuando Lacan plantea que *il n'y a pas de rapport sexuel*, no apunta a la antigua sabiduría vulgar según la cual los dos sexos no encajan como una llave en una cerradura, que hay una eterna lucha entre los dos; tampoco apunta a que lo masculino y lo femenino son dos campos incompatibles y mutuamente excluyentes (*Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus*). ¿A qué *apunta* entonces?

La diferencia sexual no es la diferencia entre dos sexos como entidades positivas, sino la diferencia «en sí misma», una diferencia pura

(inconsistencia, antagonismo) que atraviesa toda identidad sexual. La típica reducción transgénero de masculino y femenino a una pareja en la larga serie de identidades de género (junto a la lesbiana, trigénero, asexual, etcétera), en principio igual a ellas, se contrarresta fácilmente con el hecho «obvio» de que la mayoría de los individuos se perciben a sí mismos como hombres o mujeres (heterosexuales), y que esta pareja básica de algún modo tiene su fundamento en la biología, en el modo en el que los seres humanos se reproducen. Las líneas de separación son ligeramente borrosas, también hay casos de homosexualidad entre los simios; además, en el caso de los seres humanos la sexualidad no es un mero hecho biológico, sino también, y quizá de forma preeminente, una identificación psíquica y simbólica alejada de la biología: identificarse como masculino o femenino es psíquico/simbólico que puede entrar en conflicto con la propia identidad biológica (como demuestran los individuos dispuestos a someterse a un tratamiento de cambio de sexo). Con todo, concluir que masculino y femenino son solo dos términos de una serie, y que su papel privilegiado es de algún modo el resultado de la dominación patriarcal y la imposición de la normatividad social, no solo es falso en el sentido de llevar las cosas «demasiado lejos», simplemente es desconocer el modo en que funciona la sexualidad humana. Afirmar la centralidad de las identidades masculina y femenina y de su relación heterosexual no reduce eo ipso a otras identidades sexuales a aberraciones secundarias o a perversas desviaciones de la norma. ¿Y si las «desviaciones» de la norma heterosexual señalan lo que está «desviado» en la norma misma? ¿Y si las «desviaciones» desempeñan el papel de un síntoma en el que la verdad reprimida de la norma siempre regresa? Esta «verdad» es lo que, siguiendo a Freud, llamamos la Unbehagen (inquietud, más que insatisfacción) que pertenece a toda identidad sexual. En otras palabras, la tensión primordial no se da entre la norma heterosexual y las desviaciones de esta, está inscrita en el corazón de la propia norma, que no logra atrapar lo real imposible de la diferencia sexual.

La diferencia sexual como real implica que no puede simbolizarse en un conjunto de elementos opuestos: cuando la construimos (o experimentamos) como la oposición de dos entidades, siempre hay algo que persevera, que está «incluido afuera», nunca son solo dos, sino 1 + 1 + a, y el tercer elemento (su ejemplo más destacado ahora son los individuos transgénero) *es* la diferencia en cuanto tal. Recordemos la categorización de Kierkegaard de todas las personas en oficinistas, doncellas y deshollinadores: mientras las dos primeras representan a una pareja heterosexual estándar, necesitan el complemento de

deshollinador; el oficinista, la doncella y el deshollinador son, respectivamente, lo masculino, lo femenino y su diferencia como tales, como un objeto contingente particular. Según la conocida broma belga, «hay tres tipos de personas, las que saben contar y las que no saben contar». El quid de la broma es obvio: demuestra el hecho de que quien cuenta no sabe contar (y confunde dos con tres). En una vaga homología podríamos decir lo mismo de la diferencia sexual: quiere decir que hay tres sexos, masculino y femenino. Lo que aquí se juega, evidentemente, no es la estupidez, sino la diferencia sexual como real, desbordando los términos diferenciados: los tres sexos son masculino, femenino y la diferencia misma (en todas sus apariencias, como el transgénero). Y de nuevo, ¿por qué? No solo porque la diferencia sexual es en sí misma diferenciadora, sino porque, en una (no) relación antagonista, precede a los términos que diferencia: la mujer no solo es un «no hombre» y viceversa. Es como la diferencia entre la izquierda y la derecha en el espacio político: está diversamente estructurada si la consideramos desde la izquierda o desde la derecha, no hay una tercera vía «objetiva» (para alguien de izquierdas, la división política atraviesa todo el cuerpo social, y para alguien de derechas, la sociedad es un todo jerárquico perturbado por intrusos marginales). La diferencia «en sí misma» no es simbólica/diferencial, sino real imposible —algo que elude y resiste la comprensión simbólica—. Esta diferencia es lo universal como tal, lo universal no como un marco neutro que se eleva sobre las dos especies, sino como su antagonismo constitutivo, y el tercer elemento (el deshollinador, el judío, el *objet a*) representa la diferencia misma, al antagonismo/diferencia «pura» que precede a los términos diferenciados. Si la división del cuerpo social en dos clases fuera completa, sin el elemento excesivo (el judío, la plebe, etcétera), no habría lucha de clases, solo dos clases nítidamente separadas (este tercer elemento no es la marca de un resto empírico que escapa a la clasificación —la pura división de la sociedad en dos clases—, sino la materialización de su propia diferencia antagonista, en la medida en que esta diferencia precede a los términos diferenciados). En el espacio del antisemitismo, judío es sinónimo de «antagonismo social» como tal: sin el intruso judío, las dos clases vivirían en armonía (por esa razón, la figura antisemita del judío reúne aspectos que se asocian a las clases superior e inferior: los «judíos» son demasiado intelectuales, no disfrutan de la vida, y son sucios y están obsesionados por el sexo). Este tercer elemento intrusivo no es otra entidad positiva, representa lo que siempre perturba la armonía de los dos e inaugura un incesante proceso de reacomodación.

La lectura obvia del sujeto transgénero es la butleriana: mediante su apariencia y sus actos transexuales y provocadores, hace visible el carácter contingente de la diferencia sexual y de su construcción simbólica; en sí mismo, supone una amenaza a las identidades sexuales normativamente establecidas. Mi lectura es ligeramente diferente (o no tanto): en lugar de debilitar la diferencia sexual, representa esta diferencia en cuanto tal, en lo real traumático, irreductible a cualquier oposición simbólica inequívoca; su apariencia inquietante transforma la clara diferencia sexual en lo real imposible de un antagonismo. Así pues, una vez más, del mismo modo en que la lucha de clases no se «complica» cuando aparecen otras clases que no entran en la división tajante entre clase dirigente y clase oprimida (por el contrario, este exceso es el que permite el verdadero antagonismo de clases y no lo convierte en una mera oposición simbólica), la fórmula del antagonismo sexual no es M/F (la clara oposición entre masculino y femenino), sino MF+, donde + representa el elemento excesivo que transforma la oposición simbólica en lo real del antagonismo. La gran oposición que emerge hoy —por un lado, la violenta imposición de una forma simbólica fija de diferencia sexual como gesto básico para contrarrestar la desintegración social; por otro, la total «fluidificación» transgénero del género, la dispersión de la diferencia sexual en múltiples configuraciones— es, por lo tanto, falsa: ambos polos comparten un aspecto clave, ninguno entiende la diferencia sexual como lo real/imposible de un antagonismo. Por lo tanto, la respuesta a la teoría de género debería ser: «Pero ¿qué es el sexo?». Lo que la teoría de género eclipsa, con sus identidades cambiantes o fijas, construidas o no, es el sexo como tal, la tensión que caracteriza la sexualidad.

La diferencia sexual como real no significa que sea exterior a lo él, su punto inmanente simbólico: es totalmente interior a imposibilidad/fracaso. En el más breve de sus *Cent contes drolatiques* (Cuentos droláticos, 1832-1837, su versión del Decamerón, aunque en realidad solo se escribieron treinta relatos), de solo una página de extensión, más bien un entreacto, Balzac describe una breve conversación entre dos niños pequeños respecto a cómo se desnudan gradualmente un chicho y una chica. Al final, uno de los dos pregunta: «Pero cuando están completamente desnudos, ¿cómo podemos saber cuál es el chico y cuál la chica?». Evidentemente, la broma reside en que el niño está acostumbrado a determinar la diferencia sexual solo por medio de la diferencia en la vestimenta, inconsciente del hecho natural de los diferentes órganos sexuales. Pero ¿y si aquí opera una doble ironía? ¿Y si el niño tiene razón? ¿Y si, como

reza el viejo dicho, solo estamos desnudos bajo nuestra ropa? Alphonse Allais, célebre ironista francés de hace un siglo, señaló a una mujer en un bulevar de París y gritó, aterrado: «¡Mirad a esa mujer! ¡Bajo su vestido, está completamente desnuda!». Hay una evidente diferencia biológica entre los estándares de los cuerpos masculino y femenino, pero esta diferencia adquiere su sentido, incluso su peso libidinal, solo a través de su estatus simbólico. Sí, puedo «ver» la diferencia, pero lo que veo está mediado por mi universo simbólico.

Por lo tanto, ¿cómo pasamos de la misma diferencia que atraviesa toda identidad sexual a la diferencia entre los dos sexos, masculino y femenino? Aquí hemos de volver a Kant, que redobló las antinomias en matemáticas y dinámicas: la diferencia pura como antinomia es imposible, lo que significa que solo puede articularse a sí misma como inmediatamente duplicada, como dos versiones de la antinomia. La diferencia en las fórmulas de la sexuación es la diferencia entre dos antagonismos o «contradicciones» (basadas en la excepción y en el «no todo» sin excepción, un bloqueo lógico duplicado y contingentemente vinculado a los sexos biológicos). Y de nuevo, ¿por qué el antagonismo aparece en dos versiones? Porque dos no es una especie de pareja ontológica primordial: el otro es meramente una «determinación reflexiva» de la imposibilidad del uno, de modo que la figura del otro es la encarnación de la imposibilidad del uno<sup>[21]</sup> (ocurre lo mismo con los átomos y el vacío en el que se mueven: como señala Hegel en su lectura de Demócrito, el vacío no es el espacio hueco en el que se mueven los átomos, sino que está situado en el corazón mismo del átomo). Ahora bien, expresándolo en términos de relación sexual: no es que la relación sexual no exista; en la figura del otro (sexo), esta «no relación» llega a existir. No es que un hombre no pueda iniciar una relación con una mujer, la «mujer» en cuanto tal es el nombre de esa no relación.

Esto también implica una radical asimetría entre las dos antinomias: la antinomia matemática «femenina» prevalece sobre la antinomia dinámica «masculina», es decir, la antinomia dinámica es un intento secundario de resolver el bloqueo de la antinomia matemática, constituye un todo, una universalidad, mediante la exclusión del uno, la excepción, desde el campo abierto del «no todo».

## EL SUJETO SEXUADO

¿Podemos imaginar una subjetividad no atravesada por la diferencia sexual? Si es así, ¿en qué sentido seguirá siendo una subjetividad? Respaldamos el paso de Kant a Hegel, pero la noción hegeliana de sujeto es definitivamente no sexuada, aun cuando entendamos la sexualización en nuestro sentido formal de los dos tipos de antinomias kantianas. Es decir, desde un punto de vista hegeliano, surge un contraargumento más bien elemental a nuestra lectura de las antinomias kantianas: aun cuando releamos esas antinomias desde un punto de vista hegeliano, aplicadas a las «cosas mismas», ¿cómo podemos elevarlas a un aspecto *a priori* del ser humano, de la subjetividad humana? ¿Acaso desde un punto de vista hegeliano no constituyen una de las fases de la evolución general del espíritu? ¿No es obvio, si tenemos en cuenta el hecho de que existe un claro paralelismo entre la dualidad kantiana entre lo matemático y lo dinámico y la dualidad de Hegel entre la lógica del ser y la lógica de la esencia, entre los dos componentes de su «lógica objetiva»?

La lógica del ser parece corresponder a las categorías kantianas de cualidad y cantidad, lo que Kant llamó las categorías matemáticas y constitutivas, y la lógica de la esencia parece corresponder ciertamente a las categorías de relación y modalidad, o a las categorías dinámicas y reguladoras<sup>[22]</sup>.

Parece obvio que las antinomias matemáticas son antinomias que caracterizan lo que Hegel llama el ámbito del ser (cantidad, cualidad), y las antinomias dinámicas definen el ámbito de la esencia (de la reflexión, de la tensión entre esencia y apariencia): las antinomias matemáticas conciernen a una cantidad excesiva (algo excesivo en relación con nuestra capacidad de síntesis de datos sensibles), mientras las antinomias dinámicas tienen que ver con la tensión entre la existencia (de las apariencias) y su esencia/fundamento no sensible (¿existe una causa no sensible para nuestra realidad fenoménica? Etcétera). A propósito, en este sentido —es decir, contra el telón de fondo del hecho de que lo matemático y lo dinámico reproducen la oposición lacaniana entre lo femenino y lo masculino— es como podemos comprender la afirmación de Lacan según la cual *la femme n'existe pas*: la existencia es «sublimada» bajo la apariencia de una esencia, y la mujer aún no está atrapada en la tensión entre esencia y apariencia. Sin embargo, en Hegel, la lógica objetiva viene seguida de la lógica subjetiva, la lógica de la noción, que solo articula la dimensión de la propia subjetividad. Por lo tanto, si en nuestra perspectiva la subjetividad está, en cuanto tal, sexuada, atravesada por el antagonismo de lo matemático y lo dinámico, ¿dónde está el espacio para la lógica subjetiva?

Para responder a este reproche, hemos de recordar cómo articula Hegel el paso de la substancia al sujeto (de la conciencia a la autoconciencia) en su

Fenomenología del espíritu: la conciencia busca una esencia substancial oculta detrás del velo de las apariencias, y alcanza la autoconciencia cuando descubre que no hay nada detrás del velo de las apariencias, nada excepto lo que el propio sujeto ha puesto ahí. No obstante, que no haya nada tras el velo de las apariencias no significa que volvamos al nivel del ser: lo que hemos ganado en este paso a través de la reflexión, por medio de la oposición entre la esencia (suprasensible) y la apariencia, es precisamente la nada misma: no HAY nada detrás de las apariencias, y esta nada (que las convierte en apariencias) es una nada positiva, el vacío que constituye al sujeto mismo. No hay nada más allá del velo de los fenómenos, no hay esencia substancial, solo la propia nada, que define el vacío de la subjetividad. Hegel y Lacan ofrecen exactamente la misma fórmula de la «verdad» de la idea platónica suprasensible: lo suprasensible...

... procede del mundo de las apariencias, y este es su mediación; en otras palabras, la apariencia es su esencia y, de hecho, su contenido. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, planteados como *verdad*, pero la *verdad* de lo sensible y de lo percibido es la *apariencia*. Por lo tanto, lo suprasensible es la *apariencia como apariencia* [...]. Suele decirse que lo suprasensible *no* es la apariencia; pero, al decir esto, no se entiende por apariencia la apariencia, sino más bien el mundo *sensible* mismo, como realidad real<sup>[23]</sup>.

Cuando Lacan describe cómo Parrasio pintó la cortina para incitar a Zeuxis a que le preguntara: «Bien, ¡ahora aparte el velo y muéstrame lo que has pintado!», su interpretación de esta anécdota se lee como una explicación del anteriormente citado pasaje de Hegel, de la pintura de Parrasio, en la que...

... aparece como algo (como otra cosa) diferente a la forma en que se ofrece/presenta a sí misma, o más bien se ofrece/presenta como otra cosa. La pintura no rivaliza con la apariencia, rivaliza con lo que Platón designó como la idea que está más allá de la apariencia. Como la pintura es la apariencia que dice lo que da la apariencia, Platón se alza contra la pintura como una actividad que rivaliza con la suya<sup>[24]</sup>.

La enseñanza implícita de Platón NO es que todo es apariencia, que no es posible establecer una clara línea de separación entre la apariencia y la verdadera realidad (esa sería la victoria del sofisma), sino que la esencia es una «apariencia en cuanto apariencia», que la esencia se manifiesta en contraste con la apariencia en el seno de la apariencia; que *la distinción entre apariencia y esencia ha de inscribirse en la apariencia misma*. En la medida en que la brecha entre esencia y apariencia es inherente a la apariencia, es decir, en la medida en que la esencia no es más que la apariencia reflejada en sí misma, la apariencia es apariencia contra el telón de fondo de la nada; en última instancia todo lo que aparece, aparece desde la nada (o, expresado en

los términos de la física cuántica, todas las entidades surgen a partir de fluctuaciones cuánticas del vacío). Así pues, aquí llegamos a una tríada inesperada: el orden horizontal del ser; la duplicación del ser en su esencia oculta, que transforma retroactivamente al ser en apariencia (de la esencia); la comprensión de que no existe nada bajo el velo de las apariencias, sino la nada misma, lo que permite el paso de la substancia (S) al sujeto (\$).

En la gran lógica de Hegel encontramos un punto único de torsión sintomática (como podría llamarla Badiou) que prefigura la noción de vacío como el medio de interacción de apariencias inconsistentes, así como la noción de subjetividad que puede surgir directamente de las antinomias matemáticas: su tratamiento del cálculo diferencial. La motivación primordial para el estudio de la así llamada diferenciación fue el problema de la recta tangente: ¿cómo hallar, para una curva determinada, la pendiente de la línea recta tangencial a la curva en un momento dado? Cuando intentamos determinar la pendiente de una recta que «corta» una curva determinada en un punto determinado, ¿no intentamos determinar la dirección espacial de ese punto? No es de extrañar que, en la gran lógica, en la sección sobre los quanta, Hegel dedique casi setenta páginas a hablar del cálculo diferencial<sup>[25]</sup>. En esta subsección exagerada y densamente escrita, tiene que afrontar el hecho de que, con el cálculo diferencial, las matemáticas demuestran, en su opinión, que son capaces de hacer lo que no son capaces de hacer. Se ve obligado a rechazar precisamente la noción, que normalmente se le atribuye, de que el infinito matemático «recibe el nombre de infinito relativo, mientras que el infinito *metafísico* ordinario —por el que se conoce el infinito abstracto, espurio— recibe el nombre de absoluto»: Precisamente, tenemos este infinito metafísico que es meramente relativo, porque la negación que expresa se opone a un límite solo de forma tal que este límite *persiste* en su exterior y no está sublimado por él; el infinito matemático, por el contrario, ha sublimado plenamente el límite finito porque el más allá de este último está unido a él $^{[26]}$ .

La noción metafísica ordinaria del infinito lo concibe como un absoluto que persiste más allá de lo finito: el límite que lo separa de lo finito es exterior a él, pues la negación de lo finito no forma parte de la identidad del absoluto. En el caso del infinito matemático, por el contrario, el infinito no es algo exterior a la serie de números finitos, sino la infinitud de la propia serie. El límite que separa lo infinito de lo finito es inmanente a lo finito; podríamos

decir que el infinito matemático no es más que este límite. En el cálculo diferencial, este límite ha adquirido autonomía, es independiente: al calcular la pendiente de la recta tangencial a la curva en un punto determinado, calculamos efectivamente la pendiente (dirección espacial) de un determinado punto de la curva, la dirección espacial de algo cuya extensión espacial es reducida a lo infinitamente pequeño, a cero. Esto quiere decir que, en el resultado del cálculo diferencial, tenemos una relación cuantitativa entre dos términos (una línea recta y una curva) cuya cantidad es reducida a cero (un punto); en otras palabras, tenemos una relación cuantitativa que persiste después de que las cantidades de los dos *relata* hayan sido abolidas; pero cuando sustraemos la cantidad de una entidad, lo que queda es su cualidad, de modo que la paradoja del cálculo diferencial consiste en que la relación cuantitativa expresada en sus resultados funciona como una cualidad: Los así llamados infinitesimales expresan la desaparición de los lados del cociente como quanta, y lo que queda es su relación cuantitativa únicamente, tal como se determina cualitativamente<sup>[27]</sup>.

Una «relación cuantitativa [...] tal como se determina cualitativamente» es una de las más valiosas determinaciones del espacio de la subjetividad: el sujeto es una cualidad tangencial pura cuyo soporte material es un vacío de puntualidad, decir, que emerge a través de la desaparición es (autosublimación) de los elementos cuantitativos de su soporte material. La subjetividad regresa al ser, pero a un ser autosublimado en el cálculo infinitesimal. Por lo tanto, también podemos interpretar la relación entre la esencia substancial y el vacío de la subjetividad en la dirección opuesta: la lógica del ser, llevada al extremo, abre el vacío de la subjetividad, y la lógica de la esencia llena este vacío con la figura de un más allá substancial/esencial. Así llegamos a una subjetividad duplicada: el sujeto «femenino» es el vacío que surge a través de la autosublimación del ámbito «matemático» del ser, y el sujeto «masculino» se manifiesta a través de la autosublimación de las tensiones «dinámicas» en el ámbito de la esencia.

¿Cómo queda entonces sexuado el sujeto? Primero, recapitulemos nuestro resultado: la diferencia sexual no es primordialmente la diferencia entre los dos sexos, sino una diferencia (inconsistencia, antagonismo) que surge del interior de cada uno de los dos: lo que define a cada sexo no es, fundamentalmente, su diferencia respecto al sexo opuesto, sino su diferencia respecto a sí mismo, su propia «contradicción» inmanente<sup>[28]</sup>. Y cuando

pasamos de la diferencia universal que atraviesa los dos sexos a la diferencia entre los dos sexos, no se trata de la vieja historia de la eterna lucha entre los dos sexos (o, en el nivel cosmológico, entre los dos principios dinámicos opuestos: masculino y femenino [yin y yang], luz y oscuridad, etcétera) o, en términos estructurales, no es la diferencia entre los dos significantes opuestos, lo masculino y lo femenino. Como señala Lacan, uno de los dos significantes primordiales está ausente, ha sido «primordialmente reprimido» (es decir, su represión es constitutiva de todo el campo de la diferencia sexual): el único significante de la diferencia sexual es el significante masculino («fálico»), que Lacan llama significante maestro, S<sub>1</sub>, que carece de contraparte femenina positiva (S<sub>2</sub>). Esta «falta de significante binario» implica que solo la posición masculina tiene una identidad, mientras que la femenina es una carencia/exceso... Podemos imaginar la indignación de las feministas: solo existe el hombre, la mujer no existe (como dice Lacan), lo que significa que Lacan es un chovinista masculino y falocéntrico que reduce a la mujer a una semientidad, una carencia o exceso en relación con la plena autoidentidad de la existencia masculina, y (como sugirió Alenka Zupančič) la forma correcta de transcribir la diferencia sexual no es M/F sino simplemente M+. Aquí habría que volver a citar a Beckett: «Todo se divide a sí mismo, supongo»[29]. La división básica no es, como aseguraba Mao, la del uno que se divide en dos; es la división de una cosa indeterminada en uno y su resto, exceso o excedente. Así es como funciona la diferencia sexual: la especie humana no se divide en dos (masculino y femenino), se divide en uno (masculino) y su exceso, por lo tanto, es M+.

Aquí, sin embargo, Lacan complica inesperada y paradójicamente las cosas: en la «génesis trascendental (no empírica)» de la diferencia sexual, + (el exceso o excedente) viene en primer lugar, lo precede en relación con el exceso/excedente (lo mismo ocurre con el excedente-goce, que no tiene lugar después de un goce «normal»: el goce es en sí mismo un excedente, un exceso respecto al despliegue «normal» de las cosas). Al inicio (lógico) hay un exceso que emerge «de la nada» (tal vez de un modo análogo al surgimiento de algo de la nada —del vacío— en la mecánica cuántica) y solo en un segundo movimiento, este + (respecto a la nada) plantea retroactivamente un algo autoidéntico respecto al cual es un exceso; pero este planteamiento, esta transformación de + en uno, en última instancia tiene que fracasar, el exceso permanece, por lo que el uno es un exceso. En otro movimiento retroactivo, la dualidad del uno y el exceso se substancializa en la pareja M y F como dos términos positivos, pero aquí también prevalece un exceso, por lo que

tenemos MF+, la pareja más su exceso (como masculino, femenino y transgénero). En términos más especulativos, estas complicaciones suceden porque no tratamos con una diferencia entre dos términos autoidénticos, sino con la identidad y la diferencia: el segundo término no es diferente al uno (o vacío), es la diferencia como tal. El exceso primordial es una pura diferencia que perturba el vacío; la mujer es la diferencia pura respecto al hombre (M+); el transgénero es la diferencia pura que se produce en exceso en relación con los términos diferenciados (M, F)<sup>[30]</sup> —una de las consecuencias de todo esto es que el hombre es el único género *stricto sensu* y que la mujer es la primera figura transgénero—. Por lo tanto, recapitulando, no es correcto decir que hay dos sexos: hay un sexo y su resto, que positiviza el fracaso del uno para ser uno; si hubiera dos sexos, cada uno con su propia identidad substancial, entonces el segundo sería idéntico al primero, por lo que solo habría uno. Por lo tanto, la mujer no es solo más que el hombre, las mujeres como + son este mismo «más», lo que Lacan llamó encore (el título de su seminario sobre la sexualidad femenina).

En las cosmologías premodernas empezamos con la oposición sexualizada básica (yin-yang) que progresivamente se va especificando en combinaciones cada vez más complejas de los principios básicos opuestos; el modelo de este procedimiento es el antiguo Libro de los cambios chino, que incluye combinaciones sistemáticas de los dos principios. Con Lacan es diferente, porque la pareja inicial ya se ha desmoronado: la contraparte binaria no existe. Por ello, toda la red está atravesada por un desequilibrio y una asimetría básicos, por un cortocircuito entre lo universal y lo particular, un cortocircuito en el que la diferencia externa (entre un género y su otro) coincide con la diferencia interna; el género ha de aparecer como una de sus especies. Volviendo a subrayar el meollo del asunto, la diferencia sexual no es la de un género (la humanidad) dividido en dos especies (o más), es una diferencia que define (constituye) el género mismo, y en ese sentido es una diferencia abolida, en la que uno de los términos se ha perdido; esta falta de uno de los términos universales queda salvada por la multiplicidad de los particulares. El problema de cómo pasar de lo universal a la multiplicidad de los particulares queda así resuelta en el nivel de lo universal: obtenemos un espacio doblado (o más bien curvado) en el que la multiplicidad de los particulares está al mismo nivel que los universales, contrarresta su carencia, esto es, la diferencia universal consiste en un género y sus múltiples especies particulares.

Así pues, masculino y femenino forman una pareja, pero no como dos principios que se complementan el uno al otro; deberíamos leer lo masculinofemenino tal como debemos releer el término marxismo-leninismo: en una nueva época del imperialismo, el marxismo original, el marxismo «como tal», ya no funciona, ha de ser complementado por el «leninismo» como una nueva determinación particular que salva la carencia del marxismo. Por lo tanto, no es solo una cuestión de continuidad ortodoxa (el leninismo es el marxismo en la nueva época del imperialismo), sino una cuestión de brecha, corte, insuficiencia: el *marxismo* «como tal», en su universalidad, ya no funciona, implosionó con el estallido de la Primera Guerra Mundial, y el *leninismo* ya no es su mera continuación (o «adaptación a las nuevas circunstancias»), sino el acto reflexivo para completar la brecha de su fracaso. Este paso a una nueva fase no es el resultado de un «desarrollo orgánico», implica un corte violento y, en última instancia, contingente; podría haber surgido otra determinación particular para salvar la falta (por leninismo no entendemos la obra de Lenin, sino su codificación por Stalin; no hemos de olvidar que el libro «clásico» de Stalin es Los fundamentos del leninismo ni que la expresión marxismo-leninismo es estalinista). Lo mismo puede decirse de Freud y Lacan: Lacan interviene para salvar las brechas y los errores de Freud, y su intervención viene de fuera, de la lingüística estructural, y es en última instancia contingente, no hay progreso lineal en el movimiento de Freud a Lacan. Deberíamos dar un paso más y señalar que Lenin y Lacan no solo salvan la brecha en el edificio original, sino que en cierto sentido exhuman la brecha que están cubriendo, la hacen visible como tal, en su condición de brecha estructural que requiere una total reestructuración de todo el edificio. En ello reside la tensión entre lo universal y lo particular: un elemento particular no solo ejemplifica la universalidad, salva la brecha/carencia de esa universalidad. Y lo mismo se aplica a la diferencia sexual: no es la diferencia entre dos especies del mismo género, sino la diferencia entre el género y sus especies, entre la universalidad (masculina) y la particularidad (femenina), la que suple la falta inscrita en el corazón de la universalidad.

El hecho de que «no exista relación sexual» quiere decir que el significante secundario (el de la mujer) está «primordialmente reprimido», y lo que obtenemos en lugar de esta represión, lo que salva la brecha, es la multitud de los «retornos de lo reprimido», la serie de significantes «ordinarios». Sin embargo, hay que tener en cuenta una complicación. Esta génesis trascendental de la pluralidad como superación de la falta de significante binario es complementada por la génesis opuesta en la que el

punto de partida es la pluralidad (series) de significantes, y el significante maestro aparece como el elemento reflexivo que salva la brecha en la serie de los significantes. El ejemplo del dios supremo de Spinoza es aquí crucial: cuando lo concebimos como a una persona todopoderosa, dios encarna meramente nuestra ignorancia de la verdadera causalidad. Abundan los ejemplos procedentes de la historia de la ciencia: desde el flogisto (un seudoconcepto que revelaba la ignorancia de los científicos respecto a cómo viaja efectivamente la luz) al «modo de producción asiática» de Marx (una especie de contenedor negativo: el único contenido verdadero de este concepto es «todos los modos de producción que no encajan con la categorización marxista estándar de los modos de producción»), por no mencionar la popular «sociedad postindustrial» de la actualidad, nociones que, aunque parecen designar un contenido positivo, señalan meramente nuestra ignorancia.

En la primera versión, el significante binario, la contrapartida simétrica de  $S_1$  está «primordialmente reprimida», y a fin de complementar el vacío de esta represión emerge la cadena de  $S_2$ ; es decir, el hecho original es la pareja de  $S_1$  y el vacío, en el lugar de su contrapartida, y la cadena de  $S_2$  es secundaria; en la segunda versión, considerando la aparición de  $S_1$  como «término enigmático», el significante vacío, el hecho primordial es, por el contrario,  $S_2$ , la cadena significativa en su incompletitud, y para salvar el vacío de esta incompletitud interviene  $S_1$ . ¿Cómo han de coordinarse ambas versiones? ¿Constituye el hecho último el círculo vicioso de su mutua implicación?

¿Y si, una vez más, estas dos versiones apuntan a la lógica de las «fórmulas de sexuación» de Lacan? Contrariamente a nuestras expectativas, la primera versión —la multitud emerge para cubrir el vacío del significante binario— es la «femenina», esto es, explica la explosión de la multitud inconsistente del «no todo» femenino, y la segunda versión es la «masculina», es decir, representa el proceso según el cual una multitud es totalizada en un todo mediante la excepción que salva su vacío. Sin embargo, la simetría entre las dos versiones no es completa: como en el caso de las antinomias kantianas de la razón pura, donde las antonimias matemáticas preceden lógicamente a las antinomias dinámicas, la versión «femenina» (la multiplicidad solventa la falta del significante vacío) surge primero, explica la emergencia de la multiplicidad, de la serie «no totalizable» cuya falta es contrarrestada por el significante maestro reflexivo, el significante de la falta de significante. En otras palabras, «todo empieza» no solo con la multiplicidad de

multiplicidades que «es» el vacío, sino con el uno tachado/imposible, el uno que no es sino su propia imposibilidad.

Por esta razón, es erróneo concluir que es posible afrontar el antagonismo de dos términos (una oposición «binaria») solo en el espacio «masculino» del todo sin excepción, es decir, que no puede haber una oposición binaria en el espacio «femenino» del «no todo». El segundo modo tiene prioridad lógica sobre el primero: la multiplicidad surge del puro antagonismo (salvando la brecha inaugurada por el significante binario ausente), y a continuación esta multiplicidad es totalizada por la excepción del uno. Este «binarismo» entre las dos lógicas («no todo» y «todo con excepción») no obedece a la lógica del «todo con excepción» masculino: está del lado del «no todo» femenino.

Esta es la razón por la que, como expresa Lacan en términos muy precisos, hay una asimetría en la diferencia sexual: el hombre es «no mujer» (la identidad del hombre es diferencial, está constituida en oposición a la mujer), pero la mujer no es «no hombre». Aquí conviene avanzar con cuidado: esto no quiere decir que la mujer habite en algún lugar ajeno al espacio de las diferencias; la negatividad de la mujer es más radical que la del hombre. La mujer no es «no hombre» no hace que el «no» desaparezca en una autoidentidad positiva: el «no» no solo permanece, sino que emerge en toda su pureza, como negatividad radical, y no únicamente como la determinada negación de su opuesto diferencial. En otras palabras, la mujer no es «no hombre» significa que la mujer es «no» tout court, sin un predicado que pueda ser negado. Cuando un sujeto sufre una pérdida aterradora, como la muerte del ser amado, esta pérdida lo define de una forma positiva; toda su vida pasa a ser una vida sin esta persona amada, pero ¿y si tras perder al ser amado el sujeto descubre que no era lo que parecía ser, sino una falsificación, de modo que, después de la pérdida, el sujeto se ve privado de la pérdida misma como momento estructurador de su vida y se encuentra en el vacío? (Algo así sucede en *Vértigo* [*De entre los muertos*], de Hitchcock: tras perder a Madeleine, Scottie descubre que lo que ha perdido —a Madeleine— nunca existió, que fue una falsificación representada para él desde el principio...). Esta pérdida radical de la pérdida define la subjetividad de la mujer (que es la subjetividad en su modalidad más básica): la pérdida pasa aquí de lo transitivo a lo intransitivo, es decir, no es que la mujer carezca de objeto: la mujer es pura carencia, y el nombre de esta «pura carencia» es \$, el sujeto (tachado).

Con todo, ¿es que la propia definición del significante de Lacan, la que representa al sujeto de otro significante (u otros significantes) no está

claramente localizada en la lógica del todo y su excepción? ¿Acaso el significante que representa al sujeto (S<sub>1</sub>) es la excepción que lo representa en una serie de otros significantes (S<sub>2</sub>)? Aquí entra en juego una distinción más sutil: ¿cómo pasamos del sujeto dividido a la división en dos sujetos, en dos modos de subjetividad, masculino y femenino? ¿Por qué el sujeto siempre está duplicado, «sexuado», por qué aparece a priori en dos versiones, como masculino y femenino, por qué no hay un sujeto universal sexualmente neutral? Porque, como ya hemos visto, sus dos versiones dan cuerpo a las dos antinomias de la sexuación. El sujeto masculino es nuestra noción predominante de sujeto: la excepción de algún modo exterior a la realidad «objetiva» y cuya sustracción constituye el campo de la realidad «objetiva». Es el agente que, opuesto a la realidad, interactúa con ella e interviene en ella. El sujeto femenino es algo que precede (lógicamente) al sujeto masculino: el movimiento de su constitución. El sujeto femenino no está orgánicamente incluido en la realidad como parte de esta; es, por el contrario, lo que hace que toda realidad sea «no todo», el operador de su inconsistencia, tan solo el gesto negativo de la retirada. El sujeto en su condición masculina, en su modalidad masculina, completa la realidad a través de su propia excepción, mientras que el sujeto como modo femenino incompleta la realidad, es un «menos que nada» que, al añadirse a ella, al incluirse en ella, la torna inconsistente.

## PLANTAS, ANIMALES, HUMANOS Y POSTHUMANOS

Sin embargo, cuando declaramos que el sexo es nuestro contacto con el absoluto, ¿no nos quedamos en el círculo trascendental al elevar la experiencia sexual al marco privilegiado que implica contactar con lo real? La respuesta a este reproche ahora debería ser evidente: el propio círculo que afianza nuestro acercamiento a la realidad en un punto particular se inscribe en la propia «realidad» como su aspecto constitutivo (que es otra forma de decir que la realidad está en sí misma fracturada o frustrada). El «conocimiento absoluto» es uno de los nombres del «no conocimiento» duplicado: no aporta un nuevo conocimiento, tan solo desplaza nuestro «no conocimiento» hacia el objeto del propio conocimiento. De modo que lo que obtenemos no es una relativización generalizada de nuestro conocimiento o la incertidumbre última de cómo son realmente las cosas; esta incertidumbre es desplazada en la realidad, que es en sí misma incompleta, ontológicamente frustrada, inestable.

La paradoja es que el conocimiento absoluto (o, en términos de Lacan, el conocimiento en el lugar de la verdad) es subjetivo, está subjetivamente mediado. Volvamos a recordar la escandalosa afirmación de Lacan, según la cual incluso cuando lo que un marido celoso afirma sobre su mujer (que se acuesta con otros hombres) sea completamente cierto, sus celos siguen siendo patológicos: en el mismo sentido, podríamos decir que, aunque la mayor parte de lo que los nazis decían sobre los judíos fuera cierto (se aprovechan de los animales, seducen a las muchachas alemanas), su antisemitismo seguiría siendo (y era) patológico, porque reprime la verdadera razón por la que los nazis necesitaban el antisemitismo para sostener su posición ideológica. Así pues, en el caso del antisemitismo, el conocimiento respecto a lo que los judíos «realmente hacen» es irrelevante, mientras que el único conocimiento en el lugar de la verdad es el conocimiento relativo a por qué un nazi necesita la figura de un judío para sostener su edificio ideológico; esta verdad es «absoluta» también en el sentido de ser absueltos de la verdad factual sobre los judíos.

Sin embargo, y aquí la paradoja gira sobre sí misma, aunque subjetivo, el conocimiento absoluto no expresa la verdad interior del sujeto como opuesta al conocimiento que reproduce adecuadamente los hechos objetivos, no expresa el *genio* interior del sujeto, su creatividad inconsciente. En su breve texto «De la diferencia entre un genio y un apóstol», Kierkegaard define genio como el individuo capaz de expresar o articular «aquello que en sí mismo es más que él mismo», su substancia espiritual, en contraste con el apóstol, que «en sí mismo» no importa en absoluto: el apóstol es una función puramente formal de aquel que ha dedicado toda su vida a ser testigo de una verdad impersonal que lo trasciende, es un mensajero elegido (por la gracia), no posee elementos interiores que lo cualifiquen para este papel. Lacan menciona aquí a un diplomático que actúa como representante de su país: su idiosincrasia es irrelevante, lo que haga es interpretado como un mensaje de su país al país en el que está destinado: si tose en un gran congreso diplomático, su tos será interpretada como una duda de su estado en relación con las medidas debatidas en el congreso, etcétera. Y la conclusión paradójica de Lacan es que el «sujeto del inconsciente» freudiano (o lo que Lacan llama el «sujeto del significante») tiene la estructura del apóstol de Kierkegaard: es el testigo de una verdad «impersonal». ¿Lo que encontramos en la histeria no es precisamente el «cuerpo de la verdad»? En los síntomas físicos que resultan de la «conversión» histérica, el cuerpo orgánico inmediato es invadido, secuestrado, por una verdad, es transformado en portador de verdad,

en un espacio/superficie donde se inscriben las verdades (del inconsciente); la histeria es el ejemplo último de la expresión *c'est moi, la vérité, qui parle,* de Lacan. Una vez más, la estructura es la del apóstol de Kierkegaard: el cuerpo es cancelado o suspendido como indiferente en su realidad inmediata, es secuestrado como médium de la verdad. Pensamientos sin pensador, sueños sin soñador, creencias sin creyente..., esto es el inconsciente freudiano: no la expresión de la profundidad del sujeto, sino una presuposición cuyo estatus es puramente virtual. Aunque no subjetivado (no expresa la vida interior del sujeto), solo existe en relación con su sujeto, que sigue siendo vacío, \$ (el *cogito* cartesiano en cuanto sujeto del inconsciente, según Lacan). El «sujeto del inconsciente, sino un sujeto vacío radicalmente separado de su inconsciente, y que ocupa y utiliza al sujeto como su apóstol.

Y esto nos trae de vuelta al punto de partida de este libro: lo no orientable. La naturaleza frustrada de la realidad implica que debemos apoyar plenamente el rechazo a toda forma de «progresismo»: el «progreso», toda forma de evolución hacia niveles superiores, siempre es un suceso local, nunca un aspecto del proceso cósmico global. Si hay algo del todo ajeno al materialismo dialéctico es la visión de la realidad como una evolución progresiva hacia formas superiores de existencia, desde la mera materia a la vida vegetal, la vida animal, la vida espiritual humana y luego quizá un paso más allá, hacia un desconocido punto omega (o singularidad, como algunos lo llaman hoy); una visión que inesperadamente defiende incluso Quentin Meillassoux. Pero ¿es que el relato hegeliano de la sucesión de minerales, plantas, animales y el espíritu humano no es el ejemplo supremo de esta evolución progresiva? Antes de saltar a esta conclusión obvia, hemos de echar un vistazo más detenido a la filosofía de la naturaleza de Hegel. Empecemos con Michael Marder, que desplegó concisamente la lógica de la transición desde la reproducción vegetal a la reproducción sexual animal en Hegel, tema en su mayor parte ignorado, pero que depara inesperadas sorpresas: Según su Filosofía de la naturaleza, la diferencia sexual solo es «muy parcial» en el reino vegetal («der Unterschied ist so nur ganz partiell») por dos razones. Primera, la sexualidad de la planta es indeterminada y, «a menudo, las diferencias son intercambiables cuando las plantas crecen». En segundo lugar, y más importante, esta sexualidad está concentrada en la flor, una parte separable y superflua de la planta, ein abgeschiedener Teil. «Los diferentes individuos —escribe Hegel—, no pueden considerarse de sexos diferentes porque no han sido completamente imbuidos con el principio de su oposición [sie nicht in daß Prinzip ihrer Eingegensetzung ganz eingetaucht find]; como no los impregna completamente [nicht ganz durchbringt], no es un aspecto universal del individuo en su conjunto». En las plantas, esta indeterminación se expresa en la indecisión entre modos sexuales y asexuales de ser y, en el seno de la sexualidad, entre los aspectos masculinos y femeninos. La diferencia sexual vegetal oscila entre la disyunción y la conjunción de las polaridades que interrelaciona, por un lado, y su supresión en la reproducción asexual, por otro. Su refinamiento y su determinación requerirán una transición a la existencia animal, donde toda la carne es arrojada a la sexualidad, dispuesta en formaciones opuestas de lo masculino contra lo femenino, nosotros contra ellos.

Lo que Hegel postula, entonces, es la animalización de la diferencia sexual a través del «principio de oposición», como señal del compromiso del animal, de su interés, de su «no indiferencia» hacia sí mismo y hacia el otro. E interpreta la precaria situación de la planta como la de una diferencia indiferente: al no estar contra el otro, la planta tampoco es ella misma. Inmersa en la inmediatez de una afirmación hacia el exterior, a menudo indistinguible del interior, la planta no está sumergida, bañada, impregnada (eingetaucht, durchbringt) por la diferencia sexual como principio de oposición. En la individuación sexual, «todo el hábitat (habitus) del individuo debe estar estrechamente relacionado con su sexo (Der ganze Habitus des Individuums muß mit seinem Geschlecht verbunden sein)»; es decir, con el principio de oposicionalidad que define la ontología sexual dialéctica y la dialéctica como tal, en sí misma una expresión de diferencia sexual oposicionalmente organizada en el pensamiento [31].

Las plantas están caracterizadas por dos aspectos interconectados respecto a su reproducción (sexual): su identidad sexual es indeterminada (las plantas individuales no pertenecen a un sexo u otro) y parcial (la flor en la que se centra la reproducción es una parte separable de la planta individual), mientras que en la sexualidad animal la diferencia sexual impregna todo el ser individual. Por lo tanto, aunque la diferencia sexual está en sí misma presente en las plantas, es una «diferencia indiferente», en contraste con los animales, cuyo hábito está «estrechamente relacionado con el sexo». Aunque esta línea de pensamiento puede parecer ingenuamente acientífica, en ella se emboscan observaciones interesantes. La lectura hegeliana de la floración como exposición femenina de la planta evoca inmediatamente el papel de las abejas en la inseminación vegetal, como si las plantas necesitaran una mano externa en esta tarea, y las abejas funcionaran como pequeños penes maquínicos independientes. Es fácil acusar a Hegel de interpretar la reproducción vegetal desde el punto de vista de la reproducción sexual animal, como su nivel «inferior», pero lo que realmente importa aquí es la idea principal de Hegel que subyace a esta línea de pensamiento: la actividad sexual no solo está «malograda», atravesada por puntos muertos e imposibilidades, en la cultura

humana; la actividad sexual implica un punto muerto desde el principio, no solo en los animales sexuados, sino ya en el reino vegetal, por lo que cada paso en la reproducción sexual procura resolver el bloqueo del anterior. En otras palabras, la humanidad no es la excepción, la curva del impulso que rompe con el equilibro animal instintivo. Si el horizonte último de nuestro pensamiento es el exceso/perturbación que propicia la transformación del instinto en pulsión, la desnaturalización del instinto en pulsión, entonces quedamos atrapados en la habitual oposición entre la naturaleza y el exceso humano. Hemos de ir un paso más allá: la realidad prehumana es en sí misma «excepcional», incompleta, desequilibrada, y esta brecha ontológica o incompletitud emerge «como tal» con la humanidad (este camino ha sido esbozado por Schelling, Benjamin y la física cuántica). El hombre es, pues, literalmente, la excepción de la naturaleza: en la humanidad, la excepción constitutiva opera aquí en una versión diferente, la de la «parte de la no parte»: precisamente como perturbación de la naturaleza, la humanidad produce la naturaleza como tal, en su universalidad.

En este punto crucial tropezamos con la última tentación que debe ser evitada: la tentación de explicar la negatividad ontológica, la ruptura introducida por la sexualidad, en términos del contraste entre la sexualidad animal y la humana. El propio Lacan no es inmune a este topos estándar: a través de su obra, varía repetidamente el motivo de la negatividad y la ruptura introducida por la sexualidad humana en el mundo de la copulación natural. La propia distinción entre instinto y pulsión puede interpretarse así: los animales poseen un conocimiento instintivo que les dice cómo y cuándo copular; para ellos, la cópula forma parte del circuito natural de la vida, mientras que los seres humanos estamos radicalmente desorientados, carecemos de coordenadas instintivas para nuestra vida sexual, y hemos de aprender a gestionarla, a apoyarnos en escenarios culturalmente estructurados: «Hay instinto sexual en la naturaleza, pero no en los seres humanos (que son la excepción en la naturaleza). En su nivel más fundamental, la humanidad es una desviación de la naturaleza»<sup>[32]</sup>. En este sentido Gérard Wajcman explica por qué nos parece tan placentero mirar interminablemente los canales de televisión especializados en documentales de vida animal (Nature, Wild Kingdom, National Geographic): ofrecen un vistazo al mundo utópico en el que no son necesarios ni el lenguaje ni la formación, es decir, a una «sociedad armoniosa» (como dirían hoy en China), en la que cada cual conoce espontáneamente su papel: El hombre es un animal desnaturalizado. Somos animales enfermos de lenguaje. Y a veces anhelamos una cura. Con callarnos

no basta. No basta con desear volver a la animalidad. Así es como, para consolarnos, vemos los canales de animales y nos maravillamos por un mundo no domesticado por el lenguaje. Los animales nos hacen oír una voz de silencio puro. Nostalgia de la vida en los océanos. La humanidad parece estar atrapada en el síndrome de Cousteau<sup>[33]</sup>.

Sin embargo, hay otra manera, más radical y propiamente hegeliana de comprender la dislocación de la sexualidad: ¿y si la sexualidad equilibrada, «natural», es un mito humano, una proyección retroactiva? ¿Y si la imagen de la naturaleza sabia es el último mito humano, la última «tradición inventada»? El propio Lacan se muestra dividido en este punto: a veces afirma que «los animales saben», que poseen un conocimiento instintivo sobre la sexualidad; a veces (a propósito de la laminilla, por ejemplo) declara que en la diferencia sexual natural ya hay una falta: la laminilla es «lo que resulta sustraído en el ser viviente en virtud de su sometimiento al ciclo de la reproducción sexuada»[34], por lo que en el sexo natural ya hay un punto muerto, esto es, existe cierto tipo de dislocación o negatividad que opera en la naturaleza misma, en el propio corazón de la reproducción sexual: En la propia naturaleza parece haber algo terriblemente erróneo en este punto. El problema no es que la naturaleza «siempre sea cultural», sino que para empezar le falta algo para ser naturaleza (nuestro otro). Una forma de expresarlo es decir que no hay instinto sexual, esto es, que no hay conocimiento («ley») inherente a la sexualidad y capaz de guiarla<sup>[35]</sup>.

Por lo tanto, la sexualidad humana no es una excepción en relación con la naturaleza, una dislocación patológica de la sexualidad instintiva natural, sino más bien *el punto en el que la dislocación/imposibilidad que pertenece a la copulación sexual se manifiesta como tal*; ¿bajo qué forma precisa? Ni los humanos ni los animales sexuados «lo saben», ambos carecen de un fundamento instintivo firme y estable de su sexualidad; sin embargo, los animales sencillamente no lo saben, es decir, no saben que no saben, están meramente desorientados, perdidos, mientras que los humanos saben que no saben, *registran* su no saber y buscan el conocimiento (la «sexualidad infantil» tiene que ver con esta búsqueda). Al modo hegeliano, podríamos decir que, en el paso de los animales sexuados a los humanos, el no saber pasa del «en sí» al «para sí», a su registro reflexivo; pero aquí no estamos hablando

de conciencia, de «ser conscientes de» nuestro no saber. El registro es, precisamente, inconsciente: «Lo que distingue al animal humano no es su conciencia, el darse cuenta de su falta natural de conocimiento (la falta de conocimiento sexual en la naturaleza), sino su "inconsciencia" respecto a ello»<sup>[36]</sup>. Esta formulación debería entenderse en su sentido preciso de «inconsciente estructurado como lenguaje» (Lacan): ser «inconsciente» de algo es lo que Hegel llamaría «negación determinada», un hecho positivo en sí mismo.

Aquí deberíamos recordar la distinción clásica de Kant entre juicio negativo (la negación de un predicado) y juicio infinito (la reivindicación de un «no predicado»): «es inconsciente de» no es lo mismo que «no es consciente de»; por ejemplo, no soy consciente de los procesos neuronales que sostienen mi pensamiento, pero no puedo decir que sea «inconsciente de ellos», pues eso supondría que tales procesos ya están subjetivados en el modo de la conciencia (del mismo modo que estoy «no muerto» significa que estoy vivo como «muerto viviente»). ¿Cómo se inscribe esta existencia «inconsciente» en el orden simbólico? Aquí, Lacan ofrece una respuesta precisa: bajo la apariencia de *plus de jouir*, del «plus de goce», que no solo es un exceso respecto a toda forma determinada de «objeto de goce», sino un objeto que positiviza este exceso de negatividad. Dicho de otra forma, aunque en los animales y en los seres humanos no existe la relación sexual, solo los humanos pueden decretar el juicio infinito en el que el exceso se transforma en un objeto, es decir, en el que la «no relación» como tal llega a existir: Ahí donde la sexualidad animal es simplemente inconsistente (y esto es lo que comparte con la sexualidad humana), la jouissance se asemeja a un conjunto que contiene esta inconsistencia como único elemento [...]. Esta división interna de la vida obtiene una existencia material, objetiva en sí misma, en la forma que Lacan llama jouissance [...]. El cambio crucial ocurre cuando la negatividad inmanente (la muerte como intrínseca a la vida) alcanza una existencia material en el goce excedente (que se transforma en su figura o representante) relacionado con diversas pulsiones parciales y su satisfacción. Solo así pasamos de la sexuación a la sexualidad propiamente dicha (la sexualidad de los seres dotados de habla)<sup>[37]</sup>.

Por lo tanto, se trata del paso de la inconsistencia de un proceso u objeto al objeto que es —que da cuerpo a— esta inconsistencia, desde la «no existencia» de la relación sexual a la existencia de la «no relación», desde un

exceso respecto a la objetividad a un objeto que da cuerpo a ese exceso. La *jouissance* no es nunca puro exceso de productividad respecto a todo objeto, la *jouissance* es siempre un objeto; la inconsistencia no solo es inconsistencia entre elementos, siempre es un objeto; en ello, en este definitivo «juicio infinito», reside la coincidencia hegeliana de opuestos que define el goce excedente. Contra este telón de fondo hay que leer las líneas en las que Marder sitúa la limitación de Hegel: ¿Qué habría pasado si la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel hubiera hecho la transición no solo del reino vegetal al animal, sino también de la animalidad (el «organismo humano» con el que culmina) a la humanidad, y lo hubiera hecho como una filosofía de la *naturaleza*, y no como una fenomenología del *espíritu*? ¿Cómo habrían aparecido las diversas diferencias de la diferencia sexual? ¿Bajo qué luz se habrían manifestado? [38]

Por lo tanto, no es solo que la sexualidad humana sea la substancia animal meramente «sublimada» por los modos y los rituales civilizados, gentrificada, disciplinada, etcétera: su propia substancia es radicalmente transformada. La naturaleza (la substancia natural de la sexualidad) no solo adquiere una forma «civilizada», también cambia en el nivel de la propia «naturaleza», el exceso mismo que amenaza con desbordar las limitaciones «civilizadas», la sexualidad como pasión incondicional, es el resultado de la cultura. Así, la civilización/cultura plantea/transforma su propia presuposición natural: la cultura «desnaturaliza» retroactivamente a la propia naturaleza; es lo que Freud llamó el ello, la libido.

Así llegamos a otra conclusión paradójica: la sexualidad humana también puede entenderse como una extraña «síntesis» de sexualidad animal y vegetal. Si, como los animales sexuados, los seres humanos están «sumergidos, bañados, impregnados por la diferencia sexual como principio de oposición», ¿qué toman de las plantas? Su arraigo. Para aclarar este punto, hemos de atender al desafío de la tecnología; no es que debamos (re)descubrir cómo toda nuestra actividad depende de nuestro insuperable (*unhintergebar*) arraigo en nuestro mundo vital, sino, por el contrario, que hay que interrumpir este arraigo y aceptar el abismo radical de la propia existencia. Es un terror que ni el propio Heidegger se atrevió a afrontar. Expresándolo en los términos de una comparación problemática, ¿acaso en la medida en que los seres humanos estamos integrados en un mundo vital simbólico prerreflexivo, no somos algo así como «plantas simbólicas»? En algún lugar de su *Filosofía de la* 

naturaleza, Hegel dice que las raíces de la planta son sus entrañas; que, en contraste con un animal, la planta tiene en su exterior, en la tierra, lo que le impide cortarlas y desplazarse; para ella, cortar las raíces equivale a la muerte. Entonces, ¿acaso nuestro mundo vital simbólico, en el que estamos prerreflexivamente arraigados desde siempre, no es como nuestras entrañas simbólicas, arrojadas fuera de nosotros mismos? Y el verdadero reto de la tecnología, ¿no es evitar que repitamos el paso de las plantas a los animales también a nivel simbólico, cortando nuestras raíces simbólicas y aceptando el abismo de la libertad? En este sentido preciso podemos aceptar la fórmula humanidad se convertirá/deberá convertirse cual la posthumanidad; estar arraigado en un mundo simbólico es la definición de ser humano. En este sentido, la tecnología es una promesa de liberación a través del terror. El sujeto que emerge en y a través de esta experiencia de terror es en última instancia el propio cogito, el abismo de negatividad ensimismada que forma el núcleo de la subjetividad trascendental, el sujeto acéfalo de la pulsión (de muerte). Se trata del sujeto propiamente (in)humano.

Esta negatividad está activa desde el principio. ¿Dónde? La inseminación vegetal y la reproducción animal sexuada comparten un aspecto que, visto desde la distancia, resulta sorprendente e incluso enigmático: ¿por qué el proceso de inseminación descansa en un encuentro contingente de dos agentes exteriores uno del otro (una pareja masculina y otra femenina, o incluso a través de las abejas)? ¿Por qué este proceso no está integrado en un solo y único ser vivo? ¿Por qué este peligro contingente abre la posibilidad de un encuentro fallido? Tal vez, en un nivel abstracto, la clave de este enigma la proporciona otro enigma: ¿por qué la diferencia sexual como puro antagonismo que atraviesa el campo se manifiesta como dos (sexos)? ¿Por qué no tres, cuatro, una serie indefinida con cada elemento cortado por el mismo antagonismo? ¿Cómo pasamos del antagonismo (inmanente) al dos (externo)? La respuesta de Lacan es, precisamente, que dos nunca es dos, sino uno y su vacío, que está lleno de una multiplicidad inconsistente. «Dos» (en el sentido de una pareja complementaria de opuestos) es un sueño de relación sexual.

Esta contingencia se inscribe en el propio núcleo del proceso de inseminación. La reciente investigación sobre ciertos virus ha reactualizado la hipótesis de la panspermia<sup>[39]</sup>: «Recientemente, los investigadores han identificado un antiguo virus que insertó su ADN en los genomas de animales de cuatro extremidades que fueron ancestros de los seres humanos. Ese retazo de código genético, conocido como ARC, forma parte del sistema nervioso de

los humanos modernos y tiene un papel en la conciencia humana: comunicación nerviosa, formación de la memoria y pensamiento de orden superior. Entre el 40 y el 80 % del genoma humano puede estar vinculado a antiguas invasiones virales»<sup>[40]</sup>. Aunque la vida solo se ha confirmado en la Tierra, la implicación de esta noticia es que la vida extraterrestre no es solo plausible, sino probable o inevitable. ¿Significa esto que hemos vuelto a una forma de teología, con un dios que planta «espermas» en la realidad, semillas que quedan latentes y vagan a la deriva hasta encontrar la materia apropiada para realizarse a sí mismas? Hay una explicación materialista: la química que produjo la vida quizá empezó poco antes del *big bang*, hace 13 800 millones de años, durante una época habitable en la que el universo solo tenía 10-17 millones de años; los ladrillos orgánicos prebióticos se originaron en el espacio y fueron incorporados a la nebulosa solar a partir de la que se condensaron los planetas y fueron constantemente arrojados a las superficies planetarias donde emergía la vida (abiogénesis). Por lo tanto, si queremos seguir siendo religiosos, la única opción es considerar este «esperma cósmico» como la emisión de un dios masturbador<sup>[41]</sup>: no hay teleología aquí, miles de millones de «espermas» flotan por todas partes, dispuestos a encuentros contingentes donde forman organismos vivos.

Pero cambiemos de perspectiva y observemos las cosas desde el otro lado: ¿está todo el proceso igualmente abierto en su resultado? Si Hegel reescribiera hoy todo su sistema, sus tres partes fundamentales ya no serían lógica, naturaleza, espíritu, sino lo real cuántico (el espacio virtual preontológico de las ondas cuánticas), realidad, espíritu. Hemos de señalar que el paso de un nivel al siguiente no es una mera cuestión de «progreso», sino que también implica un fracaso (una pérdida, una limitación): nuestra realidad ordinaria emerge a partir del colapso de la función de onda, es decir, mediante la desaparición de las posibilidades virtuales; la realidad evoluciona gradualmente través de la vida hacia la explosión  $\mathbf{v}$ pensamiento/espíritu/sujeto; sin embargo, esta explosión del espíritu también constituye un bloqueo de la vida animal. El hombre es un animal fallido, la conciencia humana es primordialmente la conciencia de la limitación y la finitud.

Esto nos lleva a la siguiente gran pregunta: si hemos de tomarnos en serio la idea de que la humanidad es una etapa fracasada hacia un nivel superior, un proceso frustrado, y que lo que normalmente percibimos como indicadores de la grandeza o de la creatividad humanas son, precisamente, reacciones a este fracaso fundamental (es evidente que todo esto también puede leerse en

función de la noción nietzscheana del hombre como paso del animal al superhombre), ¿podemos imaginar un cuarto nivel más allá de lo real cuántico, la realidad y la espiritualidad humana, un estadio constituido por una humanidad que de algún modo superaría este fracaso constitutivo, una humanidad sin sexo ni mortalidad?

La candidata obvia para esta siguiente fase es, evidentemente, la promesa de la así llamada singularidad, una nueva forma de conciencia transindividual (o mente) que se espera que pueda emerger de la digitalización de nuestras mentes en combinación con la biogenética. Cuando la relación directa de nuestro cerebro con la red digital cruce cierto umbral (una perspectiva bastante realista), la brecha que separa nuestra autoconciencia de la realidad exterior colapsará (pues nuestros pensamientos influirán directamente en la realidad exterior, y viceversa, y estarán en contacto con otras mentes). No tenemos por qué seguir las conjeturas de Ray Kurzweil o las fantasías *new age* como la última escena de *2001*, de Kubrick, para descubrir que aquí está emergiendo, en efecto, algo nuevo. Nos resulta imposible predecir su forma exacta, pero una cosa está clara: dejaremos de ser sujetos singulares mortales y sexuados. Perderemos nuestra singularidad (y, con ella, nuestra subjetividad), así como nuestra distancia respecto a la realidad «exterior».

El truco es, evidentemente, el siguiente: ya que nuestros logros «más elevados» —los de la humanidad— se basan en nuestras limitaciones (fracaso, mortalidad y sexualidad concomitante), es decir, en lo que no podemos experimentar salvo como obstáculo a nuestra existencia espiritual «superior», la idea de que este nivel «superior» pueda sobrevivir sin el obstáculo, sin lo que evita su plena actualización, es una ilusión que no puede explicarse en términos de la paradoja del objet a, un inquietante obstáculo para la perfección que engendra la noción misma de perfección, a la que sirve de impedimento, por lo que si abolimos el obstáculo, simultáneamente aquello que obstaculiza. Esta paradoja es operativa en múltiples niveles, incluso en la belleza femenina. Una voluptuosa mujer portuguesa me contó una vez una maravillosa anécdota: cuando su amante más reciente la vio desnuda por primera vez, le dijo que, si perdiera uno o dos kilos, su cuerpo sería perfecto. Lo cierto, por supuesto, es que de perder esos kilos, probablemente su aspecto habría resultado más común; el propio elemento que parece perturbar la perfección crea la ilusión de la perfección que perturba: si eliminamos el elemento excesivo, perdemos la propia perfección.

El relato «The Birth-Mark» («La marca de nacimiento», 1843) de Nathaniel Hawthorne<sup>[42]</sup>, ofrece un relato diferente, más catastrófico, de lo que sucede si eliminamos el exceso perturbador. El brillante científico Aylmer se casa con la bella Georgiana, físicamente perfecta, salvo por una pequeña marca de nacimiento de color rojizo situada en la mejilla y con la forma de una mano. Se obsesiona cada vez más con la marca de nacimiento y una noche sueña que elimina la marca de la mejilla de su esposa y prosigue hasta su corazón. Consciente de su obsesión, Georgina se declara dispuesta a poner en riesgo su vida sometiéndose a una operación para eliminar la marca de su mejilla en lugar de seguir soportando el horror y la desesperación de Aylmer cada vez que la ve. Al día siguiente, el científico la lleva a su laboratorio y, en primer lugar, dibuja un retrato de su esposa, pero la imagen queda borrosa, a excepción de la marca de nacimiento que revela el disgusto que le inspira. Georgiana accede a tomar una poción preparada por Aylmer, pese a su advertencia del peligro que puede entrañar y sus inesperados efectos secundarios. Después de beberla, ella se duerme y Aylmer observa cómo la marca de nacimiento se desvanece progresivamente. Cuando casi ha desaparecido, Georgiana despierta y ambos se regocijan con los resultados. Sin embargo, la poción tiene efectos secundarios, y Georgiana le dice a su marido que se está muriendo lentamente: cuando la marca haya desaparecido por completo, ella morirá... El resultado es la muerte, no solo la pérdida de la perfección: la marca de nacimiento —el detalle inquietante— está relacionada con el corazón que mantiene viva a Georgiana. Aunque puede parecer más trágica que mi anécdota del encuentro de la mujer portuguesa, en realidad es menos aterradora, ya que la belleza sobrevive a la eliminación del detalle perturbador: la Georgiana muerta no solo conserva su belleza, llega hasta ella a través de la muerte. Las dos historias (mi anécdota y el cuento de Hawthorne) nos enfrentan a una encrucijada: si decidimos eliminar el obstáculo, obtenemos la perfección de la belleza y perdemos la vida, o seguimos vivos como seres humanos ordinarios y sin la promesa de la perfección.

El ejemplo sociopolítico crucial de esta paradoja lo plantea Marx, cuyo error fundamental fue llegar a la conclusión, a partir de estos pensamientos, de que un nuevo orden social superior (el comunismo) era posible; un orden que no solo mantendría, sino que elevaría a un grado superior y liberaría plenamente el potencial de la espiral de autocrecimiento de la productividad, que en el capitalismo, en virtud de su obstáculo/contradicción inherente, es frustrada una y otra vez por crisis económicas socialmente destructivas. En

otras palabras, y expresado en términos derridianos, Marx pasó por alto que este obstáculo/antagonismo inherente como «condición de imposibilidad» del despliegue pleno de las fuerzas productivas es simultáneamente su «condición de posibilidad»: si abolimos el obstáculo —la contradicción inherente del capitalismo—, no conseguimos la plena pulsión desatada de la productividad finalmente liberada de su lastre, sino que perdemos precisamente esta productividad, que parece producida y simultáneamente obstruida por el capitalismo; si eliminamos el obstáculo, el potencial frustrado por el obstáculo se disipa (ahí residiría una posible crítica lacaniana de Marx, centrada en el ambiguo solapamiento entre la plusvalía y el goce excedente). Por lo tanto, los críticos del comunismo tenían razón al afirmar que el comunismo marxista es una fantasía imposible; lo que no advirtieron es que este comunismo marxista, la noción de una sociedad de pura productividad desatada y fuera del marco del capital era una fantasía inherente al propio capitalismo, la transgresión inherente al capitalismo en su forma más pura, una fantasía estrictamente ideológica para mantener el impulso de la productividad generado por el capitalismo, a la vez que se liberaba de los «obstáculos» y antagonismos que —como demuestra la triste experiencia del «capitalismo realmente existente»— constituyen el único marco posible de la existencia material efectiva de una sociedad con una productividad permanentemente automejorada.

¿Acaso no se aplica exactamente la misma paradoja a la visión de la singularidad posthumana? En la medida en que la posthumanidad es, desde nuestro punto de vista finito/mortal, en cierto sentido, el absoluto hacia el que tendemos, el punto cero en el que desaparece la brecha entre pensamiento y acción, el punto en el que me convierto en *homo deus*, aquí volvemos a encontrarnos con la paradoja de nuestro encuentro con el absoluto: el absoluto persiste como punto virtual de perfección en nuestra finitud, como la *x* que nunca logramos alcanzar, pero cuando superamos la limitación de nuestra finitud también perdemos el absoluto mismo. Emergerá algo nuevo, pero no será una espiritualidad creativa liberada de la mortalidad y la sexualidad; en este paso hacia lo nuevo, perderemos definitivamente ambas.

En un reciente artículo sobre Steve Bannon en *Der Spiegel*, el periodista describe cómo Bannon «coge un libro, una biografía del filósofo Martin Heidegger. "Me gusta", dice Bannon. Heidegger, continúa, tuvo algunas buenas ideas sobre el ser que le fascinan... ¿Qué nos diferencia de los animales y de las rocas?, se pregunta Bannon. ¿Qué significa ser humano? ¿Cuán lejos debería ir el progreso digital?». A continuación, Bannon salta a la

política y se centra en el peligro del «progreso digital», en el poder de las «élites» que su populismo combate. «Si permitimos que las élites conserven el poder en Londres, París, Nueva York y Silicon Valley, dice Bannon, redefinirán completamente al Homo sapiens en veinticinco años. ¡La destrucción total de la raza humana!», grita<sup>[43]</sup>. Aunque la deficiencia de la comprensión de Bannon respecto a Heidegger es inmediatamente evidente (Heidegger jamás habría limitado el peligro de la tecnología moderna al poder de las élites), Bannon tiene razón al considerar los logros de las ciencias cognitivas y la digitalización de nuestro universo como una «amenaza a la esencia humana» (a lo que hasta ahora hemos entendido como «seres humanos»). Lo que no advierte es que su propio populismo se basa en las manipulaciones digitales (recordemos el papel de Cambridge Analytica en la victoria de Trump); ignora hasta qué punto su populismo no se enfrenta realmente a la «amenaza» de las nuevas tecnologías, sino que se limita a refugiarse en la idea, de sentido común, de que el ser humano es impotente frente a esta amenaza. La única solución es aceptar el hecho de que la «naturaleza humana» ESTÁ cambiando hoy, y abrirnos a los peligros y nuevas posibilidades de ese cambio.

Así pues, recapitulando, hay cinco pasos en la evolución de la sexualidad: primero, la reproducción asexual (partenogénesis); a continuación, con las plantas, la diferencia sexual se postula en sí misma, no se actualiza plenamente «por sí misma»; con los mamíferos, la diferencia sexual se plantea «por sí misma», actualizándose plenamente en dos sexos; en los seres humanos, la sexualidad natural no es solo biológica, sino que se duplica como un hecho del orden simbólico, lo que permite su inestabilidad (un hombre biológico puede ser una mujer en su identidad simbólica, etcétera); y por último, con la posibilidad de la posthumanidad, ambos niveles se desintegran: la reproducción asexual científicamente diseñada cancela la sexualidad, que también está amenazada por la perspectiva de identificaciones simbólicas asexuales (pero ¿seguirán siendo simbólicas tales identificaciones?).

## Sinuosidades de un tiempo sexualizado

La enseñanza de nuestra elaboración de la sexualidad como encuentro con el absoluto es que la sexualidad no se ocupa fundamentalmente del contenido («este tema»): es, en última instancia, un fenómeno formal; cierta actividad es «sexualizada» en cuanto queda atrapada en una temporalidad circular distorsionada. En otras palabras, el tiempo sexualizado es el tiempo de lo que Freud designó como pulsión de muerte: la obscena inmortalidad de la «compulsión de repetición» que persiste más allá de la vida y de la muerte. El primero en formular esta lógica de inmortalidad obscena fue el secretamente kantiano marqués de Sade, y la paradoja es que, en su obra, la práctica de la búsqueda de placer sexual queda desexualizada o, más exactamente, deserotizada: en su esfuerzo por desacreditar todos los obstáculos y atajos, y buscar el placer de la forma más directa posible, el resultado es una sexualidad gélida y totalmente mecanizada, privada de todos los giros y matices que asociamos al erotismo propiamente dicho. En este sentido, es legítimo señalar que el sujeto sádico tal vez nos enfrenta a la primera forma de sexualidad posthumana. Solo por esta razón, las sinuosidades del tiempo circular «inmortal» merecen una mirada más atenta.

## DÍAS DE LOS MUERTOS VIVIENTES

A menudo se dice que nuestra época es la de la permisividad (sexual), al menos en los países occidentales desarrollados, pero esta permisividad sufre una doble limitación: no solo está férreamente regulada por normas políticamente correctas, el necesario anverso de la permisividad que impregna nuestras vidas es, también, una profusa depresión: cada vez más, la única forma (no solo de mejorar sino) de simplemente poner en movimiento nuestros placeres es introducir dolor, por ejemplo, bajo la apariencia de culpa. El titular de un reportaje sobre un caso legal en México publicado en *The Guardian* —«Mexicano acusado de asaltar a una estudiante es absuelto por no haber disfrutado»— es elocuente: un juez mexicano absuelve a un joven rico

acusado de secuestrar y agredir sexualmente a una estudiante apoyándose en la base de que el perpetrador no disfrutó. Al juez Anuar González le pareció que, aunque Diego Cruz (veintiún años) fue acusado de tocar los pechos de la víctima y penetrarla con sus dedos, actuó sin «intención carnal», y por lo tanto no era culpable de agresión<sup>[1]</sup>. La lógica es extraña: ¿no sería más obvio afirmar lo contrario? Si la motivación del hombre fuera sexual, podríamos (no excusarlo, pero) al menos aceptar este tipo de pasión incontrolable como circunstancia atenuante; si su motivación no era el placer, entonces, ¿cuál era? ¿La presión de sus compañeros? ¿La necesidad de herir y de humillar a la chica? Su acto es inexcusable. La forma de explicar esta lógica extraña es presuponer su premisa subyacente: experimentar placer como tal nos hace culpables, por lo que sin placer no hay culpa. En este horizonte, lo contrario también se sostiene: no hay placer sin culpa en el sentido de que todo placer está acompañado por la culpa, pero también, en un sentido más radical, la culpa proporciona el excedente de placer que transforma un simple placer en intensa jouissance<sup>[2]</sup>. Como cantan en *La traviata*, *croce e delizia*, cruz y placer, es decir, llevar el peso de la cruz con placer. En la ópera de Verdi, la carga es la del amor (sexual), pero ¿se aplica lo mismo a llevar esa cruz (la de Cristo)? ¿Y acaso el dolor de llevar la cruz no forma parte del placer, de modo que no podamos solo decir que el amor es una carga y también un placer, sino que el placer es arrastrar la carga, es decir, un dolor en el placer?

¿Y no hay una inversión homóloga de un placer similar en el «plus de goce» que se activa en nuestra experiencia con videojuegos postapocalípticos (y películas)? Bown ofrece una sucinta fórmula que explica su atracción como utopías levemente disfrazadas: Jeffrey Tam ha escrito que «los desastres distópicos son una oportunidad refrescante, una oportunidad de simplificar nuestra existencia y dejarlo todo atrás». El problema que afrontamos aquí no es la falta de utopía, porque esto es lo que realmente son los sueños distópicos: el goce de la oportunidad de volver a empezar en un mundo más sencillo tenuemente velado por el aparente horror del colapso distópico. En otras palabras, es la utopía en un envase nuevo. La oportunidad de contemplar cambios en la modernidad capitalista es erradicada, dejándonos tan solo sueños para atemperar su destructividad (*Stardew Valley*) o para empezar de nuevo después del apocalipsis (*Fallout*)<sup>[3]</sup>.

Un gran fracaso de taquilla de 1997, la película postapocalíptica *The Postman* (*El cartero*, 1997), de Kevin Costner, lo escenifica de forma obscenamente

explícita. Ambientada en 2013, quince años después de que un evento apocalíptico indeterminado dejara una huella devastadora en la civilización humana e hiciera desaparecer la mayor parte de la tecnología, sigue la historia de un nómada anónimo que encuentra el uniforme de un antiguo cartero del Servicio Postal de Estados Unidos y empieza a distribuir correo entre la aldeas desperdigadas, pretendiendo actuar en nombre de los «Estados Unidos Restaurados de América»; otros empiezan a imitarlo y, gradualmente, a través de este juego, la red institucional básica de Estados Unidos surge de nuevo: la utopía que emerge después del grado cero de la destrucción apocalíptica son los mismos Estados Unidos que conocemos hoy... Es fácil descubrir cómo, aunque puede parecer un caso ejemplar de la «izquierda hollywoodiense», que retrata críticamente el potencial autodestructivo de la civilización capitalista, la implicación política real de las fantasías postapocalípticas es que no hay salida a la dinámica capitalista: la restauración postapocalíptica no solo acaba en la utopía de una sociedad idéntica a la que precedió al apocalipsis, con algunos arreglos cosméticos y superficiales; el propio relato de un nuevo comienzo después de un apocalipsis que por así decirlo pone el contador a cero repite un básico y moderno mito burgués. Bown se detiene ingeniosamente en la conocida tesis de Freud acerca de los sueños como cumplimiento disfrazado de deseos infantiles reprimidos: Aunque Freud diría que los sueños suponen el cumplimiento disfrazado de un deseo infantil reprimido, en el contexto de este análisis, el diagnóstico puede reformularse así: los sueños *se disfrazan* de cumplimiento de un deseo infantil reprimido. Aunque el sueño es el sueño del otro, está disfrazado como cumplimiento del deseo instintivo o interno del sujeto<sup>[4]</sup>.

En este punto, deberíamos recordar la clásica crítica de Marx a Hobbes: la civilización capitalista no solo es un intento de regular y contener el salvajismo del estado de naturaleza a través del contrato social; el propio estado de naturaleza ya es un capitalismo de nivel cero. Y lo mismo puede decirse del estado de nivel cero en los videojuegos y las películas apocalípticas: representa al capitalismo, a la constelación capitalista específica disfrazada de estado salvaje de la naturaleza. Sin embargo, ¿adónde conduce la afirmación de que toda formación de nuestros deseos es un producto históricamente específico de las luchas sociales? Bown imprime un giro lacaniano a esta afirmación y señala cómo la teoría lacaniana ofrece el mejor aparato conceptual para comprender cómo el universo digital (nuestro

«gran otro»), especialmente el de los videojuegos, determina nuestros deseos. Recordemos la escena de *Brazil* (1985), de Terry Gilliam, en la que, en un restaurante de categoría, los clientes reciben una deslumbrante fotografía de la comida en un soporte por encima del plato, y en el propio plato una masa repugnante, excrementicia y de una consistencia semejante al engrudo. El efecto de sorpresa de esta escena reside en el hecho de que representa lo que Lacan llamaba *separación*: divide lo que en nuestra experiencia aparece como una y la misma cosa: percibimos el engrudo (la comida real) a través de las lentes de la fantasía (de la foto). La comida sabe literalmente distinta si la observamos a través de un marco de ilusión diferente; y en la actualidad este marco ha sido en gran medida construido por los medios digitales.

Hay otro elemento absolutamente esencial en la escena de *Brazil* que debemos señalar: cuando el camarero presenta el menú a los clientes, y el protagonista (Jonathan Pryce) se niega a elegir y le pide que traiga lo que mejor le parezca, el camarero se enfada e insiste en que tiene que elegir. La ironía de este detalle no pasa desapercibida: el camarero insiste en que elija precisamente porque todos los clientes recibirán (lo que parece) el engrudo excrementicio, con una fotografía diferente; es necesaria una decisión libre para sostener la apariencia de que precisamente las apariencias (lo que vemos en la fotografía) importan, que hay una diferencia substancial entre las diferentes masas excrementicias.

Un vez más, ¿adónde conduce esta exteriorización e historización de nuestros deseos? ¿Debería un sujeto emancipado aceptar plenamente esta radical alienación de su deseo, es decir, el hecho de que su deseo jamás sea «propio» sino que esté regulado por un mecanismo sociosimbólico externo? Si nuestros deseos han estado descentrados desde siempre, ¿qué es lo nuevo ahora, con la digitalización? ¿Es que el deseo no fue siempre así? ¿Acaso el gran otro digital no es un nuevo ejemplo del gran otro simbólico, un ejemplo que nos permite ser conscientes de hasta qué punto hemos sido descentrados y regulados (cómo nos han pronunciado en lugar de hablar nosotros, como señala Lacan)? La respuesta de Lacan es un no categórico: lo que está amenazando la digitalización de nuestra vida cotidiana no es nuestra subjetividad libre, sino el propio gran otro, la agencia del orden simbólico, en su funcionamiento «normal». Otro de los axiomas de Lacan, junto a que «el deseo es el deseo del otro» es que «no hay un gran otro», y deberíamos tomarnos estas palabras en su sentido fuerte, en oposición a un mero «no existe»: «Le grand autre n'existe pas» implica aún que hay un gran otro en el orden virtual, como ficción simbólica que estructura nuestra actividad, aunque solo exista en sus efectos, como una referencia normativa de nuestros actos simbólicos, mientras que *«il n'y a pas de grand autre»* tiene un sentido mucho más fuerte e implica que el gran otro ni siquiera puede existir como ficción simbólica coherente, ya que está frustrado por antagonismos e inconsistencias inmanentes. En la medida en que *«el gran otro»* es uno de los nombres que Lacan da al inconsciente, *«il n'y a pas de grand autre»* también significa que el inconsciente no es una substancia alienada que determina al sujeto: el inconsciente freudiano es uno de los nombres de la inconsistencia de la propia razón (Lacan llega a usar la fórmula *ics*, que puede leerse como la condensación de *inconsciente* e *inconsistencia*).

Podemos describir el hecho de que «no hay un gran otro» en términos más existenciales. A menudo se evoca una experiencia para ilustrar la (temprana) definición de Lacan «el inconsciente es el discurso del otro»: ¿no ocurre que poetas y otros individuos inspirados llegan a decir, en un cierto punto, que sienten que ya no son ellos los que hablan, como si alguna instancia superior (o quizá más profunda) se expresara a través de ellos? Esta noción, de la que fácilmente se puede apropiar cualquier tipo de oscurantismo espiritual junguiano, es precisamente lo que hay que rechazar de forma incondicional: «no hay un gran otro» significa exactamente que, aunque el sujeto hablante es pronunciado, descentrado, etcétera, no hay otro que opere así. Lo que «se expresa a través de mí» no es más que un pandemonio inconsistente y contradictorio, no una instancia que controla el juego y entrega mensajes. Y esto nos lleva al quid de la cuestión: para Lacan, existe el sujeto (en el sentido estricto de sujeto del significante o del inconsciente) solo en la medida en que no hay gran otro. Tanto en el nivel de sus deseos más profundos como en el nivel de la substancia social y ética de su ser, el sujeto no puede basarse en un soporte substancial firme, está atrapado en el abismo de su libertad. Ahora entendemos por qué «il n'y a pas de grand autre» también nos arroja al núcleo mismo de la problemática ética: excluye la idea de que en algún lugar —aunque se trate de un punto de referencia completamente virtual, aun cuando admitamos que jamás ocuparemos su lugar y pasaremos el juicio real— debe existir una norma que nos permita evaluar nuestros actos y pronunciar su «verdadero sentido», su verdadero estatus ético.

Hay otro nivel para leer «el deseo es el deseo del otro», además del imaginario (la mediación de mi deseo con los deseos de los demás) y lo simbólico (la sobredeterminación de mi deseo del gran otro), el de lo real: la confrontación del sujeto con lo real del deseo del otro en su impenetrabilidad abisal es constitutiva de la subjetividad. Debido a este abismo en el núcleo del

gran otro no hay gran otro, y debido a este abismo en el otro, el sujeto no solo está irreductiblemente alienado, (sobre)determinado por el otro, nunca es directamente él mismo, sino, mucho más radicalmente, ni siquiera puede ser completamente alienado en el sentido de depender de una entidad substancial externa (como en «no soy yo, es mi gran otro inconsciente quien determina mis deseos»). En este punto deberíamos introducir la distinción clave de Lacan entre alienación (significativa) y separación: el sujeto no solo está alienado en el gran otro, este gran otro está alienado de sí mismo, frustrado desde el interior, separado de su núcleo real, y esta separación en el corazón del gran otro sostiene el espacio de la subjetividad. Para Lacan, el sujeto no está amenazado por el gran otro, no está en peligro de ser inundado y reprimido por el gran otro (en otras palabras, no es una instancia humanista que intenta dominar las «estructuras objetivas» que lo determinan), está constituido, emerge en el lugar de la inconsistencia del gran otro. Es decir, a través de su propia falla/inconsistencia, la estructura (el gran otro) está subjetivada desde siempre, y este abismo en el gran otro también abre el espacio para que el sujeto articule su auténtico deseo; la lección última de Lacan no es que nuestros deseos estén descentrados, que no sean nuestros, sino que están (sobre)determinados por el gran otro. La lección última no es que el sujeto esté «castrado», privado de su iniciativa, sino que el propio gran otro está castrado, y esta castración del otro está excluida en la paranoia.

¿Qué tiene entonces que ver este ABC de la teoría lacaniana con el futuro del sujeto a través de la digitalización? Con la digitalización, con el auge de complejas redes digitales que «conocen al sujeto mejor que el sujeto mismo» y que, como en el caso de los videojuegos, manipulan y regulan directamente sus deseos, ya no podemos decir que «no hay un gran otro»: en cierto sentido, el gran otro cae a la realidad, ya no es un gran otro simbólico en el sentido de un punto virtual de referencia, sino uno objeto realmente existente en la realidad y programado para regularnos y controlarnos. En este vuelco hay un claro potencial psicótico-paranoico: en la paranoia, el gran otro cae en la realidad y se convierte en un agente real que persigue al sujeto. La ironía reside en que, en la digitalización global, la paranoia no es una mera ilusión subjetiva que estructura la propia realidad: «realmente» estamos controlados por una maquinaria externa real, de modo que solo un verdadero loco ignora esta realidad del control digital. Sin embargo, esto tiene truco. Recordemos las palabras de Lacan, según las cuales cuando un marido es patológicamente celoso de su mujer, sus celos son patológicos aun cuando todas sus sospechas resulten ciertas; de un modo análogo, deberíamos decir que nuestra paranoia de ser digitalmente controlados es patológica, aunque en realidad estemos sometidos a un control total. ¿Por qué? Lo que el paranoico no tiene en cuenta es que el gran otro digital, sumergido en datos, es inmanentemente estúpido, no «entiende» (y no puede entender) qué representan todos esos datos, por lo que jamás podrá operar como el verdadero otro paranoico que nos conoce mejor que nosotros mismos. El gran otro digital es, por definición, (no un ser humano, sino) una máquina que «sabe demasiado», es incapaz (no de tener en cuenta toda la complejidad de la situación, sino) de simplificar, de reducir el volumen de datos a lo esencial.

Lo que la digitalización amenaza no es nuestra autoexperiencia como personalidades libres, sino al propio gran otro virtual/inexistente que se externaliza/materializa en una máquina existente de forma positiva como parte de la realidad. Para expresarlo más inequívocamente, la digitalización no descentra al sujeto, más bien abole el descentramiento. El meollo de la afirmación de Lacan sobre el «descentramiento» constitutivo del sujeto no es que mi experiencia subjetiva esté regulada por mecanismos inconscientes objetivos que están «descentrados» en relación con mi autoexperiencia y, por lo tanto, más allá de mi control (un aspecto defendido por todo materialista), sino más bien algo mucho más inquietante: estoy privado incluso de mi experiencia «subjetiva» más íntima, la forma en que «realmente percibo las cosas», la fantasía fundamental que constituye y garantiza el núcleo de mi ser, ya que nunca puedo experimentarla y asumirla conscientemente. Según el punto de vista estándar, la dimensión constitutiva de la subjetividad es la de la (auto)experiencia fenoménica; soy un sujeto en cuanto puedo decirme a mí mismo: «No importa qué mecanismos desconocidos gobiernan mis actos, percepciones y pensamientos, nadie puede arrebatarme lo que ahora veo y siento». Por ejemplo, cuando estoy apasionadamente enamorado y un bioquímico me dice que mis intensos sentimientos son el resultado de procesos bioquímicos en mi cuerpo, puedo responderle aferrándome a la apariencia: «Todo lo que dices quizá sea cierto, pero no atenúa la intensidad de la pasión que experimento ahora...». Sin embargo, Lacan cree que el psicoanálisis puede privar de esto al sujeto, es decir, su objetivo último es despojar al sujeto de la fantasía fundamental que regula el universo de su (auto)experiencia. El «sujeto freudiano del inconsciente» emerge solo cuando un aspecto clave de la (auto)experiencia fenoménica del sujeto (su «fantasía fundamental») se torna inaccesible para él, es decir, es «primordialmente reprimido». En su forma más radical, el inconsciente es el fenómeno inaccesible, no el mecanismo objetivo que regula mi experiencia fenoménica.

Por lo tanto, en contraste con el lugar común según el cual estamos tratando con un sujeto como entidad que muestra señales de «vida interior», esto es, una autoexperiencia fantasmática que no puede reducirse al comportamiento externo, deberíamos afirmar que lo que caracteriza a la subjetividad humana es más bien el abismo que separa a ambos, es decir, el hecho de que la fantasía, en su forma más elemental, es inaccesible al sujeto; esta inaccesibilidad hace que el sujeto esté «vacío». Obtenemos así una relación que subvierte totalmente la noción estándar de sujeto que se experimenta directamente a sí mismo, sus «estados interiores»: una relación «imposible» entre el sujeto vacío y no fenoménico y los fenómenos que permanecen inaccesibles al sujeto.

Por lo tanto, habría que abandonar el tema de la amenaza que la digitalización plantea para la subjetividad humana autónoma: lo que la digitalización amenaza no es la subjetividad humana (humanista), sino el sujeto freudiano descentrado. La propia alternativa entre la subjetividad humana autónoma/auténtica y el flujo maquínico y posthumanista del deseo (celebrado, entre otros, por Guattari) es falsa, eclipsa el verdadero cambio, el cambio en el estatus del gran otro. La cuestión clave es, entonces: ¿acaso el otro digital (la maquinaria que registra y regula nuestras vidas) se «tragará» al gran otro simbólico, o persistirá una brecha entre los dos? ¿Puede una computadora escribir una carta de amor que —a través de sus propios fallos, confusiones y fluctuaciones— defina un cerco en torno a la «cosa mujer» como objeto imposible? El problema no es si puede una computadora hacer *x*, sino si puede no hacer correctamente x, de modo que su fracaso evoque los contornos de lo que no ha logrado alcanzar. O, expresándolo de otro modo, la diferencia última entre el universo digital y el espacio simbólico tiene que ver con el estatus contrafáctico. Recordemos la célebre broma en Ninotchka (1939), de Lubitsch: «¡Camarero! Un café sin crema, por favor». «Disculpe, señor, no tenemos crema, solo leche; ¿podría ser un café sin leche?». En el nivel fáctico, el café sigue siendo el mismo café, pero podemos convertir el café sin crema en un café sin leche; o, más sencillamente aún, añadir la negación implícita y convertir el café solo en un café sin leche. La diferencia entre «café solo» y «café sin leche» es puramente virtual, no hay diferencia en la taza de café real, y exactamente lo mismo puede decirse del inconsciente freudiano: su estatus también es puramente virtual, no se trata de una realidad psíquica «más profunda»; en otras palabras, el inconsciente es como la «leche» en el «café sin leche». Y en ello reside el truco: ¿puede el gran otro digital, que nos conoce mejor que nosotros mismos, discernir la diferencia entre «café solo» y «café sin leche»? ¿O el ámbito contrafáctico está fuera del alcance del gran otro digital, limitado a los hechos que se dan en nuestro cerebro y en los entornos sociales de los que somos inconscientes? La diferencia que abordamos aquí es la que se establece entre los hechos «inconscientes» (neuronales, sociales, etcétera) que nos determinan y el «inconsciente» freudiano, cuyo estatus es puramente contrafáctico. Este ámbito de lo contrafáctico solo puede ser operativo si la subjetividad está presente, ya que el giro básico de toda estructura significativa (la «regresión primordial» del significante binario) implica a un sujeto o, como señala Lacan, un significante es aquello que representa a un sujeto en lugar de otro significante. De vuelta a nuestro ejemplo: a fin de registrar la diferencia entre «café solo» y «café sin leche», un sujeto tiene que estar operativo.

La maquinaria digital que sostiene a los videojuegos no solo dirige y regula el deseo del jugador, también, como señala Bown, «interpela» a una modalidad específica de subjetividad en el jugador: una subjetividad preedípica, «aún no castrada» que flota en una suerte de inmortalidad obscena: cuando estoy inmerso en un juego, vivo en un universo privado de la muerte, en el que ninguna aniquilación es definitiva, porque después de cada destrucción puedo volver al principio y empezar el juego desde cero. Aquí se impone una aclaración: esta inmortalidad obscena parece pertenecer a la perversidad polimorfa preedípica en el sentido de que nos libera de las limitaciones de nuestra finitud y mortalidad física; da la impresión de que flotamos libremente en el universo oral-anal, sin muerte ni culpa. Sin embargo, al habitar en este universo virtual de vida eterna, adquirimos una distancia respecto a nuestra inmediatez corporal; no estamos inmediatamente en nuestro cuerpo, no estamos limitados por nuestra ubicación en nuestra realidad circundante. Pero ¿no es esta «libertad» el impulso castrador más elemental? ¿Acaso la «castración» no es, en su versión más simple, precisamente el corte que nos separa de nuestras limitaciones corporales y nos permite flotar libremente entre diferentes esferas virtuales? Lo que Lacan llama «castración simbólica» no es solo una privación traumática, sino simultáneamente una liberación de las limitaciones corporales. Por esta razón, debemos seguir a Jerry Aline Flieger<sup>[5]</sup> en su intento por reintroducir a Edipo en territorio deleuziano, (re)descubriendo en él una «máquina abstracta», un agente nómada de desterritorialización, el ejemplo supremo de lo que Deleuze y Guattari llaman el «lobo solitario», que representa el límite extremo de la manada de lobos, al abrir una «línea de fuga» hacia el exterior. Y, en efecto: ¿acaso Edipo (el extraño que siguió CIEGAMENTE —en ambos sentidos de la palabra— su trayectoria) no representa el límite extremo de la manada de lobos humanos, encarnando y representando el límite máximo de la experiencia humana, condenado a la soledad (o a un grupo de exiliados como él), como un vagabundo nómada en un sentido literal, un muerto viviente entre seres humanos?

En consecuencia, también deberíamos reivindicar la continuidad del ciberespacio con el modo edípico de subjetivación<sup>[6]</sup>: el ciberespacio conserva la estructura edípica fundamental de un tercer orden intermedio que, en su capacidad de iniciativa de mediación/mediatización, sostiene el deseo del sujeto, mientras actúa simultáneamente como agente de prohibición que impide su gratificación plena y directa; debido a este tercer orden intermedio, toda gratificación/satisfacción parcial está marcada por un fundamental «esto no es ESO». La noción del ciberespacio como el medio de la hiperrealidad suspende la eficiencia simbólica y provoca la falsa transparencia total de los simulacros imaginarios que coinciden con lo real; esta noción, aunque expresa eficazmente cierta «ideología espontánea del ciberespacio» (para parafrasear a Althusser), disimula el verdadero funcionamiento del ciberespacio, que no solo continúa basándose en el dispositivo elemental de la ley simbólica, sino que lo hace incluso más palpable en nuestra experiencia cotidiana. Basta con recordar las condiciones de nuestra navegación por internet o la participación en una comunidad virtual: en primer lugar, hay una brecha entre el «sujeto de enunciación» (la x anónima que actúa y habla) y el «sujeto de lo enunciado/declarado» (la identidad simbólica que asumo en el ciberespacio, y que puede ser —y en cierto sentido lo es siempre— «inventada»; el significante que marca mi identidad en el ciberespacio nunca es directamente «yo mismo»). Otro tanto puede decirse del otro lado, de mi(s) compañero(s) en la comunicación del ciberespacio; aquí, la indecibilidad es radical, nunca puedo estar seguro de quiénes son, ¿son «realmente» tal y como se describen a sí mismos, existe una persona «real» detrás del personaje virtual, es el personaje virtual una máscara que oculta una multiplicidad de identidades, la misma persona «real» posee y manipula más personajes virtuales o acaso solo estoy tratando con una entidad digitalizada que no representa a una persona «real»? En otras palabras, la INTERFAZ significa precisamente que mi relación con el otro nunca es CARA A CARA, que siempre está media(tiza)da por la maquinaria digital interpuesta que representa al gran otro lacaniano como el orden simbólico anónimo cuya estructura es la de un laberinto: «navego», deambulo en este espacio infinito donde los mensajes circulan libremente sin destino fijo, mientras el todo —el inmenso sistema de circuitos de

«murmullos»— sigue estando, para siempre, más allá de mi comprensión (en este sentido, estamos tentados de proponer la noción protokantiana de lo sublime ciberespacial como la magnitud de los mensajes y sus circuitos que ni siquiera el mayor de los esfuerzos de mi imaginación sintética puede abarcar/asimilar). Por otra parte, la posibilidad a priori de que los virus desintegren el universo virtual, ¿no apunta hacia el hecho de que en este universo virtual no hay un «otro del otro», que este universo es a priori inconsistente, sin una garantía última de funcionamiento coherente? Por lo tanto, la conclusión parece ser que EXISTE un funcionamiento plenamente «simbólico» del ciberespacio: este sigue siendo «edípico», en el sentido de que, para circular libremente en él, hemos de asumir una prohibición fundamental o alienación; sí, en el ciberespacio «puedes ser lo que quieras», eres libre de elegir una identidad simbólica (personaje virtual), pero debes elegir una que siempre te traicione, que nunca sea plenamente adecuada, has de aceptar estar representado por un elemento significativo que deambule en el circuito como doble tuyo... Sí, en el ciberespacio «todo es posible», pero al precio de asumir una imposibilidad fundamental: no podemos evitar la mediación del interfaz, su «desvío», que te separa para siempre (en cuanto sujeto de enunciación) de tu doble simbólico.

En un sentido más preciso, «Edipo» es un complejo profundamente ambiguo: no solo es sinónimo de la castración, ya que también representa su opuesto, un intento de contener la flotación libre en el espacio virtual propiciado por la castración. La resolución del «complejo de Edipo» disimula la herida de la castración «territorializándome» otra vez, concediéndome un lugar en el universo simbólico proporcionado por el «nombre del Padre». El «complejo de Edipo» es otra versión de la fórmula wagneriana de *Parsifal*, «la herida solo se cura con la espada que la provocó»: la resolución del complejo de Edipo sana la propia herida (corte) que el triángulo edípico introdujo cuando perturbó la inmersión dual incestuosa. La lección aquí es de una completa ambigüedad: Edipo nombra la herida y el intento de curarla; el flujo oral-anal preedípico es un flujo inmortal y simultáneamente un espacio de angustias y pesadilla. Además, el flujo «preedípico» presupone ya el corte edípico, es una reacción preventiva contra él; en otras palabras, el celebrado espacio «preedípico» es sostenido y reacciona a algo que surge después de él.

Hemos de señalar al respecto que esta inmortalidad obscena fue objeto de fantasía mucho antes de los dibujos animados; por ejemplo, en la obra de Sade. El axioma de la filosofía de la finitud es que no podemos escapar a la finitud/mortalidad como horizonte insuperable de nuestra existencia; el

axioma de Lacan es que no importa lo mucho que lo intentemos, no podemos escapar a la inmortalidad. Hemos de proceder con mucho cuidado para evitar la trampa de regresar a otra versión de la filosofía de la finitud: el hecho de que la sexualidad, lejos de funcionar como una fuerza de vitalidad inmortal, ofrezca la experiencia básica de nuestra limitación, de la naturaleza frustrada/antagonista de la existencia humana, no excluye la inmortalidad, sino que está dialécticamente vinculada a ella. La propia inmortalidad fundamenta la intuición de algo indestructible en un mal verdaderamente radical. En el clásico alemán sobre dos niños perversos, *Max y Moritz*, de Wilhelm Busch (publicado por primera vez en 1865), los dos niños exhiben una actitud de rebeldía permanente contra las autoridades, hasta que al fin acaban por caer en un molino y se transforman en diminutos granos de trigo; pero cuando estos granos caen al suelo, forman la figura de los dos chicos: «Rickeracke! Rickeracke! Geht die Mühle mit Geknacke. Hier kann man sie noch erblicken, / Fein geschroten uns in Stücken». En la ilustración original, sus formas hacen muecas obscenas y persisten en su maldad aun después de la muerte... Adorno tuvo razón al escribir que cuando conocemos a una persona realmente malvada resulta difícil imaginar que pueda morir. Es evidente que no somos inmortales, todos moriremos; la «inmortalidad» de la pulsión de muerte no es un hecho biológico, sino una actitud psíquica que nos insta a «persistir más allá de la vida y de la muerte», una disposición a ir más allá de los límites de la vida, una fuerza vital pervertida que da fe de una «relación perturbada con la vida». El nombre que Lacan da a esta perturbación es jouissance, el goce excesivo, cuya búsqueda puede hacernos descuidar o incluso sabotear nuestras propias necesidades e intereses vitales. En este punto preciso, Lacan difiere radicalmente de los pensadores de la finitud, para quienes el ser humano es un «ser para la muerte», vinculado a su propia finitud y muerte inexorable: solo mediante la intervención de la jouissance el animal humano llega a ser propiamente mortal y se vincula a la perspectiva de su propia extinción.

La finitud (la castración simbólica) y la inmortalidad (la pulsión de muerte) son dos aspectos de la misma operación, es decir, no es que la substancia de la vida, la inmortal cosa-jouissance, sea «castrada» por la llegada del orden simbólico. Como en el caso de la carencia y el exceso, la estructura es la del paralaje: la cosa no muerta es el resto de la castración, está generada por la castración, y viceversa, no hay «castración» pura, pues está sostenida por el exceso inmortal que la elude. La castración y el exceso no son dos entidades diferentes, sino la cara y la cruz de una única y misma

entidad, esto es, una única entidad inscrita en las dos superficies de la cinta de Moebius.

La unidad de limitación e inmortalidad puede formularse ahora con claridad: una entidad encuentra su paz y plenitud al perfilar sus contornos finitos (forma), y por ello lo que la lleva más allá de su forma finita es el hecho mismo de no poder alcanzarla, de no poder ser lo que es, de estar marcada por una imposibilidad irreductible, frustrada en su centro; una cosa persiste más allá de su «muerte» en nombre de este obstáculo inmanente y constitutivo. Recordemos al padre de Hamlet: ¿por qué regresa como un fantasma después de su muerte natural? Debido a la brecha entre su muerte natural y su muerte simbólica, es decir, porque murió en el punto álgido de sus pecados, incapaz de encontrar la paz en la muerte y encarnar su muerte simbólica (liquidación de cuentas).

Una de las determinaciones de la modernidad es que, en ella, surge una forma específica de negación de la negación<sup>[7]</sup>: lejos de la inversión triunfal de la negatividad en una nueva positividad, esta «negación de la negación» quiere decir que incluso la negación (nuestro anhelo por alcanzar el fondo, el punto cero) fracasa. No solo no somos inmortales, sino que ni siquiera somos mortales, fracasamos en el empeño por desaparecer, sobrevivimos bajo la apariencia de la inmortalidad obscena de los «no muertos» (los muertos vivientes). No solo fracasamos en nuestra búsqueda de la felicidad, también fracasamos en nuestra búsqueda de la infelicidad, nuestros intentos por arruinar nuestra vida producen diminutos e inesperados fragmentos de felicidad miserable. En la vida social, no solo la mayoría de nosotros fracasamos a la hora de alcanzar el éxito y nos deslizamos lentamente hacia cierta forma de proletarización, sino que incluso fracasamos en la tendencia hacia la parte inferior de la escala social, no logramos convertirnos en proletarios que no tienen nada (que solo pueden perder sus cadenas) y de algún modo mantenemos un mínimo estatus. Tal vez en ello resida el callejón sin salida de la izquierda radical occidental de nuestro tiempo, que, desencantada por la ausencia de un «verdadero proletariado» en sus propios países, busca desesperadamente un sucedáneo de proletariado capaz de movilizarse como agente revolucionario en lugar de «nuestra» clase trabajadora apática y corrupta (los candidatos más populares son los inmigrantes nómadas de los últimos tiempos). ¿Es esta extraña «negación decreciente de la negación» lo que se le escapa a Hegel en su obsesión con la marcha hacia delante del espíritu? ¿Y si esta «negación decreciente de la negación» es el verdadero secreto del proceso dialéctico hegeliano? En este sentido hemos de releer retrospectivamente a Hegel, desde la perspectiva de las últimas obras teatrales y textos breves de Samuel Beckett, que abordan el problema de cómo seguir cuando el juego ha acabado, cuando ha llegado a su fin<sup>[8]</sup>. Hegel no es simplemente el pensador de la clausura, del círculo cerrado del fin de la historia en el conocimiento absoluto, sino también el pensador del terrible vacío de la inercia cuando, después de que «el sistema ha colapsado», no sucede nada (que podamos pensar), aunque «el tiempo siga fluyendo».

Sin embargo, ¿y si la elección entre finitud e inmortalidad es falsa? ¿Y si finitud e inmortalidad, como la carencia y el exceso, también forman una pareja de paralaje, y si son lo mismo desde un punto de vista diferente? ¿Y si la inmortalidad es un objeto que se presenta como resto/exceso respecto a la finitud? ¿Y si la finitud es un intento de escapar al exceso de inmortalidad? ¿Y si Kierkegaard tenía razón, pero por razones equivocadas, al entender que nosotros, los seres humanos, solo somos seres mortales que desaparecemos tras la muerte biológica como una forma sencilla de eludir la responsabilidad ética derivada del alma inmortal? Tenía razón por una razón equivocada, en la medida en que igualaba la inmortalidad con el aspecto ético y divino del ser humano; pero existe otra inmortalidad. Lo que Cantor hizo por el infinito es lo que nosotros debemos hacer por la inmortalidad, afirmar la multiplicidad de inmortalidades: la noble inmortalidad/infinitud badiouana del despliegue de un acontecimiento (en contraste con la finitud de un animal humano) viene después de una forma más básica de inmortalidad que reside en lo que Lacan llama la fantasía sadeana fundamental: la fantasía de otro cuerpo etéreo de la víctima, que puede ser torturado indefinidamente y, sin embargo, conservar, como por arte de magia, su belleza (recordemos a la figura sadeana de la joven que soporta infinitas humillaciones y mutilaciones a manos de su depravado torturador y que de algún modo sobrevive misteriosamente intacta, de forma análoga a como Tom y Jerry y otros personajes de los dibujos animados sobreviven, ilesos, a sus ridículas ordalías). De esta forma, lo cómico y lo repulsivamente aterrador (recordemos las diferentes versiones de los «no muertos» en la cultura popular: zombis, vampiros, etcétera) están inextricablemente conectados (ahí reside la cuestión del enterramiento adecuado, de *Antígona* a *Hamlet*: para evitar que los muertos retornen bajo el disfraz de esta inmortalidad obscena...).

Durante la Segunda Guerra Mundial, un poeta partisano esloveno acuñó dos versos que expresaban la actitud de un guerrillero que moría luchando por la libertad de su país y que se hicieron famosos al instante: «Es hermoso vivir,

pero no me importaría volver a morir por aquello por lo que muero». Tal vez deberíamos invertirlos para atestiguar la actitud de la no muerte: «Es hermoso morir, pero no me importaría volver a vivir por aquello por lo que vivo». Ahí donde la versión original nos habla del noble sacrificio de la libertad, es decir, de la disposición a repetirla, la inversión obscena se refiere a una segunda vida y no a la muerte: estoy dispuesto a vivir otra vida, la vida de la inmortalidad obscena.

Los no muertos inmortales son, simultáneamente, aquellos que no han nacido del todo. Como ellos dicen (incluido el coro de *Edipo en Colono*), la mayor de las suertes es no haber nacido en absoluto, con el añadido cómico de que solo uno de cada mil lo consigue... Con todo, haber nacido plenamente, haber sido arrojado a la mera estupidez del ser pleno, ¿no constituye precisamente la miseria última? ¿La grandeza del ser humano no reside en haber nacido demasiado pronto, de modo que no estamos del todo ahí, pero hemos sido obligados a sostener nuestra existencia con todo tipo de muletas, desde los cuidados maternos a la pantalla protectora del lenguaje y los complementos tecnológicos? Los no muertos no se alzan en la oscuridad, nuestros días son los días de los muertos vivientes.

No estamos describiendo una mera fantasía, sino una fantasía que puede representarse como un modo de subjetividad en la vida real; por ejemplo, en mi vida amorosa puedo experimentar con cada nueva pareja y, si la relación no funciona, puedo borrarla y empezar de nuevo. En lugar de celebrar la inmersión en el mundo imaginario de los videojuegos como instancia liberadora de repeticiones lúdicas, deberíamos discernirla en la negación de la «castración», de una brecha constitutiva a la subjetividad. Y no deberíamos confundir la negación de esta brecha con la pérdida de contacto con la dura realidad exterior: la cuestión no es que mientras flotamos en el mundo de ensoñación de los videojuegos perdamos contacto con la dura realidad, sino que, por el contrario, ignoramos la brecha de lo real que ahueca la propia realidad externa; la idea de estar plenamente inmerso en el espacio imaginario de los videojuegos es estructuralmente idéntica a la idea de sumergirse plenamente en la realidad exterior como uno de los objetos que hay en ella. En otras palabras, nuestra flotación «libre» en el espacio imaginario digital y la temible posibilidad de que estemos totalmente controlados y regulados por una maquinaria digital son dos caras de la misma moneda, es decir, nuestra inmersión en el espacio digital puede experimentarse en las dos formas contrapuestas de la flotación libre y el control total.

## GRIETAS EN EL TIEMPO CIRCULAR

En un nivel conceptual, el resultado principal de nuestra inmersión en el espacio de ensoñación «no muerto» de los videojuegos es la ruptura del tiempo lineal y la inmersión en un tiempo circular sin fin, en el que siempre podemos volver al mismo punto y empezar de nuevo. La oposición entre ambos tipos de tiempo origina muchas paradojas con importantes implicaciones y consecuencias. Esto nos trae de vuelta al tema de la posthumanidad: en la cultura popular, los posthumanos —extraterrestres o no— suelen aparecer como seres que dejan atrás nuestra temporalidad lineal y viven en el presente eterno de un tiempo circular que abarca pasado y futuro (una cosa es segura: la peor manera de afrontar la cuestión de la posthumanidad es asegurar, de forma «seudodeconstructiva», que nosotros, los humanos, hemos sido posthumanos o androides desde siempre, dependientes de alguna maquinaria inhumana [simbólica o real]; esto es evidentemente cierto en un sentido banal, pero una solución tan cómoda se limita a eclipsar la ruptura radical que tendrá lugar con el surgimiento de la posthumanidad).

The Discovery (Charlie McDowell, 2017) despliega una interesante versión del tiempo circular. Aquí está el argumento (copiado descaradamente de Wikipedia). Empieza con una entrevista televisiva a Thomas Harbor, el hombre que demostró científicamente la existencia del más allá, lo que ha provocado una tasa de suicidios extraordinariamente elevada. El entrevistador pregunta a Harbor si se siente responsable, a lo que responde que no, y justo en ese momento un miembro del equipo se suicida en directo. A continuación, damos un salto de dos años: Will, el hijo de Harbor, viaja en un ferri donde conoce a Isla, una extraña joven; inician una conversación y Will descubre que Isla le resulta muy familiar. Dice sentirse molesto porque la gente continúe suicidándose, mientras que Isla lo considera una salida fácil. Will comparte el recuerdo que tuvo mientras estuvo momentáneamente muerto: vio a un chico joven en una playa. Al llegar a su destino, Will es recogido por su hermano Toby, que lo lleva a una aislada mansión donde su padre ha construido su nueva estación. Will descubre a gente trabajando para él, y Toby dice que todos han intentado suicidarse. Entran en una habitación en la que Will conoce a Lacey y Cooper, dos científicos que trabajan con su padre, atado a una máquina: lo matan y resucitan reiteradamente. Will culpa a su padre de la elevada tasa de suicidios.

Más tarde, Will ve a Isla en la playa, mientras ella se interna en el agua con una mochila llena de piedras. Corre tras ella y le salva la vida. La lleva a su casa, donde es acogida. Will cuenta a Isla que su madre se suicidó cuando él era más joven. En un encuentro posterior, Thomas revela que ha inventado una máquina para grabar lo que los difuntos ven en la otra vida, razón por la que necesita un cadáver, y roban el cuerpo de Pat Phillips de la morgue. Al día siguiente, intentan grabar el más allá, pero no sucede nada. Tras el intento fallido, Will entra solo en la habitación y devuelve un fragmento de cable que extrajo de la máquina, que entonces muestra la secuencia de un hombre que conduce hasta un hospital, donde visita a alguien y se enfrenta a una mujer. Will localiza en internet el hospital de la grabación y lo visita, pero descubre que el vestíbulo del vídeo desapareció tras una reforma del edificio una década antes. Will lleva a Isla al hospital, le muestra la grabación y le dice que, en su opinión, el aparato registra recuerdos y no la vida en el más allá. Encuentran un documento del padre de Pat Phillips, que murió en el hospital. Isla descubre que el hombre de la grabación tiene un tatuaje diferente al que ella vio en Pat anteriormente. Will la lleva a la playa, donde Isla le revela que tuvo un hijo que murió mientras ella dormía. Más tarde, buscan a la mujer del vídeo, que resulta ser la hermana de Pat. Les cuenta que Pat la dejó sola con su padre moribundo y que nunca lo visitó en el hospital.

Isla y Will se besan y Toby los interrumpe. Corren hasta donde se encuentra Thomas, que está conectado a la máquina y muerto. Descubren que está viendo la noche en que su madre se suicidó, con la excepción de que Thomas la detiene. Cuando los demás logran resucitar a Thomas, él descubre que el «más allá» es una versión alternativa de la vida existente: te permite volver a un momento que lamentas y cambiar el resultado. «Siempre he dicho que el más allá era un plano diferente de existencia —comenta—. Pero ¿y si fuera un plano diferente de esta existencia?». El grupo está de acuerdo en destruir la máquina, y Thomas se prepara para dar un discurso, que es interrumpido cuando Lacey dispara a Isla (que afirma que Lacey tan solo la ha «reubicado»). Isla muere en brazos de Will. Más tarde, un devastado Will se conecta a la máquina. Regresa al ferri, donde vuelve a encontrar a Isla, que dice que todo aquello es un recuerdo. Se revela que Will está viviendo en un bucle de la memoria, intentando evitar la muerte de Isla y volviendo al ferri cada vez. Isla le dice que él la ha salvado y que ahora seguirán su camino. De regreso a la realidad, aunque Toby y Thomas intentan reanimarlo, Will muere, no sin antes prometer a Isla que la recordará. En la escena final, Will está en una playa y saca del agua a un niño pequeño. Su madre, Isla, llega corriendo y da las gracias a Will. No se reconocen. Cuando ella se marcha, él echa la vista atrás, sumido en la confusión y, luego, con una mirada cómplice.

Muchos críticos han dicho que, después de un buen comienzo, la película se torna confusa y aspira a cierta profundidad metafísica, pero es incapaz de decidir en qué dirección desarrollar sus especulaciones, un reproche que revela el pensamiento perezoso de los propios críticos. Sí, hay inconsistencias, pero la línea básica de reflexión del filme está clara. ¿Cómo tiene lugar el paso de una dimensión (o estado del alma) a otra? No hace falta una muerte absoluta para que nuestra mente pase a otro nivel: una experiencia cercana a la muerte, un estado en el que los aparatos nos ofrezcan una «línea plana», cuando estamos en un coma total, pero aún podemos ser resucitados.

Es fácil descubrir la atracción del primer giro en el argumento del filme: Will se encuentra con su padre y descubre que es «asesinado» una y otra vez (arrojado a un estado de línea plana, ni vivo ni muerto) por sus ayudantes, con el fin de grabar la actividad post mortem de su alma. ¿Acaso el padre no muerto que regresa para acosarnos no es una de las pesadillas definitivas? Si aceptamos esta premisa, no hay necesidad de ninguna magia espiritual o sobrenatural, y también podemos aceptar fácilmente que estos viajes a realidades alternativas pueden ser autoconscientes: «Will sabe que ha sido enviado al pasado e Isla es igualmente consciente: "Esto es solo tu recuerdo —le dice Isla—. Nunca fuiste capaz de impedir que me suicidara hasta esta vida"»<sup>[9]</sup>. Sí, pero ella se lo dice como una aparición en su mente moribunda: «Se hace evidente que Will ha estado volviendo a este momento una y otra vez, intentado salvar en cada ocasión a la misteriosa mujer del barco, que había acabado con su propia vida. Ahora es diferente: sabe que está en un bucle y busca una salida»<sup>[10]</sup>. Y precisamente gracias a esta autoconciencia descubre una, aunque trágica: sabe que Isla quiere suicidarse debido a la muerte de su hijo, por lo que comprende que no basta con salvarla de ahogarse; la única forma de hacerlo es volver más atrás en el tiempo, hasta la playa donde se ahogó su hijo, y salvarlo a él. Pero eso significa que no volverá a verla, ni siquiera en sus sueños de realidad alternativa. En otras palabras, la única forma de salvarla es perderla, borrar incluso el pasado en el que la conoció o, citando al propio director en su descripción de la escena final en la playa: «[Will] se da cuenta de que no volverá a ver [a Isla], por lo que, en su mente, este definitivo acto de amor está conectado con su hijo, porque la única razón que ella tuvo para quitarse su propia vida era la pérdida del hijo. Así es como encuentra, en su mente, la forma de llegar hasta la playa»<sup>[11]</sup>.

La repetición (volver reiteradamente al mismo punto del pasado a fin de actuar de otro modo) no es, pues, un proceso a través del cual reconstruir alegremente el pasado, sino la actividad puesta en marcha por un fracaso ético. La necesidad de repetir desaparece en cuanto el fracaso pasado ha sido corregido: cuando Will vuelve a la playa y salva al niño puede morir completamente, su mente dejará de posponer la muerte y de viajar a realidades alternativas y, a través de este acto, Isla también encontrará la paz en la muerte. *The Discovery* debería compararse con *Arrival (La llegada*, Denis Villeneuve, 2016, a partir del relato de Ted Chiang), otro filme sobre paradojas temporales en el que la protagonista toma una decisión equivocada (elige casarse y tener una hija, pese a ser consciente del resultado catastrófico): en *The Discovery*, el futuro (la vida del alma después de la muerte) está compuesto por sus sueños pasados, mientras que en *La llegada* el pasado (*flashback*) resulta ser el futuro.

La llegada subvierte sutilmente la fórmula hollywoodiense estándar de la creación de una pareja como marco de un encuentro catastrófico; «sutilmente», porque parece seguir esta fórmula: el resultado final de la llegada de alienígenas es que Louise e Ian deciden convertirse en pareja y tener un hijo... A continuación, un breve resumen del argumento (de nuevo, descaradamente tomado de Wikipedia). El filme empieza con lo que parece la escena de un *flashback* en el que vemos a la protagonista, la lingüista Louise Banks, cuidando de su hija adolescente, que se está muriendo de cáncer. Entonces, saltamos al presente: mientras Louise da clase en una universidad, doce naves extraterrestres aparecen en la Tierra, y el coronel Weber, del Ejército de Estados Unidos, visita a Louise y le pide que se una a Ian Donnelly, físico de Los Álamos, para descifrar el lenguaje de las criaturas alienígenas de las naves y descubrir por qué han venido. Los llevan a un campamento militar en Montana, cerca de una de las naves espaciales, y entran en contacto con dos alienígenas de siete patas, que Ian apoda Abbott y Costello. Louise descubre que poseen un lenguaje escrito formado por complejos símbolos circulares, y empieza a aprender los símbolos que corresponden al vocabulario básico. A medida que progresa, empieza a ver y a soñar imágenes vívidas de sí misma con su hija, y de su relación con el padre. Cuando Louise pregunta qué quieren los alienígenas, ellos responden: «Ofrecer arma». Pero científicos en otros lugares de aterrizaje obtienen una traducción similar a «usar arma». El temor a una potencial amenaza de los extraterrestres lleva a otras naciones a cortar la comunicación y terminar con el proyecto, y algunos se preparan para el ataque. Sin embargo, Louise asegura que el símbolo interpretado como «arma» puede tener una traducción alternativa: «herramienta» o «tecnología».

Unos soldados norteamericanos colocan explosivos en la nave. Sin saberlo, Louise e Ian regresan a ella. Los alienígenas les ofrecen un mensaje mucho más largo y complejo. Abbott lanza a Ian y a Louise fuera de la nave justo antes de la explosión y ambos quedan inconscientes. Cuando despiertan, los militares preparan la evacuación y la nave espacial se aleja del suelo. Ian descubre que los símbolos guardan relación con la naturaleza del tiempo, y llegan a la conclusión de que los alienígenas buscaban la cooperación entre naciones. Mientras tanto, China anuncia al mundo que su ejército planea atacar la nave situada en su costa. Louise regresa a la nave de Montana, que le envía un transporte. Se reúne con Costello, que le comunica que Abbott ha muerto o se está muriendo. Louise pregunta por sus visiones de una niña, y Costello explica que está viendo el futuro (sus «visiones» no son *flashbacks*, sino destellos del futuro). Costello también le comunica que están allí para ayudar a la humanidad compartiendo su lenguaje, que es el «arma» o «herramienta», porque cambia la percepción del tiempo. Los alienígenas saben que dentro de tres mil años necesitarán la ayuda de los seres humanos a cambio.

Louise vuelve mientras el campamento es evacuado. Tiene una visión de sí misma en una futura recepción de Naciones Unidas, donde el general Shang le da las gracias por convencerlo de suspender el ataque militar chino. Explica que ella le llamó a su teléfono personal; le muestra el número, cosa que sabe que debe hacer sin comprender por qué. En el presente, Louise roba un teléfono por satélite y llama a Shang, pero no sabe qué decirle. Su visión continúa y Shang le explica que ella le convenció repitiendo las últimas palabras de su esposa en mandarín, palabras que le susurra al oído. Esto convence a Shang en el presente, el ataque chino es anulado y las dos naves desaparecen de la Tierra.

Mientras recogen para abandonar el campamento, Ian admite su amor por Louise. Hablan sobre las decisiones vitales y si las cambiarían si conocieran el futuro. Louise prevé que Ian será el padre de su hija Hannah, pero que la abandonará después de descubrir que ella sabía que su hija moriría antes de ser adulta. Sin embargo, cuando Ian le pregunta si quiere tener un bebé, ella está de acuerdo.

Hannah, el nombre de la hija, que se lee igual tanto hacia delante como hacia atrás, es una clave obvia para la película en sí misma. Si la leemos desde la primera escena hacia delante, los extraterrestres llegan a la Tierra

para justificar su triste vida (la muerte de su hija y la pérdida de su marido), como resultado de una decisión significativa cuyo resultado conocía (al final de la película, cuando la pareja se abraza, Louise le dice a Ian: «Qué bueno es abrazarte de nuevo»; ¿cuándo se abrazaron antes? ¿Solo en las visiones del futuro en las que Louise los veía a los dos como pareja?). Y, evidentemente, podemos leerla de la forma directamente sugerida por el filme: todo empieza con la llegada del primer *flashback*/visión del futuro que inicia la película; ¿cuándo, en qué presente tiene lugar el flashback /visión del futuro? ¿Acaso solo experimenta los flashbacks en contacto con los heptápodos, que le enseñan cómo hacerlo? ¿O la verdad está presente ya al principio (el presente en el que habla una voice-over) y toda la historia principal es un flashback que incluye visiones del futuro? Todas estas paradojas se plantean cuando nuestro modo de conciencia humano y secuencial se enfrenta repentinamente a un modo circular holístico o, como dijo Chiang, que escribió el relato en el que se basa la película: Los seres humanos han desarrollado un modo secuencial de conciencia, mientras que los heptápodos han desarrollado un Nosotros modo simultáneo de conciencia. experimentamos acontecimientos en un orden, y percibimos sus relaciones como causa y efecto. Ellos experimentan todos los acontecimientos a la vez, y perciben un propósito subvacente a todos ellos<sup>[12]</sup>.

Vivir en este tiempo circular transforma radicalmente la idea de acción: nuestra común idea de la oposición entre el libre albedrío y el determinismo queda atrás: Los heptápodos no son libres ni esclavos tal como nosotros entendemos esos conceptos; no actúan según su voluntad ni son autómatas impotentes —dice Louise en el relato de Chiang—. Lo que distingue el modo de conciencia de los heptápodos no es solo que sus actos coinciden con los acontecimientos históricos; también que sus motivos coinciden con los propósitos de la historia. Actúan para crear el futuro, para producir la cronología<sup>[13]</sup>.

Hemos de tener un cuidado especial en no vincular directamente la oposición entre lo lineal y lo circular a la dualidad entre femenino y masculino: es Louise, la mujer, quien (basándose en su comprensión del lenguaje de los heptápodos) actúa, toma la decisión y, por lo tanto, socava la continuidad circular desde el interior, mientras que Ian (el hombre) ignora al otro

heptápodo y sigue basándose en ella (señalemos que los heptápodos tienen forma de calamares, o incluso de pulpos, la forma suprema de horror animal. Los signos de su lengua se forman con la tinta que expulsan, semejante a la tinta de calamar. En sí mismos, los heptápodos no son femeninos, sino monstruos asexuados). Cuando Louise entra en contacto con este universo diferente a través de sus visiones, cambia todo el proceso a través del cual toma decisiones claves que afectan a su vida: «Si vieras toda tu vida delante de ti, ¿cambiarías algo?», pregunta a su futuro marido Ian Donnelly. Dicho de otro modo, ¿privarías a alguien de su existencia, y a ti mismo del tiempo que has compartido con esa persona en la Tierra, si supieras que algún día sufriría dolor y tú mismo experimentarías su pérdida? [...] «¿Y si la experiencia de conocer el futuro cambiara a una persona? —se pregunta Louise—. ¿Y si evocara una sensación de urgencia, la obligación de actuar precisamente como sabe que lo hará?». Y precisamente porque Louise sabe lo que será perder a su hija, decide traerla al mundo a pesar de todo<sup>[14]</sup>.

En esta perspectiva circular, no solo el pasado, sino también el futuro, están determinados; sin embargo, aunque un sujeto no tenga la oportunidad de elegir directamente su futuro, existe la posibilidad, más sutil, de que el sujeto rompa el círculo del futuro y del pasado. Esta es la razón por la que desear lo inevitable (elegir un futuro que sabemos que sucederá) no es un gesto vacío que no cambia nada. La paradoja es que no cambia nada, tan solo registra un hecho, si lo hacemos, pero es necesario en su misma superfluidad; si no lo hacemos, si no elegimos lo inevitable, todo el marco que lo hace inevitable se desmorona y tiene lugar una especie de catástrofe ontológica: Probablemente, hay una lectura de *La llegada* que nos dice que el tiempo es circular y que todas las cosas están predestinadas a suceder en cierto modo. Que no existe el libre albedrío. Es el viejo lema de la ciencia ficción, «el tiempo es un círculo» [...]. Por el contrario, la película de Villeneuve (y el relato de Chiang en el que se basa) sugiere que el libre albedrío y la capacidad de decisión existen si elegimos no hacer nada. El tiempo no es inmutable, por lo tanto, ¿por qué la presencia de los alienígenas en la Tierra es tan peligrosa para ellos?<sup>[15]</sup>

¿Qué es una verdadera elección? Cuando, en un complejo dilema ético en el que la decisión correcta puede costarme mucho, dudo, vacilo, busco excusas y luego descubro que *en realidad no tengo elección*: la verdadera elección es

aquella en la que no hay elección. Pero aquí surge una pregunta obvia: ¿por qué los heptápodos necesitan nuestra ayuda (humana)? ¿Y si es porque el tiempo no es un círculo autocontenido? ¿Y si necesitan romper su noción circular del tiempo? ¿Y si necesitan nuestros cortes, nuestros cambios, nuestra parcialidad...? Es una decisión (como la que afronta Louise) que rompe el círculo del tiempo. Por lo tanto, no debemos percibir la relación entre nosotros (seres humanos) y los heptápodos como una relación entre quienes piensan de forma fragmentaria y lineal, y fracturan el todo, y quienes piensan holísticamente, superan el flujo lineal del tiempo y lo sustituyen por una contemporaneidad circular. Los heptápodos nos necesitan, y esa necesidad es la prueba de que su perspectiva holística también es defectuosa: el círculo como forma básica de su «lenguaje» es en realidad una elipse, circula en torno a un corte reprimido que ha arruinado desde siempre la perfección. Respecto a la temporalidad, esto se traduce en que no podemos cambiar el futuro, pero sí el pasado. Esta es la única respuesta consistente a las preguntas claves: ¿qué quieren de nosotros? ¿Por qué ellos nos necesitan? Están atrapados en su circularidad y necesitarán nuestra capacidad para intervenir en un círculo con un corte (decisión). Por esta razón, la afirmación de que «la raza alienígena [de los heptápodos] intenta hacer entender a la humanidad que ella es su peor enemigo, y no alguna fuerza procedente de otro lugar»<sup>[16]</sup> es profundamente engañosa: si nosotros, los seres humanos, somos nuestro peor enemigo, ¿por qué nos necesitan? ¿Qué podemos ofrecerles salvo nuestra ceguera? Quizá deberíamos invertir esta afirmación: mientras nosotros, los seres humanos, tenemos enemigos externos, el verdadero y peor enemigo de una raza holística omnisciente solo puede ser ella misma.

Alien Code (2017), de Michael G. Cooney, es otro thriller de ciencia ficción de bajo presupuesto<sup>[17]</sup>, en el que, tras descifrar un mensaje descubierto en un satélite, Alex Jacobs, un brillante criptógrafo, se ve acosado por agentes del Gobierno y por seres sobrenaturales, y acaba en un dilema similar al de *La llegada*. En la escena culminante final, Alex se enfrenta a un alienígena que adopta una apariencia humanoide y este le interroga para comprender la experiencia humana. Los alienígenas que viven en un universo atemporal en el que pasado, presente y futuro coinciden en un permanente «ahora» están intrigados por el funcionamiento de la incompleta experiencia humana en la que el futuro es impenetrable y reina la causalidad temporal. Son los observadores que vigilan a la humanidad y nos envían mensajes encriptados; Alex advierte que, aunque algunos de los seres humanos descifran el código y su mensaje, esto no cambiará nada en la realidad, por lo

que el filme acaba con la pregunta resignada: ¿es mejor descifrar los mensajes o conviene ignorarlos y destruir el satélite que los contiene? La hipótesis implícita del filme es que, aunque un mensaje alienígena que llegue hasta nosotros no suponga una amenaza ni oculte una intención perversa, su efecto probablemente sería desastroso: un mensaje procedente de un otro realmente inhumano situado más allá del alcance de nuestra empatía y compasión, y del odio y de la ira que nos dominan, perturbaría los supuestos más básicos de nuestras vidas. Muchos científicos llegan a la misma conclusión: Los mensajes procedentes de los alienígenas podrían destruir la vida en la Tierra, advierten los científicos. Incluso un breve mensaje podría sumir a la civilización en un caos susceptible de devastarla; sería más barato que enviar naves de guerra<sup>[18]</sup>.

La película rompe con la dicotomía estándar de la ciencia ficción: los alienígenas son ET amistosos o perversos conquistadores. Sin embargo, hace trampas (violando sus propios términos) al «humanizar» excesivamente a los alienígenas, retratándolos como curiosos, interesados en nosotros, detectando inconsistencias irónicas en nuestra vida psíquica, etcétera; al respecto, hemos de insistir en que estos aspectos solo pueden emerger en un universo sexualizado de seres finitos y temporales. Como en *La llegada*, la única forma de redimir esta inconsistencia es aceptar que nuestra temporalidad finita, nuestra «caída» desde un presente atemporal finito a una sucesión de momentos en el tiempo que introducen la incognoscibilidad del futuro, es en cierto sentido superior al eterno presente «holístico», abre una nueva dimensión de libertad; esta oculta superioridad del tiempo respecto a la eternidad es lo que en realidad intriga a los alienígenas. Y es la razón por la que, volviendo a La llegada, el universo heptápodo, pese a parecer más estable que el nuestro, es efectivamente más frágil y está expuesto a más peligros: Al investigar el lenguaje heptápodo, se explica que aquellos que lo «hablan» puedan ver toda su línea temporal personal, de principio a fin, y su versión del «libre albedrío» significa que deciden no cambiar nada de lo que está destinado a suceder [...]. En el universo determinista de La llegada, el libre albedrío existe bajo la forma de la aceptación de una decisión que sabremos que vamos a tomar. En efecto, al elegir no alterar el futuro, lo estamos creando y lo afirmamos activamente<sup>[19]</sup>.

Bien, pero ¿qué ocurre si deciden cambiar, si deciden *no* sostener lo inevitable? (Hemos de señalar que esta situación es opuesta a la del protestantismo, en el que el futuro está predestinado, pero no conocemos cuál es nuestro destino; en este caso sí lo conocemos). Cuando Louise explica a su hija por qué se ha divorciado de su padre, le dice: «Me ha dicho que tomé una decisión equivocada».

Ahora bien, en relación con la religión, mientras los heptápodos están inmersos en una espiritualidad holística que trasciende las divisiones y abarca todo el despliegue lineal en una unidad circular, los seres humanos estamos marcados por el cristianismo, en el que el acontecimiento de Cristo representa una brecha radical, un corte entre el antes y el después que rompe el círculo. Por lo tanto, deberíamos resistir la tentación de ver en la decisión de Louise una especie de grandeza ética (en el sentido de que elige heroicamente el futuro pese a ser consciente de sus terribles consecuencias): el suyo es un acto extremadamente egoísta de negación del sufrimiento ajeno. Por eso está atrapada en un círculo: no por su contacto espiritual con los heptápodos, sino por su culpa. La ironía es que aunque Louise salva literalmente el mundo (al telefonear al comandante del Ejército Rojo y evitar así el ataque chino a los heptápodos), con su decisión final destruye su mundo.

Así pues, ¿qué sucedería si decidiera no elegir lo inevitable? Esta decisión «equivocada» destruiría/desharía el propio pasado, no solo el futuro. El brevísimo relato «Experiment» («El experimento»), de Fredric Brown<sup>[\*]</sup>, aborda precisamente esta paradoja, reduciéndola a su forma más simple. El profesor Johnson presenta a dos de sus colegas el modelo experimental de una máquina del tiempo; solo opera con objetos pequeños y a una distancia hacia el pasado y el futuro inferior a doce minutos. La máquina tiene el aspecto de una pequeña maqueta con dos diales bajo la plataforma; Johnson muestra a sus colegas el objeto experimental, un pequeño cubo de metal, y anuncia que lo enviará cinco minutos hacia el futuro. Ajusta uno de los diales de la máquina del tiempo y coloca suavemente el cubo en la plataforma de la máquina. El cubo se desvanece y, cinco minutos más tarde, reaparece. A continuación, ajusta el otro dial para desplazar el cubo cinco minutos hacia el pasado. Explica el procedimiento: «Faltan seis minutos para las tres en punto. Ahora activaré el mecanismo —y coloca el cubo en la plataforma exactamente a las tres en punto. Por lo tanto, a las tres menos cinco el cubo debería desaparecer de mi mano y aparecer en la plataforma, cinco minutos antes de que lo coloque ahí». «¿Y cómo podrás colocarlo ahí?», pregunta uno de los ayudantes. «Cuando yo aproxime la mano, se desvanecerá de la plataforma y aparecerá en mi mano para que yo lo coloque sobre ella». El cubo desaparece de su mano y aparece en la plataforma de la máquina del tiempo. «¿Veis? ¡Cinco minutos antes de que lo coloque, está allí!». Su colega frunce el ceño mirando el cubo. «Pero —dice—, ¿y si ahora que ya ha sucedido, cinco minutos antes de colocarlo ahí, cambias de idea y no lo colocas ahí? ¿No implicaría eso una paradoja de alguna clase?». «Una idea interesante —admite el profesor Johnson—. No había pensado en ello, y sería interesante probarlo. Muy bien, no pondré…». Las últimas dos líneas del relato: «No hubo ninguna paradoja. El cubo siguió allí. Pero el universo entero, incluidos los profesores y todo lo demás, desapareció».

En términos lacanianos, aquí alcanzamos una inversión de la relación entre la realidad y lo real: si no colocamos el cubo en la máquina (para que viaje al pasado), no es el cubo el que desaparece, sino la realidad misma. En otras palabras, el precio para que el cubo se convierta en una parte de nuestra realidad es que el resto de la realidad desaparezca (en el estado «normal», el cubo es lo real exento de la realidad; así, gracias a la exención, sostiene la consistencia de nuestra realidad). Hemos de ubicar con mucha precisión la causa de la catástrofe: tiene lugar cuando violamos las reglas del viaje *hacia atrás* en el tiempo. El cubo (que supuestamente hemos de colocar en la máquina en un determinado momento) viaja cinco minutos hacia el pasado, y podemos sostenerlo en nuestra mano o jugar con él durante cinco minutos antes de volver a ponerlo en la máquina, para que viaje cinco minutos hacia el pasado... pero ¿y si no lo ponemos ahí transcurridos los cinco minutos? En cierto modo engañamos ontológicamente al futuro, es decir, después de que el cubo exista (en el pasado), aniquilamos las condiciones de su existencia.

En la ciencia ficción hay muchas versiones de una paradoja similar; por ejemplo, si viajo al pasado y asesino a mis padres antes de nacer yo, ¿qué pasará conmigo? ¿Haré desaparecer retroactivamente mi existencia? Pero ¿cómo puedo hacerlo si, al asesinar a mis padres, no existo? Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre estas versiones y el relato de Brown: en las otras versiones predominantes, el resultado de la paradoja es que el agente que viaja al pasado y destruye su propia causa futura, por lo tanto, se aniquila a sí mismo, desaparece de la realidad, mientras que en el relato de Brown no es el objeto excesivo (el cubo), sino *la realidad circundante la que desaparece*. En ello reside el efecto sorprendente de la conclusión del relato: esperamos que algo le suceda al cubo, cuya posición (no ser colocado a tiempo en la máquina del tiempo) quebranta la regla ontológica, es decir, esperamos que el cubo desaparezca y borre retroactivamente las huellas de su

existencia, pero sucede lo opuesto: el cubo resulta ser lo real que persiste en todos los mundos posibles, y *el mundo que desaparece (el universo como realidad) es aquel en el que el cubo existía.* En lugar de detenernos en los entresijos de esta paradoja y decidir si son significativas o un juego sin sentido, debemos señalar que existe un ámbito, el del orden simbólico, en el que este engaño ontológico no solo es posible, sino que es practicado todo el tiempo (dejamos de lado las especulaciones sobre la posibilidad de algo análogo en el extraño universo de la física cuántica).

Encontramos una situación homóloga en las historias de ciencia ficción en las que el protagonista abre una puerta equivocada (o presiona el botón erróneo) y de repente toda la realidad a su alrededor se desintegra. ¿Y no ocurre algo similar en la escena de la habitación de hotel, el lugar del crimen, en *The Conversation (La conversación*, 1974) de Francis Ford Coppola? El investigador inspecciona la habitación con mirada hitchcockiana, como Lila y Sam en la habitación de motel de Marion en *Psicosis*, pasando del dormitorio principal al baño y centrándose en el baño y la ducha. Tras una serie de obvias referencias a *Psicosis* a propósito de la ducha (apartar rápidamente la cortina, mirar el agujero del sumidero), el investigador se centra en la taza del váter (presuntamente limpia), tira de la cadena y entonces, como surgida de la nada, aparece la mancha, sangre y otras huellas del crimen desbordando la taza... Aunque la dimensión temporal está ausente (no hay viaje en el tiempo), nos encontramos con un objeto «imposible»: un objeto que parece ser una cosa ordinaria, pero que no debería utilizarse como lo que parece ser.

Sin embargo, ¿no ocurre algo homólogo en el nivel más elemental del compromiso ideológico? ¿Acaso estos compromisos no están en deuda con el futuro? Por ejemplo, en la lucha por el comunismo, actúo en beneficio del futuro (comunista), actúo como agente de ese futuro, pero ¿y si mis actos destruyen ese porvenir? ¿Y si, cuando el futuro al que aspiro se hace presente, no puedo devolver el cubo a su lugar, es decir, no puedo asegurar que lo que ofrezco es comunismo? En este caso (por ejemplo, el estalinismo o, aún peor, el régimen de los jemeres rojos), el comunismo permanece, pero la realidad social está en ruinas, atrapada en un vórtice de autodestrucción. En ello estriba la tragedia: aun cuando no ponga el cubo en su lugar (es decir, aunque intente fingir «esto no era realmente comunismo»), el cubo seguirá allí.

Así pues, aquí tenemos una definición de catástrofe ontológica, esto es, de la desintegración de la realidad: tiene lugar no cuando un elemento clave está fuera de lugar, sino cuando, por el contrario, el elemento clave cuya dislocación inaugura y sostiene el espacio de la realidad retorna a su lugar

«exacto», es decir, cuando la tensión deontológica que define la realidad queda superada. En ello reside el oscuro mensaje de las historias sobre un elemento que acaba por volver a su lugar: en realidad son relatos sobre el fin del mundo.

## Esquematismo en Kant, Hegel... y el sexo

El esquematismo trascendental es tal vez la parte más interesante —y simultáneamente, la más enigmática— de la primera *Crítica* de Kant. Un esquema trascendental es «la regla procedimental mediante la que una categoría pura, no empírica, se asocia a una impresión de los sentidos. Así, una intuición privada, subjetiva, es pensada discursivamente como representación de un objeto externo»[1]. Un esquema es necesario porque «cuando dos cosas son completamente diferentes entre sí y sin embargo deben interactuar, deben compartir alguna característica para relacionarse una con la otra»<sup>[2]</sup>. En este sentido, los esquemas «son similares a los adaptadores. Así como los adaptadores son dispositivos para unir partes incompatibles, los esquemas conectan conceptos empíricos con las percepciones de las que derivan» o, como señala W. H. Walsh, Kant escribió el capítulo sobre el esquematismo para «resolver el problema de cómo asegurar que las categorías tuvieran "sentido y significado"»[3]. Un sencillo ejemplo: la categoría de *substancia* solo tiene sentido para nosotros si la «esquematizamos» como la existencia permanente de cierto objeto en el tiempo; la substancia es lo que permanece idéntico en el flujo de los cambios temporales.

Lo primero que hay que destacar es la inversión (al estilo de la cinta de Moebius) de lo subjetivo en lo objetivo a través de la inversión subjetiva que acontece en el esquematismo. Un sujeto finito se ve afectado por impresiones sensoriales que se originan en la cosa nouménica, pero que en el sujeto desencadenan un flujo confuso de percepciones subjetivas, y mediante la intervención de categorías trascendentales (mediadas por el esquematismo), esta confusa mezcla subjetiva se convierte en representación de la «realidad objetiva». Por lo tanto, el esquematismo se fundamenta en la finitud del sujeto, en la dualidad de la actividad teórica espontánea y la exposición pasiva a las impresiones sensoriales que el sujeto no puede superar debido a su finitud. ¿Quiere esto decir que el esquematismo desaparece, que no es

necesario con Hegel, con el que la noción genera inmanentemente todo su contenido, por lo que no hay un «otro externo» que afecte al sujeto? Nuestro objetivo es demostrar que esta conclusión se basa en una idea equivocada del idealismo de Hegel como ámbito directo y completo de conceptos capaces de «devorar» (mediar, apropiarse reflexivamente de) todo contenido externo.

Para hacer esto, un desvío por Lacan puede ser de ayuda por una razón precisa: la idea del deseo en Lacan es kantiana. No existe relación entre el deseo y su objeto, el deseo tiene que ver con la brecha que nos separa para siempre de su objeto, tiene que ver con el objeto ausente. Por lo tanto, ¿acaso una *crítica del deseo puro* no es la mejor descripción del proyecto central de Lacan, donde el término *crítica* ha de ser comprendido en su preciso sentido kantiano, mantener la brecha que separa siempre todo objeto empírico («patológico») del deseo de su objeto-causa «imposible», cuyo lugar ha de permanecer vacío? En contraste con Kant, para quien nuestra capacidad de desear es completamente «patológica» (porque, como subraya reiteradamente, no hay un vínculo *a priori* entre un objeto empírico y el placer que ese objeto genera en el sujeto), Lacan afirma que existe una «pura facultad del deseo», pues el deseo tiene un objeto-causa *a priori*, no patológico; este objeto, evidentemente, es lo que Lacan llama *objet petit a*.

Aquí entra en juego lo que podríamos llamar el esquematismo sexual de Lacan, que, por supuesto, opera de una forma diferente, casi antagónica, en relación con el esquematismo de Kant. Para Lacan, el hecho universal no es un conjunto de normas simbólicas, sino el hecho de que no existe relación sexual, y el esquema no es universal, sino único, una invención fantástica individual para hacer posible la relación sexual. La fantasía no se limita a realizar un deseo de forma alucinatoria: su función es más bien similar a la del «esquematismo trascendental» kantiano: una fantasía constituve nuestro deseo, ofrece sus coordenadas, es decir, literalmente «nos enseña cómo desear». Para expresarlo en términos más simplificados: la fantasía no implica que cuando deseo una tarta de fresa y no puedo conseguirla en la realidad, fantasee con comerla; el problema es, ante todo: ¿cómo sé que deseo una tarta de fresa? Esto es lo que me dice la fantasía. Este papel de la fantasía depende del hecho de que «no hay la relación sexual», no existe una matriz o fórmula universal que garantice una relación sexual armoniosa con nuestra pareja: debido a la falta de esta fórmula universal, todo sujeto ha de inventar una fantasía propia, una fórmula «privada» para la relación sexual; para un hombre, la relación con una mujer es posible solo en la medida en la que ella encaje en esta fórmula. Hace décadas, las feministas eslovenas reaccionaron

con indignación ante un cartel publicitario de una gran empresa de cosméticos de una crema solar que mostraba una serie de culos femeninos perfectamente bronceados y en ceñidos trajes de baño, junto al lema: «Cada una tiene su propio factor». Evidentemente, esta publicidad se basaba en un doble sentido bastante vulgar: el lema se refería claramente a la crema solar, que se ofrece a los clientes con diferentes factores de protección en función de los diversos tipos de piel; sin embargo, todo el efecto se basaba en su obvia lectura machista: «¡Toda mujer puede ser seducida si el hombre conoce el factor, el catalizador específico que la despierta!». El elemento freudiano en relación con la fantasía sería que cada sujeto, femenino o masculino, posee ese «factor» que regula su deseo: «Una mujer, vista desde atrás, a cuatro patas» fue el factor de Wolfman; una mujer hierática sin vello púbico, el factor de Ruskin; etcétera. No hay nada edificante en nuestro conocimiento de este «factor»: esta conciencia nunca puede ser subjetivada, es extraña, incluso horripilante, pues en cierto modo «desposee» al sujeto, reduciéndolo al nivel de una marioneta, «más allá de la dignidad y de la libertad». Y el diseño tiene que aludir a este «factor», desconocido para el sujeto.

De forma análoga, también podemos hablar del esquema ideológico: una figura que media entre las proposiciones ideológicas generales y las experiencias del sujeto concreto. Recordemos cómo, en el Reino Unido de finales de la década de 1980, gobernado por el conservador John Major, la figura de la «madre soltera desempleada» se convirtió en símbolo de todos los errores del Estado del bienestar; en cierto modo, todos los «males sociales» se redujeron a esta figura (¿una crisis presupuestaria? El Estado invierte mucho dinero en apoyar a estas madres y a sus hijos. ¿Delincuencia juvenil? Las madres solteras no ejercen la suficiente autoridad como para proporcionar la disciplina educativa apropiada, etcétera). Así es como los medios nos masajeaban para que aceptáramos el mensaje fiscal neoconservador («concepto»), adhiriéndole una imagen seudoconcreta específica («la madre soltera desempleada»). En términos psicoanalíticos, esto quiere decir que el mensaje ha de ser sostenido por una fantasía específica. Una vez más, la función de la «fantasía» es similar al esquematismo trascendental de Kant. Cuando Kant estableció la lista de categorías *a priori* de la razón pura (substancia, causa y efecto, etcétera), afrontó la cuestión sobre cómo aplicamos estas categorías a los objetos de nuestra experiencia sensible. Su respuesta fue que necesitamos la iniciativa mediadora de un «esquema» que nos diga cómo una categoría se ajusta a nuestra experiencia. Por ejemplo, cuando queremos caracterizar como «causal» la relación entre los

acontecimientos A y B, esto implica su sucesión regular en el tiempo: cuando acontece A, será seguido por B. De forma exactamente homóloga, la fantasía es un «esquema» que media entre una noción ideológica abstracta y nuestra experiencia concreta: «madre soltera desempleada» es el esquema que nos permite experimentar la política fiscal neoconservadora como algo que compete a nuestra experiencia diaria.

¿No sería posible caracterizar el problema de #MeToo del mismo modo? Por desgracia (para el propio #MeToo), en la esfera pública, su lucha fue «esquematizada» a través de la imagen de una aspirante a estrella o estrella de cine (o, en líneas generales, una mujer con carrera) acosada por un productor (u otro hombre con poder) para recibir favores sexuales a cambio de su éxito; el resto de los aspectos de la opresión y explotación de las mujeres se han percibido a través de esta lente. Así, y pese al reconocimiento retórico de que millones de otras mujeres también sufren, el problema adquirió un claro giro de clase; en la lucha política, el agente que representa a la totalidad de la lucha como caso ejemplar nunca es un hecho neutral.

En este sentido habla Lacan de la fantasía como soporte último de la realidad: nuestra red simbólica no puede aplicarse directamente a la realidad para que su experiencia sea significativa, necesitamos una fantasía que lo permita. En el mismo sentido, hemos de celebrar el genio de Walter Benjamin, que brilla en el título mismo de su ensayo Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano en particular. La cuestión no es que el lenguaje humano sea una de las especies de un lenguaje universal «como tal», en el que también se incluyen otras (¿el lenguaje de los dioses y de los ángeles?, ¿el lenguaje animal?, ¿el lenguaje de otros seres inteligentes del espacio exterior?, ¿el lenguaje informático?, ¿el lenguaje del ADN?): no hay ningún lenguaje que exista realmente, aparte del lenguaje humano, pero para aprehender este lenguaje «particular» hay que introducir una mínima diferencia, concebirlo en relación con la brecha que lo separa del lenguaje «como tal» (la pura estructura del lenguaje despojado de la insignia de la finitud humana, de las pasiones eróticas y de la mortalidad, de las luchas por la dominación y la obscenidad del poder). El lenguaje particular es, en suma, el «lenguaje realmente existente», el lenguaje como una serie de enunciados realmente pronunciados, en contraste con la estructura lingüística formal. Esta lección benjaminiana es la lección que se le escapó a Habermas: lo que hace Habermas es precisamente aquello que no deberíamos hacer: plantea el «lenguaje en general» (los universales pragmáticos) directamente como la norma del lenguaje realmente existente. Por lo tanto, en línea con el título de Benjamin, hemos de describir la constelación básica de la ley social como «la ley en general y su reverso obsceno del superego en particular».

Esto nos lleva a una posible lectura hegeliana del esquematismo: no hay una «síntesis» directa entre concepto e intuiciones empíricas, los conceptos no pueden penetrar/mediar directamente el contenido empírico, debe haber un momento mediador, en el mismo sentido en el que la unidad de dios y de hombre solo puede producirse a través de la figura de Cristo, que es una especie de «esquema» que hace posible que dios supere su insignificante trascendencia y aporte sentido a la realidad humana. Una vez más, la lectura kantiana habría insistido en la dualidad de dios y el mundo, en su naturaleza radicalmente diferente, por lo que es necesario un mediador; no como vínculo entre dos mundos diferentes que existen independientemente de él, sino un mediador como tercer elemento de una tríada dialéctica, como medio a través del cual existen los dos polos opuestos. Para expresarlo directamente, no hay un dios que preceda a Cristo, solo por la mediación de Cristo (es decir, ¡a través de su muerte!) dios se actualiza plenamente a sí mismo. Y, como hemos visto, la ley pública se torna real (un poder de regulación social) solo cuando es «esquematizada» (complementada) por lo que Hegel llamó su «determinación oposicional», por un conjunto de reglas no escritas que regulan su uso real (prescribiendo cómo se espera que violemos sus normas explícitas, etcétera)<sup>[4]</sup>. Para expresarlo en términos teóricos más abstractos, lo universal puede mediar efectivamente su contenido solo cuando se pliega sobre sí mismo, complementado por su contraparte específica. ¿Por qué?

Aquí entra en escena la finitud. Kant puede percibir la finitud únicamente como finitud del sujeto trascendental que está limitado por el esquematismo, por las limitaciones temporales de la síntesis trascendental; es decir, para él, la única finitud es la finitud del sujeto, no considera la opción de que *las propias categorías con las que está tratando sean «finitas»*, es decir, que sigan siendo categorías del entendimiento abstracto, y no categorías verdaderamente infinitas de la razón especulativa. Dios concebido como opuesto (y externo) a la realidad finita es en sí mismo finito, el único infinito verdadero es el del propio mediador. La tarea es, pues, hegeliana: no «superar» la finitud (el horizonte del esquematismo), sino transponerla a la cosa misma (el absoluto).

## Marx, Brecht y los contratos sexuales

Un ejemplo político supremo de la inversión que caracteriza a la cinta de Moebius lo encontramos en un nuevo movimiento marginal surgido en Estados Unidos en la última década, los así llamados incel (acrónimo de involuntary celibates o célibes involuntarios), parte de lo que suele llamarse el «ecosistema masculino supremacista online». Los miembros de esta subcultura online (y no solo virtual) se definen como incapaces de encontrar una pareja romántica o sexual a pesar de desearla, un estado que describen como inceldom. En su mayor parte son blancos, hombres y heterosexuales, y su discurso se caracteriza por el resentimiento, la misantropía, la autocompasión, la aversión hacia sí mismos, la misoginia, el racismo, la sensación de tener derecho al sexo y el apoyo a la violencia contra las personas sexualmente activas (esta descripción ha sido descaradamente parafraseada de la entrada de Wikipedia). Perciben su posición no solo como un hecho, sino como una poderosa elección existencial: respecto a la célebre escena de *Matrix* (Lana y Lilly Wachowski, 1999), hablan de elegir la pastilla azul en lugar de la roja: tomar la pastilla roja significa ver un mundo en el que las mujeres dominan a los hombres; la pastilla azul, por otra parte, alude a la desesperación; con todo, su situación desesperada no implica pasividad: muchos de los *incel* apoyan la violencia contra las mujeres sexualmente activas y contra los hombres con mayor éxito en este campo. Su enemigo imaginario es «Chad», un hombre blanco musculoso y bronceado.

Sin embargo, aquí entra en escena un giro interesante: los debates *incel* suelen girar en torno a la creencia de que los hombres son el sexo oprimido y, aunque muchos de ellos defienden con firmeza conceptos como el determinismo biológico y la psicología evolutiva, también creen en la idea de la redistribución sexual forzosa, según la cual los Gobiernos exigirían que las mujeres se comprometieran a ofrecer determinadas relaciones sexuales<sup>[1]</sup>. Como Jordan Petersen escribió a propósito del «asesino de Toronto»: «Estaba

enfadado con Dios porque las mujeres lo rechazaban. La cura para esto es la monogamia forzosa. Esta es la razón por la que surge la monogamia». Para Petersen, la monogamia forzosa es, simplemente, una solución racional; de otro modo, las mujeres solo buscarán a los hombres con un estatus superior y los demás serán empujados a la violencia, situación que no redundará en la felicidad de ninguno de los dos sexos... La trampa es que, aparte de la redistribución del sexo, Peterson muestra un firme rechazo a lo que llama «igualdad de resultados» —el esfuerzo por equilibrar la sociedad—, que él considera perversa o patológica. Admitiendo su inconsistencia en este punto, afirma que evitar que hordas de hombres solteros se suman en la violencia es necesario para la estabilidad de la sociedad, y solo la monogamia forzosa puede solventar esta situación<sup>[2]</sup>.

Este no es el lugar para abordar la asimetría de las demandas incel de redistribución sexual: no se aplica lo mismo a las mujeres, los hombres tampoco se sienten atraídos por una minoría de mujeres a expensas de la mayoría —y hemos de recordar que incel empezó con una pareja lesbiana— (Petersen explica que las mujeres deberían ser [re] distribuidas entre los hombres al amparo de la superioridad mental y biológica masculinas). Lo que aquí nos interesa es la extraña intersección entre dos lógicas: la lógica de la necesaria jerarquía biológica y social como «realidad de las cosas» (por lo que si violamos esta lógica, se sucederán la decadencia y el caos) y la lógica de la justicia igualitaria que exige redistribución para corregir las injusticias. Aunque igualitarismo y derechos humanos no se solapan (los liberales conservadores aseguran que un igualitarismo forzoso conduce necesariamente a la limitación de nuestra libertad, el componente clave de los derechos humanos), hemos de admitir, sin embargo, el núcleo igualitario de los derechos humanos y oponer así la lógica de los derechos humanos universales y la lógica de la jerarquía como los dos lados de la cinta de Moebius, y centrarnos en su punto de intersección, el punto en el que, si progresamos lo suficiente en el lado de los derechos humanos universales, nos encontraremos en el lado opuesto de la jerarquía injusta, y viceversa. En este sentido, el movimiento incel es sintomático de la lógica de la jerarquía (encarnada hoy en los defensores masculinos de la supremacía blanca): el momento sorprendente en el que los hombres blancos defensores de la jerarquía de pronto empiezan a utilizar el lenguaje del más brutal «comunismo de mujeres» y a exigir su justa redistribución por las autoridades (o, como Petersen, al menos una campaña pública para fomentar la monogamia forzosa que produzca una redistribución más igualitaria del sexo). En otras palabras,

los *incel* son el punto de excepción en el que los defensores de la jerarquía que se oponen a los derechos humanos exigen la más radical redistribución igualitaria. Y la forma en la que la izquierda debería contrarrestar esta tendencia no es exigiendo un igualitarismo más inclusivo que abarque el sexo y la vida político-económica; más bien debería darle la vuelta a la posición *incel* y luchar por su propia inversión de la cinta de Moebius, en la que la universalidad de los derechos humanos igualitarios implica su propia excepción, su propia inversión; el ámbito de la sexualidad, por definición, debe seguir siendo «injusto» y resistirse a la lógica igualitaria de los derechos humanos. El hecho de que deba ser aceptado en toda su brutalidad marca la incompatibilidad última entre sexualidad y derechos humanos.

Esta misma razón nos permite ver los límites de la idea de contrato sexual extendida en el actual movimiento contra la opresión sexual. Aunque no se requiera directamente un contrato escrito, puede sustituirse por un consentimiento verbal explícito, tal como se exige en la nueva ley aprobada en Nueva Gales del Sur: «Los matices del consentimiento sexual se han puesto recientemente sobre la mesa gracias al movimiento #MeToo, y uno de los estados de Australia está intentando dilucidar cómo tendría que ser ese consentimiento. La nueva ley declara, en efecto, que, si quieres tener relaciones sexuales, debes preguntarlo claramente, y obtener un "sí" verbal como respuesta, según las nuevas reformas anunciadas por el Gobierno de Nueva Gales del Sur, en Australia»[3]. Es evidente que habría que añadir la cláusula de que, como señaló Sam Goldwyn, un acuerdo verbal no vale el papel en el que está escrito... Lo que se olvida en la idea de que un contrato social puede funcionar como un posible medio para garantizar que la relación es voluntaria, es decir, sin coerción, es la buena y vieja idea de Marx según la cual un contrato formalmente «libre» también puede basarse en la violencia y operar, efectivamente, como una forma de coerción. ¿Cómo olvidar la descripción que Marx hace del contrato «libre» entre un capitalista y un obrero? Este contrato es, «de hecho, el verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. En él solo imperan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham». Ambas partes solo «están limitadas por su libre albedrío. Firman el contrato como agentes libres, y el acuerdo al que llegan no es sino la forma según la cual otorgan expresión legal a su voluntad común». Sin embargo, en cuanto acaba la firma del contrato: Podemos percibir un cambio en la fisonomía de nuestros dramatis personae. Quien detentaba los medios de producción ahora camina como un capitalista; el poseedor de la fuerza de trabajo lo sigue como su obrero. El primero con un aire arrogante, sonriendo burlonamente, se dirige a su negocio; el otro, tímido y con el paso rezagado, como aquel que entrega su propia piel al mercado y no puede esperar más que... una paliza<sup>[4]</sup>.

Los sinónimos de paliza —zurra, tunda, azotaina, somanta, vapuleo ... evocan un acto sexual brutal; ¿quiere eso decir que podemos aplicar el análisis del «contrato libre» de Marx a la idea de contrato sexual?<sup>[5]</sup> En el nivel más elemental, es fácil demostrar cómo, también en la relación sexual, la forma del contrato libre puede ocultar la coerción y la violencia: uno de los agentes acepta el contrato sexual por miedo, por chantaje emocional, por dependencia económica... Pero la complicación llega más lejos y es inmanente. En una relación sexual en la que gobiernan la libertad, la igualdad, la propiedad y el *goce*, este término adicional (como «Bentham» en Marx) arruina la libertad/igualdad designada por los términos precedentes. El goce introduce asimetría, excedente y envidia en el equilibrio del intercambio de los placeres: los dos (o más) compañeros sexuales alcanzan un acuerdo que define qué te haré a ti y qué me harás a mí en una interacción concebida para aportar el mayor placer a todos. Sin embargo, ¿cómo están mediados esos placeres? Cuando practico el sexo con otra persona, tal vez solo encuentro placer en el malestar y la humillación del otro, o viceversa, puedo disfrutar sirviendo al otro y hallar placer solo en las señales de placer y éxtasis del otro; puedo hacerlo por celos, para demostrar que soy capaz de satisfacer a mi pareja mejor que sus parejas anteriores; etcétera. Además, puedo hacerlo por amor; el placer sexual es, para mí, una señal de amor, mientras que mi pareja solo se interesa por mí en cuanto proveedor de placer sexual; ¿podemos imaginar una asimetría más desoladora?

En este punto hemos de arriesgarnos a ir un paso más allá. En la relación entre trabajo y capital, el trabajador no vende su producto, sino su propia fuerza de trabajo como mercancía. En este caso, tratamos con la lógica de la universalidad y su excepción: la «forma mercancía» pasa a ser universal solo cuando, en el mercado, los productores no solo intercambian sus productos, es decir, solo cuando en el mercado aparece una mercancía excepcional que es la propia fuerza del trabajo productivo. ¿Encontramos una excepción homóloga en el contrato sexual? ¿Y si la simetría de cada miembro de la pareja que da placer al otro está rota desde siempre? Uno de los miembros de la pareja «trabaja en» el otro para procurarle placer, y la idea es, evidentemente, que la actividad de dar placer se convierta en sí misma en una fuente de placer para

quien la aplica. Entonces entra en juego la homología entre plusvalía (producida por el trabajador) y el «plus de goce» (producido por la actividad de dar placer), el goce generado por la propia actividad de servir al otro (la pareja sexual).

Lo que hace problemático el contrato sexual no es solo su forma legal, sino también su sesgo oculto. La forma contractual privilegia obviamente el sexo esporádico entre parejas que aún no se conocen y que quieren evitar malentendidos en su encuentro de una sola noche. Pero también hemos de aplicar nuestra atención a las parejas a largo plazo, atravesadas por formas de violencia y dominación mucho más sutiles que el sexo forzado y supuestamente espectacular al estilo Weinstein; parafraseando, una vez más, a Brecht, ¿qué es el destino de una estrella de cine que una vez fue chantajeada con sexo (o directamente violada) para asegurarse su carrera, comparado con el de una miserable ama de casa que durante largos años ha vivido aterrorizada y humillada por su marido?

Sin embargo, ¿no es el matrimonio un contrato permanente? Kant, que en su Metafísica de las costumbres define, de forma infame, la relación sexual como «el uso recíproco que un ser humano hace de los órganos y las capacidades sexuales de otro», determina que el matrimonio es el contrato que regula ese uso. Desdeña un contrato sexual a corto plazo como un pactum fornicationis (contrato de fornicación) y admite solo el matrimonio (ya que en él la pareja no es reducida a objeto). Por lo tanto, como señaló Jean-Claude Milner, para Kant el sexo fuera del matrimonio es, en un sentido muy literal, un crimen contra la humanidad: en él, ambos participantes se reducen uno al otro a objetos utilizados para el placer y niegan, por lo tanto, su dignidad humana. Sin embargo, Kant es popular entre (algunas) feministas por desmitologizar el contrato sexual (que tiene que ver con el placer sexual, no con valores espirituales) y por su estricto igualitarismo (no hay prioridad ni superioridad del hombre en el matrimonio, este es un contrato entre dos individuos libres). Incluso a Brecht, que escribió un soneto para burlarse de la kantiana de matrimonio, se le escapa esta emancipatoria: El acuerdo sobre el uso recíproco de enseres y órganos sexuales que él llama «matrimonio» me parece reclamar una aclaración urgente.

Por lo que he oído, algunas parejas son descuidadas. Han retirado —no cuento historias falsas— sus órganos sexuales del trato: la red tiene agujeros, y algunos son enormes.

Solo queda un camino: ir a los tribunales para añadir una cláusula sobre esos órganos. Y tal vez eso permitirá al compañero la ocasión de contemplar el contrato más

En la lectura marxista de Brecht, Kant habla en términos de la capacidad sexual humana como de una mercancía intercambiada en un sentido contractual en el seno del matrimonio. Sin embargo, una perspectiva marxista también debería haber advertido el aspecto liberador de la mercantilización de la capacidad humana para el sexo: niega los valores espirituales que aureolan el matrimonio en cuanto institución religiosa y, además, hace avanzar a la mujer concediéndole derechos comparables a los disfrutados por el hombre, anclándolos en un marco legal formal. Ni siquiera la ironía última de Brecht alcanza su propósito: la línea de argumentación de Kant ya está atravesada por una ironía subterránea; en determinado momento, evoca literalmente la misma opción («tendrá que venir el sheriff», es decir, la policía tendrá que intervenir). Con toda seriedad (aunque probablemente con ironía), Kant analiza el caso de un marido que huye de su mujer y decide que la mujer tiene derecho a exigir que la policía lo traiga de vuelta, no por razones de orden sentimental, sino porque ha huido con parte de su propiedad legal (su órgano sexual)... Es fácil volver a reconocer aquí la inversión que caracteriza a la cinta de Moebius: la única forma de alcanzar la emancipación es avanzar hasta el final por la senda de la mercantilización, de la autoobjetivación, de la transformación de uno mismo en mercancía: un sujeto libre solo emerge como el resto de esta autoobjetivación.

Y ahora surgen nuevas complicaciones: aunque una parte de #MeToo defiende el contrato sexual, la ideología que subyace a este movimiento ha aceptado la enseñanza marxista de la asimetría oculta que sostiene la noción de contrato entre dos compañeros libres e iguales. Basándose en la idea marxista del desequilibrio en el contrato entre obrero y capitalista, en el que los dos son formalmente iguales, Jean-Claude Milner<sup>[7]</sup> ha esbozado recientemente la diferencia entre debilidades objetivas y estructurales. Aun cuando en el contrato de trabajo el trabajador sea justamente remunerado, el intercambio entre el trabajador y el capitalista no es equitativo, existe una explotación por cuanto el trabajador es una mercancía que produce plusvalía, es decir, más valor que su propio valor. En este sentido, el contrato es injusto, el trabajador ocupa una posición estructural más débil, aunque sea «objetivamente» más fuerte y tenga más poder social empírico. Según Milner, el movimiento #MeToo transpone implícitamente la misma lógica al intercambio sexual entre un hombre y una mujer: aunque formalmente acuerdan hacer el amor como compañeros en igualdad de condiciones, es decir, aunque la apariencia sea la de un intercambio equitativo de favores

sexuales, existe una desigualdad estructural y la mujer ocupa la posición más débil. Como en el contrato entre el obrero y el capitalista, hemos de subrayar el carácter estructural (formal) de esta debilidad: aunque la mujer inicie la relación sexual, aunque sea social o económicamente más fuerte, es estructuralmente más débil. En ello reside la lección del escándalo de Harvey Weinstein: si por «violación» entendemos una relación sexual forzada, entonces todo acto (hetero)sexual es, en última instancia, una violación. No hace falta decir que muchas de las actuales miembros de #MeToo no están listas para expresar esta drástica consecuencia (que fue teorizada hace años por algunas feministas radicales como Andrea Dworkin y Catherine McKinnon): la gran mayoría no está dispuesta a afirmar que el acto sexual es en sí mismo un acto de violencia masculina y proclaman como objetivo la lucha por una sexualidad que no dependa de una posición de poder masculina y aporte una verdadera felicidad a ambas partes. Sin embargo, la insinuación de que el acto sexual es en última instancia un acto de violación, de imposición y coerción violenta, funciona claramente como supuesto velado del movimiento #MeToo, con su foco en casos de coerción y violencia masculina; sus defensoras tratan exclusivamente a los hombres como potenciales violadores, y a las mujeres como a potenciales víctimas del poder masculino.

Milner explica en qué sentido Donald Trump es el exacto opuesto de #MeToo: #MeToo privilegia la debilidad estructural a expensas de la debilidad objetiva, Trump ignora la debilidad estructural y se centra exclusivamente en la debilidad y la fuerza objetivas. Para él, la política es básicamente un juego inmoral de poder en el que todos los principios pueden (y deben) ser ignorados o invertidos cuando las circunstancias (es decir, los intereses de «América primero») así lo exigen. Un día demoniza a Kim Jong-un como amenaza para la humanidad, al otro lo trata como a un amigo, etcétera. O su último ejemplo, al separar a los hijos de inmigrantes ilegales de sus padres; en el universo inmoral de Trump, es totalmente lógico atacar al oponente débil en su punto más débil (los niños). Como concluye Milner, Trump es el Weinstein de la política estadounidense.

Sin embargo, esta simetría también indica la fatídica limitación e incluso las implicaciones éticamente problemáticas del movimiento #MeToo. Su focalización exclusiva en la debilidad estructural le permite jugar su propio juego de poder y utilizar implacablemente la debilidad estructural como medio para su propio empoderamiento. Cuando una persona en una posición estructural de poder es acusada de maltratar a una persona en una posición

estructural débil, todos los hechos que demuestran claramente que la persona estructuralmente «débil» ocupa una poderosa posición institucional, que sus acusaciones son problemáticas, cuando no directamente falsas, etcétera, se desdeñan como irrelevantes. Esto no solo sucede en el ámbito sexual; por dar un ejemplo que me ha pasado a mí: si en un debate académico realizo unas observaciones críticas, digamos, a una lesbiana negra, en respuesta a sus críticas hacia mí, seré más o menos automáticamente sospechoso de actuar, al menos, como un supremacista blanco homófobo, y cuando menos seré culpable de insensibilidad racial y sexual. Su posición de debilidad estructural le confiere poder y mi posición estructural como hombre blanco me despoja, en efecto, de poder.

Así pues, aquí entramos en un mundo cruel de brutales juegos de poder enmascarados bajo una noble lucha de las víctimas contra la opresión. Tendríamos que recordar la máxima de Oscar Wilde: «En la vida todo tiene que ver con el sexo, salvo el sexo. El sexo tiene que ver con el poder». Algunas defensoras de #MeToo hablan de sexo, pero su posición de enunciación es la del poder (y la de aquellos que no lo tienen, por supuesto); siguiendo a Oscar Wilde, reducen el sexo a un juego de poder, y lo que excluyen (de su posición de enunciación) es precisamente el sexo. El objetivo es mantener a los hombres, independientemente de sus cualidades, formalmente reducidos a opresores, bajo una constante amenaza: «Cuidado con lo que hacéis, os podemos destruir en cualquier momento, aunque no hayáis hecho nada malo...». El espíritu es el de la venganza, no el de la curación. En este mundo cruel no hay espacio para el amor; no es de extrañar que el amor rara vez sea mencionado cuando las defensoras de #MeToo hablan de sexo.

Esta culpa formal del sujeto masculino, independiente de los actos que haya cometido en realidad, es la única manera de explicar el hecho de que, cuando un hombre es acusado de violencia sexual por las feministas radicales, su defensa suela ser desdeñada como hipócrita o directamente irrelevante; la vieja regla judicial de la «presunción de inocencia» queda suspendida o, más bien, es sustituida por su opuesto, la «presunción de culpabilidad». Uno es considerado culpable *a priori*, por lo que está obligado a esforzarse para sembrar alguna duda en la acusación. El mensaje es: «¡No te molestes con los hechos, eres culpable *a priori*, así que arrepiéntete y tal vez tengas una oportunidad, porque podemos destruirte fácilmente si así lo deseamos!».

La repetición de un gesto funcional es el modelo básico de la sexualización de la actividad humana. Realicemos un sencillo experimento mental: imaginemos que alguien me da la mano como gesto de bienvenida, pero no la suelta y sigue sacudiéndola rítmicamente sin una razón obvia; ciertamente, yo experimentaría ese apretón incansable como señal de que está sucediendo algo «obsceno», de que se está manifestando una sexualización no deseada... Por esta razón, y como Hegel es nuestra referencia básica en este libro, las peripecias de la repetición en su obra merecen una mirada más atenta.

Si la inversión que caracteriza a la cinta de Moebius es el elemento clave del proceso dialéctico, no debería sorprendernos encontrar la forma mínima de la cinta de Moebius en la teoría de la repetición de Hegel: mediante su mera repetición, un término se cruza con su opuesto. Recordemos el habitual tema liberal de la conversión del bien en mal: ¿acaso el fundamentalismo religioso no demuestra que la obsesión extrema por el bien se transforma en mal, es decir, en una actitud exclusiva que pretende destruir todas las alternativas? Más interesante para el pensamiento es el caso opuesto, en el que el propio mal, al radicalizarse, puede convertirse en bien. Recordemos el cristianismo primitivo: desde el punto de vista de la substancia ética judía, Cristo solo puede aparecer como el mal, como un momento abstracto que perturba la armonía interior de la vida comunitaria y socavar las formas tradicionales de jerarquía e interdependencia («si no odias a tu padre y a tu madre, no eres mi discípulo», etcétera); cuando el cristianismo triunfa, esta maldad se eleva a bien supremo. Con todo, para evitar estos ejemplos tan conocidos, empecemos con un ejemplo mínimo de cinta de Moebius: el de la repetición en nuestro uso cotidiano del lenguaje. La fórmula del amor «¡tú eres... tú!», ¿no se basa en la división que está en el corazón de toda tautología? «Tú —esa persona empírica, llena de defectos— eres *tú*», el sublime objeto del amor, es decir, la propia tautología hace visible el abismo/ruptura radical. Esta tautología sorprende al amante una y otra vez:

¿cómo es posible que tú seas *tú*? Pero recordemos aquí el uso aparentemente opuesto de la tautología en nuestra práctica cotidiana: cuando alguien dice «un hombre es un hombre», esto quiere decir precisamente que ningún hombre está a la altura de esta noción, que todo hombre real está lleno de imperfecciones; o, cuando afirmamos que «la ley es la ley», la consecuencia es que hemos de obedecerla aun cuando viola obviamente nuestro sentido de la justicia; «la ley es la ley» significa que la ley se basa fundamentalmente en la violencia ilegal. En esta versión de la cinta de Moebius, una noción «elevada» (hombre, ley) se encuentra a sí misma en su punto más bajo, como el doble obsceno que sostiene la idea «elevada» [1].

Aunque en este ejemplo la repetición revela el envés obsceno del término repetido, Hegel se centra en el caso opuesto, cuando una repetición provoca la idealización, la «sublimación» de un término en su nivel superior. Imaginemos una cinta de Moebius, uno de cuyos lados es contingente, y el otro, necesario: como aclaró Hegel, el mismo gesto, repetido en el mismo lado de la contingencia, acaba por situarse en el lado opuesto de la necesidad. Aunque la repetición puede parecer algo que, en su ciega persistencia, se resiste a la sublimación dialéctica (Aufhebung), Hegel encuentra la forma de incluirla en su relato del movimiento histórico: un acontecimiento histórico es, en su primera forma de aparición, un suceso contingente, y solo a través de su repetición se impone su necesidad nocional interna, como ilustra Hegel por medio del destino de Julio César: Vemos a los hombres más nobles de Roma imaginando que el gobierno de César es algo meramente accidental, y que todos los asuntos dependen de su individualidad. Así pensaban Cicerón, Bruto y Casio. Creían que si aquel individuo desaparecía, la República se restauraría ipso facto. Poseídos por esta notable alucinación, Bruto, hombre de noble carácter, y Casio, dotado de una energía práctica superior a la de Cicerón, asesinaron al hombre cuyas virtudes apreciaban. Pero inmediatamente se hizo evidente que solo una única voluntad podía guiar al Estado romano, y los ciudadanos se vieron obligados a adoptar esa opinión; pues en todas las épocas del mundo, una revolución política es sancionada en la opinión de los hombres cuando se repite. Así, Napoleón fue derrotado dos veces y los Borbones fueron expulsados en dos ocasiones. Mediante la repetición de lo que al principio parecía una mera cuestión de azar y contingencia, adquiere una existencia real y ratificada<sup>[2]</sup>.

El ejemplo de César es especialmente pertinente porque atañe al destino de un nombre: lo que al principio fue el nombre contingente de un individuo particular se transformó, mediante la repetición, en un título universal (Augusto fue el primer emperador). Por lo tanto, ¿y si procedemos del mismo modo con los fantasmas? En este caso, la fallida sublimación de los muertos (que siguen acosándonos como fantasmas) no es simplemente una complicación no dialéctica, algo que perturba la forma «normal» del progreso dialéctico, sino una complicación necesaria que crea las condiciones para el segundo paso, la sublimación exitosa. Volviendo a César: recordemos que, según la leyenda, César se le apareció a Bruto como fantasma la noche anterior a la batalla que los conspiradores perdieron y, si leemos la historia de César a través de *Hamlet*, solo cuando César es reducido a un cráneo, cuando ya no acosa a los vivos como un espectro, puede transformarse en un título universal, «el César».

No obstante, conviene diferenciar los dos ejemplos de Hegel: aunque en ambos casos la repetición sublimó la contingencia en necesidad nocional, solo en el caso de César un nombre personal se sublimó en un título universal. En el caso de Napoleón, por el contrario, lo que ocurrió es que, a través de la repetición, se confirmó la necesidad de un acontecimiento: Napoleón tuvo que perder dos veces para comprender que su tiempo se había acabado, que su derrota no era un accidente. César no tuvo que morir dos veces, murió una vez y regresó convertido en título universal, es decir, triunfó a través de su muerte, mientras que Napoleón, como persona contingente, sobrevivió a sus derrotas (1813 y 1815), pero como una no entidad, fuera de la historia, escribiendo sus memorias en la desoladora isla de Santa Elena. Volvió como fantasma, no como noción universal: como el espectro que acosó a su sobrino Napoleón III cuando, como señaló Marx, la tragedia (la caída de Napoleón) se repitió como farsa. Las dos repeticiones son, por lo tanto, muy diferentes: la primera origina un título universal, la segunda confiere una dimensión de universalidad a la derrota.

Con todo, la situación es, en efecto, más compleja. Aunque Napoleón cayó, su Código proporcionó los fundamentos para el moderno sistema legal burgués; además, su sueño de una Europa unida sobrevive hoy (la Unión Europea). Por otro lado, aunque César reapareció como título universal, su victoria póstuma marca el principio de la caída del Estado romano: el cesarismo siempre dependió del Gobierno militar. Las versiones alternativas del pasado que persisten en una forma espectral constituyen la «apertura» ontológica del proceso histórico, como resultaba evidente para Chesterton: Si

alguien dice que el mundo ahora sería mejor si Napoleón no hubiera caído y hubiera fundado su dinastía imperial, la gente tendría que ajustar su mente de golpe. La misma idea le resulta nueva. Sin embargo, habría evitado la reacción prusiana; habría conservado la igualdad y la Ilustración sin una pugna mortal con la religión; habría unificado a los europeos y tal vez evitado la corrupción parlamentaria y las venganzas fascista y bolchevique. Pero en esta época de librepensadores, las mentes de los hombres no son realmente libres para pensar tales cosas<sup>[3]</sup>.

Esto no significa que, en una repetición histórica en el radical sentido benjaminiano, volvamos atrás en el tiempo hacia el momento abierto de la decisión y, esta vez, nos decantemos por la opción adecuada. La lección de la repetición es que nuestra primera decisión fue necesariamente equivocada y por una razón muy precisa: la «decisión correcta» solo es posible la segunda vez, después del error, esto es, solo la primera decisión errónea crea literalmente las condiciones para la decisión correcta. La idea de tomar la decisión correcta la primera vez y de que solo nos equivocamos por accidente es una ilusión retroactiva. Así pues, la paradoja de la cinta de Moebius también se aplica si concebimos que uno de los lados es el lado del error, y el otro, el de la verdad: al progresar por el lado del error, (tal vez) encontraremos el lado de la verdad.

Sin embargo, el límite de este ejemplo de aparición de la universalidad a través de la repetición es que sigue dependiendo de la oposición (kantiana) entre la forma simbólica universal y su contenido contingente particular. Aquí se ha olvidado la mediación, lo que Hegel llamaba la «universalidad concreta». ¿Acaso el núcleo de la negatividad dialéctica no es el cortocircuito entre el género y (una de) sus especies, de modo que el género aparece como una de sus propias especies, en oposición a las demás e instaura una relación negativa con ellas? Recordemos la respuesta de Ambedkar a Gandhi: «Habrá marginados mientras haya castas». Mientras existan las castas, siempre habrá un elemento excrementicio y excesivo de nivel cero que, pese a estar formalmente incluido en el sistema, no tiene un lugar en él, y en cuanto tal representa la universalidad (reprimida) de este sistema. En este sentido, la universalidad concreta es precisamente una universalidad que se incluye a sí misma entre sus especies, bajo la apariencia de un momento singular que carece de contenido particular; en otras palabras, precisamente quienes carecen de un lugar apropiado dentro del todo social (como la plebe)

representan la dimensión universal de la sociedad que los genera. Por esa razón, la plebe no puede ser abolida sin transformar radicalmente el conjunto del edificio social (y Hegel es plenamente consciente de ello; es lo suficientemente coherente como para confesar que una solución a este «inquietante problema» es imposible no por razones contingentes externas, sino por razones conceptuales estrictamente inmanentes). Este intrincado conflicto de la universalidad y sus especies particulares es un aspecto clave del movimiento de Hegel más allá del trascendentalismo de Kant, en el que la forma trascendental es un marco *a priori*, exento de su contenido particular, no mediado por él.

## Siete pecados capitales

Los siete pecados capitales se definen por su oposición a una virtud: soberbia versus humildad; avaricia (no acaparar para gastar, sino para tener) versus generosidad; envidia versus caridad; ira/odio versus bondad; lujuria versus castidad; gula versus templanza; pereza versus diligencia. El contraste entre los siete pecados y el decálogo es evidente: de la prohibición legal de actos externos precisamente definidos (asesinato, robo, adoración de falsos dioses, etcétera) pasamos a las actitudes internas que provocan ese mal. Esto explica la estructura de los siete pecados: primero, los tres pecados del ego en relación consigo mismo, como su falta o incapacidad para el autocontrol, su explosión inmoderada y excesiva (lujuria, gula, ira); luego, los tres pecados del ego en relación con su objeto de deseo, es decir, la interiorización reflexiva de los tres primeros pecados (orgullo de hacerse con ello, avaricia de acapararlo, envidia hacia quienes lo tienen; en simetría con la lujuria de consumirlo, la gula para engullirlo, la ira ante el otro, que lo posee). Por último, la pereza como nivel cero, como afirmación del abismo que nos separa del objeto de deseo, que, según Agamben (véanse sus Estancias)[\*], vuelve a estar estructurado en tres: la tristeza melancólica de no poseerlo, la acedía o desesperación de no poder conservarlo y la pereza como indiferencia hacia quienes lo tienen («demasiado abúlico como para preocuparse o incluso para sentir envidia»; como una actitud ética: «Sé cuál es mi deber, pero soy incapaz de obligarme a cumplirlo, me da igual»). ¿Hemos de concluir que hay pecados capitales?

Por otro lado, ¿no es posible oponer los primeros siete pecados en el eje del yo y el otro? La frugalidad es lo opuesto de la envidia (el deseo de tenerlo versus la envidia del otro, que supuestamente lo tiene), la soberbia (del propio yo) es lo opuesto a la ira (hacia el otro), y la lujuria (experimentada por el yo) es lo opuesto a la gula (el insaciable anhelo del objeto). Y los tres aspectos de la pereza también se pueden desplegar en este eje: la acedía no es ni

frugalidad ni envidia por la posesión del bien; la melancolía no es ni lujuria masoquista autoindulgente ni anhelo insatisfecho; y, por último, la pereza no es lujuria ni gula, sino indiferencia. La frugalidad no es la mera pereza (anti)capitalista, sino una desesperada «enfermedad hacia la muerte», la actitud que consiste en conocer nuestro deber eterno y, sin embargo, evitarlo; la acedía es la *tristitia mortifera*, no una simple pereza, sino una resignación desesperada: quiero el objeto, no la forma de llegar hasta él, por lo que renuncio al abismo entre el deseo y el objeto. En este preciso sentido, la acedía es lo opuesto a la diligencia<sup>[1]</sup>. Lo que la acedía revela es, en última instancia, el deseo y su objeto; la acedía no es ética en el sentido lacaniano de comprometer el deseo, *céder sur son désir*.

Incluso tenemos la tentación de historizar el último pecado: antes de la modernidad, fue la melancolía (que se resistía a la búsqueda del bien); con el capitalismo, se reinterpretó como pereza (que se resistía al trabajo ético); hoy, en nuestra sociedad pos-, es la depresión (que se resiste al disfrute de la vida, a ser felices a través del consumo). Una película japonesa en blanco y negro de principios de la década de 1960, ambientada en la Segunda Guerra Mundial —por razones traumáticas he olvidado su título, pero no es *El* paciente japonés— cuenta la historia de un soldado que se recupera en un hospital después de haber perdido sus dos manos en combate. Anhelando desesperadamente algún tipo de placer sexual, pide a una enfermera amable que lo masturbe (no puede hacerlo él mismo al no tener manos). La enfermera accede y, compadeciéndose de él, al día siguiente entra en su cama y mantienen una relación sexual completa. Cuando al día siguiente lo visita descubre su cama vacía y le dicen que la noche anterior el soldado se suicidó arrojándose por la ventana: el placer inesperado fue demasiado para él... Aquí nos enfrentamos a un dilema ético simple: ¿habría sido mejor que la enfermera no hiciera el amor con el soldado, de modo que este probablemente habría sobrevivido (para vivir una existencia miserable) o hizo lo correcto, aunque esto condujera al suicidio del soldado (obtener el placer total de manera fugaz, mientras era consciente de que no podía durar, ya que pronto se vería privado de ello y para siempre, fue demasiado para él)? La expresión lacaniana «no comprometas tu deseo» impone definitivamente la segunda opción como la única opción ética.

Los tres no orientables.

Uno de los procedimientos habituales de la crítica a Hegel es buscar los lugares específicos de su edificio teórico en los que «miente», en el sentido de que el paso de un concepto o figura de la conciencia a otro no funciona. Uno de estos lugares está en el principio mismo de la Lógica. El propio Schopenhauer señaló que el paso del ser/nada al devenir no funciona: el ser y la nada forman una pareja estática en la que los opuestos coinciden inmediatamente, mientras que en el devenir entramos en el ámbito de un proceso vivo, de una dinámica completamente extraña a la coincidencia de opuestos fijos. En la Fenomenología, uno de los aspectos objeto de crítica es cómo aborda Hegel la figura de Antígona: según los críticos, el acto de Antígona es un exceso en relación con la dialéctica histórica progresiva y no puede ser «sublimado» en el progreso. Otro punto excesivo es el Terror revolucionario: la forma en que Hegel intenta «sublimarlo» en la moralidad kantiana no funciona; el trauma persiste. Nuestra respuesta ha de ser que este reproche carece de sentido, pues imputa a Hegel una visión que no es suya. Su «sistema» no es una máquina lógica perfectamente engrasada, sino más bien una cadena de fallos, bloqueos, puntos muertos, en cada uno de los cuales tiene lugar el intento de revertir el fracaso mediante el distanciamiento y el cambio de las coordenadas.

Este encadenamiento de fallos no es un aspecto exclusivo del procedimiento dialéctico de Hegel: en sintonía con la unidad del nivel epistemológico y ontológico defendido por Hegel, caracteriza la realidad misma. Esto nos lleva a la premisa axiomática de este libro: las cosas *ex*sisten, existen a partir de su propia imposibilidad; su condición de imposibilidad, el obstáculo que impide la plena actualización de su potencial es su condición de posibilidad. A esto es a lo que apunta Hegel con la noción de *universalidad concreta*: una universalidad que no es solo el denominador el común sus formas particulares, sino nombre tensión/antagonismo/brecha, de la imposibilidad de llegar a ser lo que es, de actualizar su potencial, y sus formas particulares son los intentos (en última instancia fracasados) de resolver este bloqueo constitutivo. Un ejemplo clásico: el «Estado» jamás puede ser un verdadero Estado, la unidad armoniosa de sus partes, y las diferentes formas de Estado son intentos de resolver (o más bien de eclipsar) este punto muerto. Otro tanto se aplica al arte: las formas particulares del arte son intentos de resolver el bloqueo inscrito en su propia noción.

No estamos tratando (aún) con la dualidad, sino con un «uno» intrincado, un uno marcado por una «contradicción» inmanente. Mao opuso el lema revolucionario «uno se divide en dos» al lema conservador «dos se unen en uno»; tal vez habría que proponer un nuevo lema revolucionario: «Dos se dividen en uno» y oponerlo al conservador «uno se une en dos». Desde la perspectiva estrictamente dialéctica, «uno» no es el nombre de la unidad, sino de la autodivisión reflexiva, por lo que «dos divididos en uno» significa que la oposición externa de dos polos complementarios cuya armonía es la unidad del uno se traslada a la contradicción inmanente del uno. Por el contrario, el movimiento conservador consiste en resolver la autodivisión del uno planteando los dos polos como los opuestos de una unidad superior: la armonía (o «lucha externa») entre los dos sexos sustituye a la ruptura inmanente de la sexualidad, la armonía de clases que forma un todo social que sustituye a la lucha de clases, etcétera.

La estructura intrincada se manifiesta con un sujeto que constituye su propia imposibilidad: un sujeto fracasa en su representación, y ese fracaso es el sujeto. Robert Pippin ejemplifica en qué sentido el espíritu hegeliano es «su propio resultado» haciendo referencia al final de À la recherche du temps perdu (En busca del tiempo perdido), de Proust: ¿cómo Marcel «llega a ser quien es»? Rompiendo con la ilusión platónica según la cual su yo podría «garantizarse en virtud de otra cosa, cualquier valor o realidad que trascienda el mundo temporal humano»: Al fracasar y no convertirse «en escritor», al no lograr realizar su «esencia como autor» —como si ese papel ostentara una importancia trascendental o fuera un rol definitivo y substancial—, Marcel descubre que ese devenir es importante al no sentirse protegido por lo trascendente, al ser plenamente temporal y finito, en suspenso siempre y en todas partes, y, sin embargo, capaz de alguna iluminación [...]. Si Marcel ha llegado a ser quien es, y esto ha establecido una cierta continuidad y es producto de la experiencia de su propio pasado, es improbable que nosotros seamos capaces de comprenderlo apelando a un yo substancial o subyacente, descubierto, o incluso recurriendo sucesivas a substanciales, cada una vinculada al pasado y al futuro por medio de algún tipo de mirada introspectiva<sup>[1]</sup>.

Así pues, solo aceptando plenamente esta circularidad abisal en la que la búsqueda misma crea lo que está buscando, el espíritu «se encuentra a sí mismo». Por esta razón hay que conceder al verbo *fracasar*, tal como lo

utiliza Pippin, todo su peso: el fracaso a la hora de alcanzar el objetivo (inmediato) es absolutamente crucial para este proceso y uno de sus elementos constitutivos (una circularidad análoga tiene lugar en nuestra forma de afrontar la amenaza de una catástrofe global —ecológica, bélica...—: a menudo, la catástrofe está implícita en nuestra reacción a la amenaza. Al posponerla pasivamente, acabamos haciendo cosas que en sí mismas son una catástrofe, por ejemplo, nuestro esfuerzo por evitar x es la mejor manera de mantener su amenaza. El ejemplo más obvio es, evidentemente, la amenaza de guerra: armarnos para conservar la paz mantiene viva la amenaza; en ese caso, la única solución verdadera consiste en intentar cambiar las coordenadas situación aue origina la amenaza, limitarse «razonablemente» en el marco de esas mismas coordenadas). Si continuación, como reiteradamente señala Hegel, el espíritu solo se manifiesta como resultado de sí mismo, esto quiere decir que la conclusión habitual según la cual el espíritu hegeliano se aliena a sí mismo en sí mismo, y luego se reconoce en su otredad y se reapropia de su contenido, es profundamente engañosa: el yo al que el espíritu regresa se produce en el movimiento mismo de este retorno, o aquello a lo que regresa está producido por el propio proceso de retorno. La única circularidad del proceso dialéctico se diferencia estrictamente de la circularidad de la sabiduría tradicional (premoderna), del antiguo tema del «ciclo de la vida», su generación y corrupción. Así pues, ¿cómo hemos de leer la descripción de Hegel, que parece evocar un círculo pleno en el que algo llega a ser simplemente lo que es?

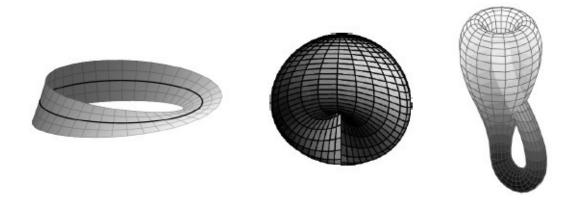
La necesidad solo se muestra al final, pero de forma tal que revela que también estaba en el principio. El final revela esta prioridad mediante el hecho de que, en el cambio actualizado por él, no emerge nada que no estuviera ya ahí<sup>[2]</sup>.

El problema de este círculo pleno es que es demasiado perfecto, su autoclausura es doble: su propia circularidad está reenmarcada en otra marca circular. En otras palabras, la propia repetición del círculo erosiona su clausura e introduce subrepticiamente una brecha en la que se inscribe la contingencia radical: si la clausura circular, para ser plenamente real, ha de ser reafirmada como clausura, esto significa que, en sí misma, aún no es una verdadera clausura; solo (el exceso contingente de) su repetición la convierte en una clausura. Por lo tanto, cuando Hegel afirma que en el movimiento dialéctico las cosas llegan a ser lo que son, el círculo no se cierra aquí: su duplicación apunta al abismo de la imposibilidad, es decir, una cosa «se convierte en lo que es» al intentar recuperarse a sí misma, al superar su

imposibilidad constitutiva. En cuanto tal, este círculo se socava a sí mismo: solo funciona si lo complementamos con un círculo interno adicional, a fin de obtener la figura del «ocho interior invertido» a la que suele referirse Lacan y que, sorprendentemente, también es invocada por Hegel. El hecho de que el propio Hegel mencione el «ocho interior invertido» justifica nuestro intento de expandir esta referencia en un paralelismo completo entre el despliegue de la lógica de Hegel y las complejidades ulteriores de la cinta de Moebius. De forma análoga al autodespliegue de la tríada hegeliana de ser, esencia y noción, podemos deformar progresivamente la cinta de Moebius hasta convertirla en un *cross-cap*, y dos *cross-cap* pegados por sus bordes forman una botella de Klein.

- La cinta de Moebius es una superficie de una sola cara (cuando está integrada en un espacio euclidiano tridimensional) y un solo borde, que tiene la propiedad matemática de ser no orientable. Podemos crear un ejemplo de cinta de Moebius tomando una tira de papel y retorciéndola media vuelta, uniendo a continuación los dos extremos de la cinta para formar un bucle: una línea dibujada que empieza a mitad de la juntura acaba en la juntura, pero en el otro lado. Si se continúa, la línea llega al punto de partida y tiene el doble de longitud de la cinta original.
- El *cross-cap* es una cinta de Moebius progresivamente deformada: una superficie bidimensional en un espacio tridimensional que interseca consigo misma en un intervalo; la imagen inversa de este intervalo es un intervalo más largo que el mapeo del espacio en tres dimensiones dobla por la mitad. Este intervalo de autointersección que impide al *cross-cap* ser homomórfico respecto a la cinta de Moebius introduce la novedad clave del *cross-cap* en relación con la cinta de Moebius: un corte de discontinuidad.
- Dos *cross-caps* unidos por sus bordes forman el modelo de la botella de Klein, esta vez con dos intervalos de autointersección. La botella de Klein también es una superficie no orientable: un colector bidimensional en relación con el cual ningún sistema para determinar un vector normal puede definirse consistentemente. De modo informal, se trata de una superficie de una sola cara que puede recorrerse hasta el punto de origen si el viajero se da la vuelta. La botella de Klein no tiene interior ni exterior, y solo puede materializarse físicamente en un espacio tetradimensional, ya que debe pasar a través de sí misma sin la presencia de un agujero (que no puede imaginarse en una presentación tridimensional).

Ahora podemos proponer los primeros esbozos de cómo esta tríada refleja la tríada hegeliana de ser, esencia, noción. La cinta de Moebius representa la dinámica básica del orden del ser, lo que tradicionalmente se ha llamado «coincidencia de opuestos» dialéctica: llevado hasta su extremo, un elemento se transforma en su opuesto. El ser «en cuanto tal» se transforma en la nada, la libertad radical se transforma en terror autodestructivo, el amor llevado a su extremo muta en odio, la necesidad se revela como la mayor contingencia (la contingencia de la propia necesidad: ¿por qué es exactamente necesaria esta ley arbitraria?). En este punto, no hay diferencia (o identidad, si vamos al caso), tan solo la transformación incesante hacia el opuesto: la diferencia solo aparece cuando, en una cinta de Moebius duplicada, que se convierte en un *cross-cap*, el proceso de paso continuo es interrumpido por un corte. Este corte ya estaba en la cinta de Moebius, pero implícitamente, «en sí mismo», como el abismo en torno al cual la cinta se gira intentando alcanzarse a sí misma: aunque la cinta de Moebius parece ofrecer un itinerario continuo, Lacan señala que «en esta figura hay un corte, resulta de un corte, aunque no tiene un exterior simple, ya que tanto el interior como el exterior están en la misma cinta»[3].



Por medio de esta duplicación de la cinta de Moebius, los polos opuestos no solo se convierten uno en el otro, sino que están privados de cualquier espacio compartido que nos permita determinar su diferencia. El esfuerzo de pensamiento consiste en mediar los dos polos opuestos determinando su diferencia, pero este esfuerzo fracasa una y otra vez. Identidad y diferencia, esencia y apariencia, causa y efecto, substancia y accidentes, se reflejan incesantemente unos en otros, y lo que elude esta mediación reflexiva no es una identidad superior de los opuestos, sino su propia diferencia. Llevada hasta su extremo, la lógica de la reflexión nos confronta con la paradoja de la diferencia pura en el sentido preciso de una diferencia que no lo es solo entre

dos entidades consolidadas, sino una diferencia que precede a los dos términos disímiles; por ejemplo, la diferencia sexual no es la diferencia entre los dos sexos, sino el nombre de un punto muerto que cada posición sexual intenta estabilizar; la lucha de clases no es un enfrentamiento entre grupos sociales preexistentes, sino el nombre de un antagonismo social en reacción con el cual emerge toda posición de clase. Esto quiere decir que no hay un espacio común compartido entre los dos sexos o entre las clases: lo que comparten, lo que mantiene unido el espacio de la sexualidad o el espacio social, es, en última instancia, el antagonismo mismo. La imagen del crosscap (reproducida anteriormente) plantea este aspecto fundamental de forma agradablemente imaginativa: la primera impresión general es la de un todo redondeado y orgánico (como un cuerpo social armonioso), pero en una mirada más atenta descubrimos las grietas y las desarmonías de este todo: las líneas horizontales de las dos mitades no encajan (lo que significa que estamos tratando con un compuesto remendado), con lo que el cuerpo redondeado parece más bien un montaje estrambótico.

Así pues, si el cambio del ser a la esencia es el cambio del pasaje continuo e intrincado a la diferencia pura/imposible que separa las dos cintas, en el ámbito de la noción (la botella de Klein, resultado de la duplicación del *cross*cap) volvemos a la continuidad del pasaje que, sin embargo, se torna más intrincado: el espacio tridimensional retrocede y se repliega sobre sí mismo, esto es, si una x cayera en el agujero central, retornaría como parte del propio cuerpo que rodea a este agujero. Esta circunvolución no es posible en nuestra realidad tridimensional: el corte, el punto en el que el pequeño tubo interior sale fuera a través de la pared exterior, solo puede funcionar en la cuarta dimensión. No hemos de temer movilizar toda la fuerza imaginaria de esta metáfora: el abismo central es el de la boca de un pólipo, un agujero negro que nos devora, reduciendo al sujeto a lo que los místicos llaman la «noche del mundo», el punto cero de la subjetividad, y el sujeto retorna entonces desde el exterior como el cuerpo circular en medio del cual el agujero se ensancha. O, en términos de imagen, un sujeto (cuyo punto de vista define el marco de la imagen) cae en el punto ciego como punto evanescente de la imagen, y luego regresa como su marco, por lo que, como señala Derrida, el propio marco está enmarcado como una parte de su contenido (el punto ciego en la imagen).

Por lo tanto, podemos ampliar el concepto de punto de acolchado (*le point de capiton*) de Lacan y convertirlo en una tríada de punto de acolchado (en el nivel de la cinta de Moebius, el punto en el que un elemento se encuentra a sí

mismo en la cara opuesta, como cuando el significante cae en el significado), línea de acolchado (*la ligne de capiton*, la línea que separa las dos mitades del *cross-cap*, uniéndolas y tornando simultáneamente imposible vincularlas en un todo armonioso), y tubo de acolchado (*le tube de capiton*), el tubo enroscado que se aparta del agujero abisal y se pliega sobre sí mismo, y así «acolcha» literalmente el cuerpo entero de la botella de Klein<sup>[4]</sup>.

¿Y qué ocurre con el reproche «hegeliano» según el cual nos apoyamos en un modelo (figurado) «inferior» para explicar un proceso (conceptual) «superior»? La respuesta es que lo que en el nivel «inferior» del modelo figurado (por ejemplo, en la inversión que caracteriza a la cinta de Moebius) aparece como una paradoja, una excepción, es, en el nivel «superior» del pensamiento conceptual, el elemento básico del proceso: el pensamiento conceptual *es* una cuestión de repliegues y giros autorreferenciales que, en el nivel de lo figurado, de lo que Hegel llamaba «representación» (*Vorstellung*), solo se manifiestan como una paradoja desconcertante.

## LA CINTA DE MOEBIUS O LAS CIRCUNVOLUCIONES DE LA UNIVERSALIDAD CONCRETA

Empecemos con la «coincidencia de los opuestos» como principio básico de la dialéctica. La opinión común que reduce esta coincidencia a la noción de la realidad como lucha permanente de tendencias opuestas en modo alguno tiene que ver con la dialéctica propiamente dicha, es simplemente una nueva versión de la antigua visión del cosmos como la lucha entre dos principios opuestos (masculino y femenino, luz y oscuridad, etcétera). El último eco de esta visión lo encontramos en la dialéctica de Mao: cuando Mao habla de «contradicciones», se refiere simplemente a tendencias opuestas y a su antagonismo (como la lucha de clases). La dialéctica en sí misma tampoco implica coincidencia de opuestos en el sentido teológico negativo, es decir, la perspectiva según la cual, en la infinidad divina todos los opuestos (bien y mal, espíritu y materia, etcétera) se superponen en el uno absoluto. En contraste con ambas perspectivas, la coincidencia dialéctica de los opuestos alude a algo mucho más preciso: a un espacio enrollado o intrincado en el que una línea, llevada a su extremo, coindice puntualmente (o más bien interseca) con su opuesta.

En topología, la forma más elemental de esta coincidencia es la cinta de Moebius. Tomemos un ejemplo (tal vez sorprendente). Según un rumor que circula en España incluso en la actualidad, cuando, al final de la vida de Francisco Franco, su joven sobrino le preguntó qué hacer con su vida, Franco respondió: «¡Haz como yo, cumple con tu trabajo y evita tener nada que ver con la política!». La ironía de este consejo es que procede de Franco, el dictador que dirigió España durante más de tres décadas. Sin embargo, la lógica implícita en esta paradoja está en el corazón mismo de la política fascista: los fascistas no se percibían a sí mismos, a su movimiento, como «político» en un sentido estricto; la política es parcial, el campo de la corrupción y del conflicto de intereses, mientras que ellos estaban por encima de esas luchas demagógicas, ellos defendían la nación como tal. Esta división radical entre los fascistas y los demás es, por supuesto, un gesto político por excelencia. Así, la política alcanza su punto más alto en un gesto de autonegación: ser político consiste en presentarse como apolítico; en el fascismo, la división política alcanza el nivel de la autorrelación, coincide con la división entre política y apolítica; esto es, en el fascismo, el género de la política se sitúa en su determinación oposicional.

El antisemitismo incurre en una paradoja similar. El habitual reproche antisemita hacia los judíos es que, aunque ellos promueven multiculturalismo, el debilitamiento de las identidades nacionales, etcétera, en todo el mundo apoyan y exigen un monoculturalismo absoluto a favor de su propio pueblo: la universalidad de un mundo global con grupos étnicos, religiones y orientaciones sexuales que se mezclan y se transforman unas en otras está sostenida por la excepción de los propios judíos, los principales promotores del multiculturalismo; y el instrumento ideológico de esta destrucción de todo orden religioso, moral y sexual estable es el espectro del «marxismo cultural» que obsesiona a la nueva derecha. Pero ¿se sostiene esto? ¿No estamos asistiendo a una situación completamente diferente en la que los antagonismos entre multi y monoculturalismo atraviesan todas las incluyendo a los judíos? Estos pierden sociedades, entonces excepcionalidad: por un lado, están los sionistas, que trabajan en pro de un Estado nación judío fuerte y expansivo (a menudo con el apoyo de los antisemitas europeos); por otro (al menos entre los académicos), encontramos a muchos judíos que se odian a sí mismos y que cuestionan la identidad nacional exclusiva de su pueblo; el «marxismo cultural», una presunta herramienta judía para destruir los valores cristianos occidentales, se vuelve contra el propio sionismo. Desde la perspectiva lacaniana, es difícil no señalar hasta qué punto este cambio refleja las fórmulas de la sexuación en Lacan: en primer lugar, tenemos la promoción de la disolución universal de las identidades y los valores defendidos por la excepción judía; a continuación, tenemos una serie «no todo» (inconsistente, antagonista), sin excepción. Primero, en la identidad judía, la disolución multicultural de las identidades se encuentra a sí misma en su determinación oposicional (identidad judía); luego, la «excepción» judía es abolida, es decir, ya no tenemos una universalidad sostenida por su excepción constitutiva, sino la universalidad del antagonismo mismo<sup>[5]</sup>.

Una inversión sutilmente diferente de la cinta de Moebius tiene lugar cuando la resignación cínica se transforma en fidelidad. The Way We Were (Tal como éramos, 1973), de Sydney Pollack, podría definirse como una historia con una inversión fallida de la cinta de Moebius, y podemos especular hasta qué punto la inversión habría mejorado la película. Es la historia de Katie y Hubbell, cuyo amor se extiende desde mediados de la década de 1930 a mediados de la de 1950. Katie es combativa y políticamente comprometida, lucha por las causas de la izquierda radical, mientras que Hubbell es básicamente un oportunista cínico y resignado. Aunque ella se queda embarazada, deciden separarse, pues Katie comprende que él no es el hombre que idealizó cuando se enamoró y que siempre elegirá el camino fácil, ya sea mintiendo en su matrimonio o escribiendo historias predecibles para comedias de situación. Por otro lado, Hubbell está exhausto y es incapaz de vivir en el pedestal que Katie ha erigido para él y de afrontar la decepción de ella por su decisión de comprometer su potencial. En la última escena del filme, Katie y Hubbell se encuentran por casualidad unos años después de su divorcio frente al Hotel Plaza en Nueva York. Hubbell está con una belleza estilizada y, aparentemente satisfecho, ahora se dedica a escribir una comedia popular junto con otros autores anónimos, mientras Katie ha seguido fiel a sus principios: octavillas en mano, defiende la nueva causa política: «Prohibamos la bomba»<sup>[6]</sup>. Tras una breve y cálida conversación, cada uno sigue su camino... La película pierde una oportunidad única de invertir la situación: ¿y si descubrimos que, bajo la resignación cínica de Hubbell, hay un compromiso político más profundo, por cuya razón su carrera fue arruinada y ahora se ve relegado a ser un escritor de comedias anónimo, mientras que Katie se ha convertido en una celebridad local, tolerada como manifestante inofensiva, como parte del folclore local? El compromiso superficial, no importa lo fanático que parezca o lo sincero que sea, jamás conduce a la verdadera fidelidad a una causa; esta fidelidad solo surge en una lucha constante contra la resignación cínica.

Así es como la cinta de Moebius ofrece un modelo para lo que Hegel llama «negación de la negación»<sup>[7]</sup>. La realidad externa contingente a la que estamos expuestos es gradualmente simbolizada/interiorizada, su estructura significativa y racional se revela poco, la contingencia se sublima en una necesidad más profunda. En psicoanálisis, por ejemplo, lo que primero se experimenta como una contingencia exterior insignificante —un desliz de la lengua, un sueño o un acto «irracional»— se revela progresivamente como un momento del destino interior del sujeto, como una expresión «reificada» de la agitación de su vida interior, como parte de la estructura simbólica significativa. Esta es la tradicional postura idealista, aun cuando subrayemos que el proceso de idealización/sublimación siempre queda incompleto, que siempre hay un resto que se resiste a la interiorización/simbolización. Para llegar a una posición materialista, hemos de añadir aquí una inversión final, un retorno a la contingencia externa. Imaginemos el proceso interiorización/simbolización del caos exterior como un progreso gradual en la cinta de Moebius, que nos lleva desde la contingencia externa insignificante hasta su opuesto, la necesidad interna simbólica. Sin embargo, en lugar de concebir este proceso como un interminable progreso hacia el ideal de la simbolización completa, deberíamos añadir que, en cierto punto, volvemos a la contingencia externa. El momento clave del tratamiento psicoanalítico no es la interpretación simbólica de las caóticas formaciones sino el aislamiento de un encuentro traumático inconscientes, simbolizable) o shock que, como el proverbial grano de arena, ha desencadenado la formación de la «perla» sintomática. No es que el proceso de simbolización no concluya jamás; en cierto sentido, TIENE que concluir para que funcione como hecho simbólico, y esta conclusión solo puede aportarla un fragmento en bruto de lo real contingente. Es la lección que aprendió Hegel en su teoría del monarca: el Estado como totalidad racional solo puede llegar hasta sí mismo, adquirir existencia real, cuando su compleja estructura es dirigida por la figura contingente de un monarca determinado por las contingencias de la biología (un rey no es elegido por sus capacidades, se convierte en rey por el puro azar del nacimiento). En otras palabras, el «punto de acolchado» del proceso simbólico nos devuelve al principio, es un elemento de lo real contingente.

Ha llegado la hora de introducir cierto orden conceptual en esta serie de ejemplos que ilustran aspectos particulares o versiones de la inversión de la

cinta de Moebius. El primer paso consiste en especificar que las dos caras de la cinta de Moebius corresponden al significante y al significado, de modo que el punto de intersección es aquel en el que, como indica Lacan, el significante cae en el significado. El proceso dialéctico en el que el error crea el espacio de la verdad, y en el que están mediados la universalidad y su contenido particular, es ilustrativo del espacio simbólico, por lo no es de extrañar que este espacio (que Lacan llama «el gran otro») esté estructurado como una cinta de Moebius: el lenguaje (un sistema diferencial en el que cada término está definido solo por su diferencia con otros términos) como un todo deambula en un círculo abismal, exento de unos cimientos positivos. No importa hasta qué punto intentemos afianzar el orden de las palabras en la realidad, el lenguaje en su conjunto sigue flotando en el aire, pues la falta de un fundamento externo le es constitutiva. Por ello, el límite externo del lenguaje —el límite que lo separa de la realidad a la que se refiere— es simultáneamente su límite interno, lo que provoca que el lenguaje sea, en sí mismo, incompleto, incapaz de alcanzar una autoidentidad plena como instrumento de comunicación.

Debido a esta incompletitud del lenguaje, sus dos niveles, el del significante y el del significado, no pueden corresponderse plenamente uno con el otro: nunca decimos exactamente lo que queremos decir, el significado siempre se desliza por debajo del significante, lo elude, no puede ser identificado con firmeza. Por lo tanto, ¿cómo crea el lenguaje la ilusión de una clausura semántica, de un sentido estable? Aquí vuelve a entrar en juego la cinta de Moebius: el lenguaje siempre implica una especie de cortocircuito, un «punto de acolchado» en el que el significante se derrama en el significado. Aunque Lacan se explaya en la brecha que separa al significante del significado, su relación sigue siendo intrincada, y el caso ilustrativo de esta enrevesada estructura es el nombre. Otorgar un nombre a alguien es un gesto problemático y muy violento que necesariamente desencadena una reacción histérica: en el vínculo histérico, el sujeto es dividido, traumatizado, por el objeto que representa para el otro, por el papel que desempeña en el deseo del otro: «¿Por qué soy lo que dices que soy?» o, parafraseando a la Julieta de Shakespeare: «¿Por qué soy ese nombre?».

Entonces, ¿qué es lo que divide al sujeto? La respuesta de Lacan es sencilla y radical: su propia identidad (simbólica); antes de ser dividido en diferentes esferas psíquicas, el sujeto está dividido entre el vacío de su *cogito* (el sujeto puro de la enunciación, elusivamente puntual) y los aspectos

simbólicos que lo identifican en/para el gran otro (el significante que representa ante otros significantes).

Un nombre funciona como ejemplo extremo de lo que Lacan llamó le point de capiton, el «punto de acolchado» que sutura los dos campos, el del significante y el del significado, actuando como el punto en el que, como señala Lacan de forma precisa, «el significante cae en el significado». Así es como tendríamos que leer la tautología «el socialismo es el socialismo»; recordemos la vieja broma anticomunista polaca: «El socialismo es la síntesis de los mayores logros de todas las épocas históricas previas: de la sociedad tribal tomó la barbarie; de la antigüedad, la esclavitud; del feudalismo, las relaciones de servidumbre; del capitalismo, la explotación, y del socialismo, el nombre». ¿No puede decirse lo mismo de la imagen antisemita de los judíos? De los banqueros ricos, tomó la especulación financiera; de los capitalistas, la explotación; de los abogados, los ardides legales; de los periodistas corruptos, la manipulación de los medios; de los pobres, la indiferencia hacia la higiene del propio cuerpo; de los libertinos sexuales, la promiscuidad; y de los judíos, el nombre. O pensemos en el tiburón de la película homónima de Spielberg: de los inmigrantes extranjeros, tomó su amenaza a la vida cotidiana de una pequeña ciudad; de las catástrofes naturales, su rabia ciega y destructiva; del gran capital, los efectos devastadores de una causa desconocida en la vida cotidiana de la gente común, y del tiburón, su imagen. En todos estos casos, el «significante cae en el significado» en el sentido preciso de que el nombre está incluido en el objeto que designa: el significante tiene que intervenir *en* el significado para unidad sentido. decretar la de Lo que une una multitud elementos/propiedades en un único objeto es, en última instancia, su nombre. Por esta razón, todo nombre es, en suma, tautológico: una «rosa» designa un objeto con una serie de propiedades, pero lo que las une a todas, lo que las convierte en propiedades de un mismo uno, es el propio nombre.

También podríamos decir que, en contraste con los aspectos particulares de una cosa, el nombre es un síntoma de la cosa que nombra: en la medida en que es un significante que cae en el significado, representa el *objet a*, la *x*, el *je ne sais quoi*, que convierte una cosa en ella misma. Recordemos otra vez la precisa lectura que Lacan hace del concepto freudiano de *Vorstellungs-Repräsentanz*: no es una mera idea o representación mental (como probablemente pretendió Freud), que constituye el portavoz psíquico del instinto biológico, sino (más ingeniosamente) el representante (delegado, apoderado) de una representación perdida. Todo nombre es, en este sentido,

una *Vorstellungs-Repräsentanz*: el representante significativo de esa dimensión en el objeto designado que elude la representación, es decir, que no puede ser abarcado por nuestras ideas-representaciones de las propiedades positivas de ese objeto. Hay «algo en ti que no eres tú mismo», el elusivo *je ne sais quoi* que te hace ser lo que eres, que explica tu «sabor específico», y el nombre, lejos de aludir al conjunto de tus propiedades, se refiere en última instancia a la esquiva x que Lacan bautizó como *objet a*, el objeto-causa del deseo<sup>[8]</sup>.

¿Cómo se relacionan entonces el significante maestro y el *objet a*? Aquí hemos de introducir la diferencia entre  $S_1$  (significante maestro) y S (A tachada), el significante de la falta/inconsistencia del gran otro. En cierto sentido, los dos son el mismo, ya que la presencia aurática del significante maestro salva la falta en el gran otro, eclipsa la inconsistencia del orden simbólico, y el paso de  $S_1$  (significante maestro) a S (A tachada) es, a la postre, un mero cambio de perspectiva que revela la función ocultadora del significante maestro. Aquí entra el *objet a*: en el significante maestro, el *objet a* está fusionado con la función significativa, es el misterioso *je ne sais quoi* que confiere su aura al significante maestro, mientras que  $S_1$  se transforma en S (A tachada) cuando el *objet a* es sustraído de un espacio significativo, es decir, cuando  $S_1$  y el *objet a* están separados. Mediante esta separación,  $S_1$  se manifiesta en toda su impotencia y miseria, como mero relleno de la falta. La noción de *objet a* puede concebirse como el argumento último contra la así llamada navaja de Ockham, que...

... se condensa en la regla: «No hay que multiplicar las entidades más allá de lo necesario». Aunque la sensación ciertamente tiene que ver con ello, esa formulación particular no se encuentra en sus textos. La navaja de Ockham, en el sentido que puede encontrarse en el propio Ockham, no nos permite negar entidades putativas; en el mejor de los casos nos permite contenernos a la hora de plantearlas en ausencia de razones conocidas y convincentes para hacerlo. En parte, esto es así porque los seres humanos nunca pueden estar seguros de saber qué y qué no se sitúa «más allá de la necesidad»; las necesidades no siempre nos resultan claras. Pero aunque las conociéramos, Ockham seguiría sin dejar que su navaja nos permitiera *negar* entidades que son innecesarias. Para Ockham, la única entidad realmente necesaria es dios; todo lo demás, la creación en su conjunto, es radicalmente contingente, de la cabeza a los pies. En otras palabras, Ockham no acepta el principio de razón suficiente<sup>[9]</sup>.

En este punto cabe señalar la oscilación de la navaja de Ockham entre los dos extremos: para el propio Ockham, la única entidad realmente necesaria es el propio dios, mientras que para el sentido común nominalista, dios es un ejemplo de suplemento ilegítimo que la navaja de Ockham debería suprimir. Desde nuestro punto de vista, el *objet a* es ese algo —una entidad

virtual/ficticia— que siempre se añade a la serie de entidades reales/necesarias. Desde la perspectiva freudiana, no podemos obviar la dimensión castradora de la navaja de Ockham: nos obliga a cortar el suplemento embarazoso sobrante. Sin embargo, desde un verdadero punto de vista lacaniano, tendríamos que invertir esta idea: el *objet a* no es el objeto que debe ser «castrado», es más bien un objeto que surge como resto de la propia operación de castración, un objeto que repara la falta abierta por la castración, un objeto que no es sino la falta misma bajo una forma positiva.

Por lo tanto, ¿es el *objet a* el significado de  $S_1$ , del significante maestro? Puede parecerlo, pues el significante maestro significa precisamente esa x imponderable que elude la serie de propiedades positivas reveladas en la cadena de significantes «ordinarios» ( $S_2$ ). Pero tras examinarlo con más atención descubrimos que la relación es exactamente la inversa: en relación con la división entre significante y significado, el *objet a* está del lado del significante, salva la falta en/del significante, mientras el significante maestro es el «punto de acolchado» entre el significante y el significado, el punto en el que, como señala Lacan, el significante cae en el significado.

### **EL «OCHO INTERIOR»**

En este punto hemos de ir un paso más allá en la determinación de la cinta de Moebius: las dos superficies o niveles no solo se cruzan, sino que, en el punto de intersección, se invierten y se replican a sí mismas, formando lo que suele denominarse un «ocho interior». Examinemos la relación entre el poder y sus súbditos. Basándose en *Homo hierarchicus*, de Louis Dumont<sup>[10]</sup>, Jean-Pierre Dupuy demuestra que la jerarquía implica no solo un orden jerárquico, sino también un bucle o inversión inmanente: cierto, el espacio social está dividido en niveles jerárquicos superiores e inferiores, pero en el nivel inferior, lo inferior es superior a lo superior<sup>[11]</sup>. Un ejemplo lo brinda la relación entre Iglesia y Estado en el cristianismo: en principio, por supuesto, la Iglesia está por encima del Estado; no obstante, como evidencian pensadores como Agustín o Hegel, dentro del orden secular del Estado, este está por encima de la Iglesia (en otras palabras, la Iglesia, como institución social, debe subordinarse al Estado); si no es así, si la Iglesia pretende ejercer directamente un poder secular, se corrompe inevitablemente desde dentro y se reduce a otro poder secular que utiliza su enseñanza religiosa como ideología para justificar su gobierno secular<sup>[12]</sup>.

El siguiente movimiento de Dupuy consiste en formular este giro en la lógica de la jerarquía en términos de la autorrelación negativa entre lo universal y lo particular, entre el todo y sus partes; es decir, en términos de un proceso en el curso del cual lo universal se encuentra a sí mismo con su especie bajo la forma de la «determinación oposicional». Volviendo a nuestro ejemplo: la Iglesia representa la unidad integral de todas las vidas humanas, se muestra como su autoridad suprema y confiere a todas sus partes su lugar en el gran orden jerárquico del universo; sin embargo, es un elemento subordinado al poder estatal terrenal que, en principio, está subordinado a ella: la Iglesia, como institución social, está protegida y tiene que obedecer las leyes del Estado. En la medida en que lo superior y lo inferior, en este punto, también se relacionan como el bien y el mal (el ámbito de la bondad divina frente a la esfera terrenal de las luchas de poder, los intereses egoístas, la búsqueda de placer, etcétera), podemos decir que, a través de este bucle o giro inmanente en la jerarquía, el bien «superior» domina, controla y utiliza al mal «inferior», aunque superficialmente pueda parecer (a una mirada limitada a la perspectiva terrenal) que la religión, con su pretensión de ocupar un lugar «superior», es una legitimación ideológica de los intereses «inferiores» (por ejemplo, que, en suma, la Iglesia legitima las relaciones socialmente jerárquicas), que la religión mueve secretamente los hilos, en su condición de poder oculto que permite y moviliza el mal disfrazado de bien superior. Casi tenemos la tentación de utilizar el término sobredeterminación en este punto: aunque el poder secular es el que desempeña inmediatamente el papel determinante, este papel está sobredeterminado por el todo religioso/sagrado. ¿Cómo hemos de interpretar esta compleja imbricación autorreferencial de lo «superior» y lo «inferior»? Hay dos alternativas principales, que se ajustan perfectamente a la oposición entre idealismo y materialismo:

- 1. La tradicional matriz teológica (seudo)hegeliana que contiene el *pharmakon*: el todo superior y omniabarcante permite el mal inferior, pero lo frena, poniéndolo al servicio del objetivo superior. Hay muchos ejemplos de esta matriz: la (seudo)hegeliana «astucia de la razón» (la razón es la unidad de ella misma y las pasiones egoístas particulares, y moviliza a estas últimas para alcanzar su secreto objetivo de racionalidad universal); el proceso histórico de Marx, en el que la violencia contribuye al progreso; la «mano invisible» del mercado, que moviliza el egoísmo universal para el bien común, etcétera.
- 2. Una noción del mal más radical (y verdaderamente hegeliana), que se distingue de sí mismo exteriorizándose en la figura trascendental del

bien. Desde esta perspectiva, lejos de ser un aspecto subordinado, la diferencia entre el bien y el mal es inherente al mal, el bien no es sino el mal universalizado, el mal es en sí mismo la unidad del mal y del bien. El mal se controla o se frena a sí mismo generando un espectro del bien trascendental; sin embargo, solo puede hacerlo reemplazando su modalidad «ordinaria» del mal por un mal absolutizado e infinito.

Esta es la razón por la que la autolimitación del mal a través de la creación de cierto poder trascendental que lo limita siempre puede explotar; esa la razón por la que Hegel tiene que admitir un exceso de negatividad que siempre amenaza con perturbar el orden racional. Todos los análisis de la «inversión materialista» de Hegel, de la tensión entre el Hegel «idealista» y el «materialista», son inútiles si no se fundamenta precisamente en la cuestión de las dos formas opuestas y enfrentadas de interpretar la autorrelación negativa de la universalidad. En la lectura materialista, la «reconciliación» no significa que la negatividad destructiva quede «sublimada» en un momento subordinado del autodespliegue de la idea: quiere decir que uno debería reconciliarse con la negatividad destructiva en todas sus apariencias (locura, sexo, guerra...) como telón de fondo «insublimable» de nuestra existencia y todos sus logros creativos. En este punto crucial hay que evitar otra trampa: para ser un verdadero materialista, no basta con declarar la primacía de las formas particulares de negatividad «perversa» y explicar luego cómo estas formas niegan a sí mismas en el bien en cuanto mal absolutizado/autosublimado (el Dupuy describe proceso que autotrascendencia). Esta posición se queda en el nivel del materialismo «vulgar», que describe cómo el uno trascendental ideal surge de los antagonismos y de la autosuperación de la pluralidad material, la última «realidad verdadera». Desde este punto de vista, la trascendencia emerge a partir de las tensiones en la inmanencia material. Pero la cuestión clave es cómo tiene que estructurarse esta «pluralidad material» para que esta autotrascendencia sea posible. La única respuesta radical es: la inmanencia de la pluralidad material ya está agrietada, el uno perdido aparece tachado, bajo la forma de la ausencia, como un vacío. Esta es la paradoja que hay que aceptar: la pérdida del uno está antes del uno, toda figura espectral del uno cubre el vacío de su ausencia.

En la innovadora representación de *Tannhäuser*, de Romeo Castellucci, que tuvo lugar en la Ópera Estatal de Baviera, Múnich, en 2017, en la primera escena, Venusberg, el lugar de los placeres carnales del que Tannhäuser quiere escapar, es presentado como un nauseabundo montículo en el que

pululan criaturas vagamente femeninas y repugnantes, cuyas carnes orondas se fusionan con excrecencias que brotan del escenario y que tiemblan como si se tratara de celulitis: una imagen de la decadencia sofocante, del hastío y de la saciedad. Pero eso no es todo: sobrevolando este sórdido movimiento coral se alza una esfera circular (el marco de la fantasía) en la que aparece la versión idealizada de estas mismas criaturas (Venus y sus compañeras), en esta ocasión como estilizadas criaturas etéreas que flotan en el aire y danzan ligeras, despojadas de su obesa carnalidad. En este punto recordamos la escena de Brazil anteriormente mencionada, en la que, en un restaurante exclusivo, el camarero recomienda a sus clientes las mejores ofertas del menú diario («¡hoy, nuestro tournedo es realmente especial!», etcétera), pero lo que el cliente recibe después de elegir es una vívida fotografía en color colocada sobre una bandeja que presenta un engrudo repugnante: obtenemos la fractura entre la imagen de la comida y la realidad de su resto excrementicio informe, es decir, entre la apariencia insubstancial y fantasmática, y la materia bruta del mundo, exactamente igual que en el Tannhäuser de Castellucci, en el que percibimos la fractura entre la repulsiva realidad de la carne y la imagen desmaterializada. Hemos de subrayar aquí que no hay nada «auténtico» en la experiencia de esta fractura: no hace visible la aborrecible realidad del sexo, tan solo da fe de la fractura psicótica de Tannhäuser entre lo real y lo imaginario que tiene lugar cuando el tercer término, lo simbólico, queda excluido. En otras palabras, la masa temblorosa no es lo real del sexo complementado por la fantasía de las chicas etéreas que danzan: la fantasía no solo es la visión etérea de las estilizadas bailarinas, sino también la imagen de la repulsiva masa temblorosa cuya función es eclipsar el hecho de que el sexo siempre ha estado «tachado», frustrado por una imposibilidad constitutiva.

De regreso a nuestra línea principal, esta inversión autorreflexiva de la jerarquía es lo que distingue la razón del entendimiento: ahí donde el ideal del entendimiento es una jerarquía claramente articulada, la razón la complementa con una inversión a partir de la cual, como apunta Dupuy, en el sentido del nivel inferior de una jerarquía, lo inferior es superior a lo superior. Como hemos visto, los sacerdotes (o filósofos) están por encima del brutal poder secular, pero en el seno de este poder están subordinados a él; la brecha que permite esa inversión es crucial para el funcionamiento del poder, razón por la que el sueño platónico de unificar los dos aspectos en la figura del rey filósofo (realizado solo con Stalin) tiene que fracasar miserablemente<sup>[13]</sup>.

Otro caso ejemplar de esta circunvolución dialéctica se encuentra en la paradoja de la perversión en el edificio teórico de Freud: la perversión

demuestra la insuficiencia de la lógica de la transgresión. La sabiduría tradicional nos dice que los perversos practican (realizan) lo que los histéricos solo sueñan (hacer), es decir, en la perversión «todo está permitido», un pervertido actualiza abiertamente todo el contenido reprimido y, sin embargo, como subraya Freud, en ningún otro lugar es más fuerte la represión que en la un hecho más que confirmado por tardocapitalista, en la que la permisividad sexual provoca ansiedad e impotencia o frigidez, en lugar de liberación. Esto nos obliga a esbozar una distinción entre el contenido reprimido y la forma de la represión, donde la forma sigue siendo operativa incluso después de que el contenido ya no esté reprimido; en otras palabras, el sujeto puede apropiarse plenamente del contenido reprimido, pero la represión permanece. ¿Por qué? En su comentario a un breve sueño de una de sus pacientes (una mujer que primero se negó a contarle el sueño a Freud «porque era confuso y borroso»), que reveló que estaba embarazada y que dudaba de quién era el padre (es decir, la paternidad era «confusa y borrosa»), Freud delinea una conclusión dialéctica esencial: La falta de claridad del sueño formaba parte del material instigado por el sueño: parte de este material estaba representado en forma de sueño. La forma de un sueño o la forma en que es soñado se utiliza con una sorprendente frecuencia para representar su contenido oculto<sup>[14]</sup>.

La brecha entre forma y contenido es, en este caso, propiamente dialéctica, en contraste con la brecha trascendental en la que todo contenido aparece como un marco formal a priori, y siempre hemos de ser conscientes del marco trascendental invisible que «constituye» el contenido que percibimos; o, en términos estructurales, debemos distinguir entre los elementos y los marcos formales que ocupan esos elementos. Solo alcanzamos el nivel del análisis propiamente dialéctico de la forma cuando concebimos cierto procedimiento formal que no expresa un aspecto del contenido (narrativo), sino que marca/señala la parte del contenido que es excluida de la línea narrativa explícita, de modo que —y esta es la cuestión propiamente teórica— si queremos reconstruir «todo» el contenido narrativo, hemos de ir más allá de ese contenido explícito e incluir ciertos aspectos formales que actúan como sustitutos del aspecto «reprimido» de ese contenido<sup>[15]</sup>. Siguiendo el conocido y elemental ejemplo del análisis de los melodramas: el exceso emocional que no puede expresarse directamente en la línea narrativa encuentra su salida en el acompañamiento musical ridículamente sentimental o en otros aspectos formales. En este sentido, hay que oponer los melodramas a *Breaking the Waves (Rompiendo las olas*, 1996), de Lars von Trier: en ambos casos tratamos con la tensión entre forma y contenido; sin embargo, en *Rompiendo las olas*, el exceso se localiza en el contenido, y la tenue forma seudodocumental hace palpable el contenido excesivamente melodramático. En ello reside la consecuencia fundamental del paso de Kant a Hegel: la propia distancia entre forma y contenido se refleja en el propio contenido, como indicación de que este contenido no lo es todo, que algo ha sido reprimido o excluido. Esta exclusión, que funda la propia forma, es la «represión primordial» (*Urverdrängung*), y no importa que nos esforcemos en sacar a la luz todo el contenido reprimido, esta brecha de represión primordial persiste.

La imbricación entre forma y contenido nos lleva a otra pareja en la que cada término, llevado a su extremo, se convierte en su opuesto (la cinta de Moebius apunta aquí al *cross-cap*). Por un lado, la materia que se resiste a su forma en su densidad impenetrable es un efecto de la formalización incompleta o fallida, es «provocada por operaciones puramente formales y por sus inconsistencias»; por otro lado, la forma, en su distancia respecto a la materia, no es solo una expresión de la materia, sino que emerge para salvar una brecha en la textura de la materia (la forma no expresa un contenido oculto, representa, de forma distorsionada, lo «reprimido», lo excluido, del contenido mismo). Estas dos inversiones no son simétricas: la materia emerge para colmar la laguna del «no todo» de la forma, mientras que la forma es la excepción que ofrece el marco para la materia; o, expresado según las fórmulas de la sexuación de Lacan, la forma es «no todo», mientras que la materia es universal con una excepción (de la forma). En ello reside el paso de Kant a Hegel: Kant es un formalista, reivindica la forma (trascendental) como la excepción constitutiva de la materia, que es «todo lo que existe» (en nuestra realidad fenoménica), mientras que Hegel lleva el formalismo al absoluto y, por lo tanto, hacia su autosuperación. La instancia última de esta autosuperación es, evidentemente, el sujeto, y en este punto es visible la limitación fatal del formalismo de Kant. El yo trascendental de Kant es un sujeto vacío y desubstancializado, reducido a pura forma, despojado de todo contenido positivo; sin embargo, Kant lo colma con un contenido fijo (los a priori de las categorías trascendentales), es decir, las determinaciones de su forma son, una vez más, contenido. En consecuencia, el problema no es que sea en exceso formalista, ni que ignore la mediación histórica concreta de las formas trascendentales, sino que no es lo bastante formalista: Por un lado,

Kant vació nuestra razón y subjetividad de todo contenido substancial, pero solo para trasladarlas a unos fundamentos transhistóricos estables de formas existentes que daba por hechas (y que esperaban ser descubiertas por medio de la introspección crítica). El problema del formalismo de Kant no es que esté «vacío», que carezca de contenido o interioridad, sino más bien lo contrario: al transformar formas específicas en supuestos trascendentales o transhistóricos, *Kant no es lo bastante formalista*. No plantea la cuestión de la constitución misma de las formas que asegura haber exhumado: en última instancia, las da por hechas. La cuestión perenne de si la tabla de categorías de Kant está completa o no es un síntoma de ello. Substancializó la forma a partir de la forma misma y así la llenó de contenido; o más bien disipó la diferencia entre forma y contenido convirtiendo la forma en su propio contenido<sup>[16]</sup>.

Aquí conviene dar dos pasos. Primero, para desubstancializar realmente al sujeto, hay que llevar el formalismo hasta el final y concebir el sujeto como una pura forma que coincide con un vacío, con una vacuidad informe: el sujeto es la autosuperación de toda forma determinada, es la propia negatividad la que erosiona todo marco trascendental (esto no quiere decir que el sujeto pueda convertirse a sí mismo en un vacío: necesita un soporte material, el *objet a* lacaniano, una pequeña pieza de lo real contingente, pero eso es otra historia). Por lo tanto, hemos de evitar la oposición sartriana entre sujeto como vacío de negatividad autorreferencial y el «en sí» substancial inerte: la negatividad como forma pura ha de concebirse como su substancia inherente, como su propio vacío.

Es fácil descubrir que la estructura de este espacio intrincado va más allá del modelo de la cinta de Moebius: requiere un modelo más complejo y que incluya un antagonismo radical entre dos espacios sin denominador común: el *cross-cap*.

#### SUTURA REDOBLADA

¿Cómo pasamos de la cinta de Moebius (donde el corte está implícito) al cross-cap (donde el corte se manifiesta como tal)? Repitiendo la cinta de Moebius. Este redoblamiento no es posible sin un corte que separe y simultáneamente una sus partes. El ejemplo más elemental de este redoblamiento es el del significante y el significado: el espacio entre

ambos se curva en torno a un abismo central. El orden del significante es diferencial, la identidad de cada significante reside en la serie de diferencias respecto a otros significados; sin embargo, si esto se aplicara a cada significante, todo el edificio se habría desmoronado, pues nos moveríamos en un círculo vicioso, sin una identidad última como punto de referencia para la serie de diferencias. Otro tanto puede decirse del significado, en el que todo sentido particular ha de basarse y referirse a otros, sin un sentido absoluto como punto de referencia último.

Volviendo a Hegel, tomemos el ejemplo de la dialéctica de la esencia y la apariencia: para comprender bien su dinámica, hay que redoblarla. En primer lugar, la esencia solo es esencia en la medida en que se manifiesta, tiene que manifestarse como esencia en contradicción con las apariencias «ordinarias», es decir, en la esfera de las apariencias, la esencia ha de manifestarse como una apariencia que apunta más allá de las apariencias. Un clásico ejemplo en Marx: el valor en cuanto «esencia» universal de las mercancías ha de manifestarse como una mercancía especial opuesta a todas las demás. O un ejemplo de Hegel: el monarca (como encarnación de la universalidad del ser humano) tiene que manifestarse en su «determinación oposicional» como un ser humano particular opuesto al resto de seres humanos (pues es el único que no se define a sí mismo a través de la automediación, sino que adquiere su estatus por nacimiento). Por lo tanto, la esencia no es sino esta autodiferenciación de las apariencias, una brecha que separa a la apariencia de sí misma. En segundo lugar, la brecha que separa la esencia de la apariencia tiene que reflejarse en la propia esencia como fractura interior: la esencia aparece porque está incompleta/frustrada en sí misma, es decir, lo que se manifiesta no es la abrumadora riqueza interior de la esencia; la apariencia es más bien el retorno de lo reprimido en/desde la propia esencia. Así pues, la apariencia no es sino la autodiferenciación de la esencia, el abismo que separa a la esencia de sí misma.

El elemento que une los dos niveles, «suturándolos», funciona como su punto de acolchado, y la repetición (de la cinta de Moebius) que caracteriza el *cross-cap* adopta la forma de una inversión de la forma en que opera la sutura: el «interior» (el espacio del significante) tiene que ser suturado por un elemento adicional que mantiene en el orden del significado el lugar que ha sido excluido de él (como la célebre paradoja de la lista de todas las especies de perros que incluye «perros no incluidos en esta especie»), y la propia

realidad externa tiene que ser suturada por un elemento que contiene el lugar del proceso simbólico (objet a). Así pues, ¿cómo funciona la sutura? En uno de los pocos casos en los que Lacan utiliza este término (que fue posteriormente elevado a concepto por Miller), en su seminario Problemas cruciales del psicoanálisis (1964-1965), lo vincula al funcionamiento de un nombre propio, señalando que su uso ha de basarse «en un desplazamiento, en un salto»<sup>[17]</sup>: toda persona —todo portador de un nombre— puede ser definida a partir de una infinita cadena de descripciones, pero escapará siempre a esta constelación de descripciones, y su nombre propio salva esta falta: «Está concebido para colmar los huecos, para ser una cortina, para clausurar, para ofrecer una falsa apariencia de sutura»<sup>[18]</sup>. A primera vista, un nombre parece apuntar a las profundidades de su portador, da la impresión de capturar su esencia más íntima, su je ne sais quoi, la x misteriosa y elusiva que lo convierte en quien es, pero el efecto de plenitud tan solo actúa para colmar un cierto vacío, para acolchar la imposibilidad de colmar adecuadamente ese vacío. En este sentido, el nombre propio funciona como un punto de acolchado: opera de modo que todas las descripciones atribuidas al portador del nombre tienen sentido o al menos aportan la ilusión de una entidad significativa. Un nombre propio es, por lo tanto, un significante maestro, un significante sin significado que, como tal, confiere a los elementos y a las propiedades de su portador la ilusión de la plenitud, de un sentido pleno, lo que implica que, paradójicamente, un significante maestro abre simultáneamente un vacío y crea la ilusión de colmarlo.

La complejidad de la *sutura* se pierde en el uso predominante del término, que se refiere a la relación entre el círculo cerrado de la representación (ideológica) y su centro externo de producción: a fin de cerrar el círculo de la representación, en él tiene que haber un elemento sintomático que «suture» el campo de la representación en la medida en que este opera como sustituto del afuera excluido, un elemento que, en el espacio de la representación, ocupa el lugar de la producción excluida/externa. Sin embargo, esta noción de sutura, por «materialista» que parezca, tiene que ser complementada con su inversión: para alcanzar su plena existencia, la «realidad externa» tiene que ser complementada («suturada») por un elemento «subjetivo». Según la noción «realista» estándar de una realidad ontológicamente plena, la realidad existe «ahí afuera, independientemente de nuestra mente», y solo es imperfectamente «reflejada» en la cognición humana; contra esta idea, la lección del idealismo trascendental de Kant debería agotarse plenamente aquí: el propio acto subjetivo de síntesis trascendental transforma un caótico

abanico de impresiones sensuales en la «realidad objetiva» (señalemos una vez más la inversión propia de la cinta de Moebius: pasamos del pandemonio de las impresiones subjetivas a la realidad «objetiva» añadiendo, al conjunto impresiones, subjetivo de un gesto síntesis). descaradamente el reproche de que estamos confundiendo los niveles ontológico y empírico, debemos evocar aquí la física cuántica: el colapso de la función de onda cuántica en el acto de la percepción paraliza las fluctuaciones cuánticas y da lugar a una única realidad objetiva. La propia apariencia de las «cosas» en cuanto cosas, en cuanto entidades substanciales, es el resultado del colapso de la función de onda a través de la percepción, con lo que se invierte la relación de sentido común: la noción de cosas «objetivas» es subjetiva, depende de la percepción, mientras que las fluctuaciones de onda preceden a la percepción y son más «objetivas». Por lo tanto, no es que los objetos difusos estén incompletos debido a la limitación y el efecto distorsionador de nuestra visión, mientras que en sí mismos son lo que plenamente son: las cosas son difusas e incompletas en sí mismas, y es nuestra percepción lo que las completa. Un paralelismo con el cine y el teatro puede ser de ayuda: para que una escena ambientada en un estudio sea percibida como «realista», los objetos reales en primer plano (coches, mesas, etcétera) tienen que complementarse con un fondo pintado (por ejemplo, un bosque o una amplia avenida). Una vez más, el espacio es intrincado: solo alcanzamos la objetividad siguiendo la subjetividad hasta el final, centrándonos en el complemento subjetivo del campo de la realidad objetiva: exactamente del mismo modo en el que, en el orden simbólico, una cosa solo se convierte en sí misma cuando le añadimos un nombre.

En *A Countess from Hong Kong (La condesa de Hong Kong*, 1967), la última película de Chaplin (por lo demás, un absoluto fracaso), hay una escena en la que una pareja de pasajeros ciegos en un crucero se encuentran en un camarote con el capitán del barco (que no sabe que son ciegos); de pronto, llaman a la puerta, los pasajeros entran en pánico y reaccionan confusamente, sacudiendo las manos, porque saben que quien está llamando y entrará en el camarote los reconocerá por lo que son (pasajeros ciegos). El humor de la escena reside en que el capitán (que no debería saber nada del juego del engaño) también reacciona con pánico... Una versión análoga de este extraño cortocircuito tiene lugar en algunos complejos *thrillers* de misterio, en los que a menudo no estamos seguros de lo que está pasando (quién trabaja para quién, quién interpreta un doble juego, etcétera), hasta que, hacia el final, tras algunos giros vertiginosos, descubrimos la verdad...

Sin embargo, a veces ocurre algo extraño, que a menudo pasa inadvertido: en una escena diseñada para mostrar lo que pasa «en sí mismo», la verdadera historia, uno de los actores hace algo que solo puede explicarse si asumimos que él tampoco sabe «lo que pasa en realidad»: actúa como actúa no solo para engañar a los testigos, sino también como si él mismo fuera ignorante. Un sencillo ejemplo: recuerdo un *thriller* de espías en el que un agente doble se hace pasar por un personaje falso al tratar con sus jefes engañados; no obstante, en una de las escenas sigue interpretando este papel incluso cuando interactúa con personas que saben quién es en realidad (o actúa como si no supiera algo que forma parte de su identidad real, es decir, como si su verdadera identidad también fuera un misterio para él), y a nadie le sorprende... En estas escenas, no es que la realidad atraviese la ficción; la propia ficción se manifiesta como parte de la realidad, como su elemento de sutura.

Las dos versiones de la sutura no deberían oponerse como correcta e incorrecta, ambas son verdaderas de acuerdo con la estructura del *cross-cap*: la segunda versión presupone lógicamente la primera, solo puede emerger como su repetición. Sin embargo, hay una sutil asimetría entre las dos, y esta asimetría alude al lugar de la falta. En la primera versión de la sutura, la falta se localiza dentro, en la escena de la representación: esta escena tiene que ser «suturada» para ocultar su falta, su incapacidad para representar completamente su proceso de producción. En la segunda versión, la falta se localiza en el exterior, en la propia realidad externa, que tiene que ser complementada por un elemento subjetivo para convertirse en lo que es, la plena realidad externa. La subjetividad propiamente dicha solo surge con esta segunda versión, una subjetividad inscrita en el orden mismo de las cosas: en la primera versión, la subjetividad se reduce al efecto de un error de reconocimiento, a la ofuscación de un proceso vital real (al estilo de la teoría de la ideología de Louis Althusser).

En el caso de la sutura, es crucial tener presente el cambio desde el círculo interno sostenido por un elemento extraño, a la exterioridad sostenida por quien detenta un elemento interno, un cambio que simultáneamente representa el cambio desde la subjetividad imaginaria al sujeto simbólico. Es aquí donde encontramos la diferencia entre materialismo ordinario y materialismo dialéctico. Desde la perspectiva del materialismo ordinario, *idealismo y metafísica* son nombres para la ilusión de que el círculo de la representación puede cerrarse sobre sí mismo, borrando completamente las huellas de su proceso de producción descentrado. En este punto, la

antifilosofía desarrolla su propia versión de la lógica de la sutura: concibe la sutura como el modo en que el exterior se inscribe en el interior, «suturando» el campo, produciendo el efecto de autoclausura, sin necesidad de un exterior, disipando las huellas de su propia producción; las huellas de ese proceso de producción, sus brechas, sus mecanismos, son eliminados, para que el producto aparezca como un todo orgánico naturalizado (lo mismo que con la identificación, que no es una mera inmersión emocional en la cuasirealidad del relato, sino un proceso de escisión mucho más complejo). Sin embargo, el aspecto más esencial es el anverso: no solo «ningún interior sin exterior», sino también «ningún exterior sin interior». En ello reside la lección del idealismo trascendental de Kant: a fin de aparecer como un todo consistente, la realidad externa tiene que ser «suturada» por un elemento subjetivo, un suplemento artificial que tiene que anadirse para generar el efecto de realidad, como el fondo pintado que confiere a la escena el efecto ilusorio de «realidad». Este es el *objet a* para Lacan: el elemento subjetivo constitutivo de la realidad externa objetiva.

La matriz de este centro externo de producción que se inscribe en el ámbito de las ilusiones que genera tiene, por lo tanto, que ser complementada: esta matriz simplemente no explica la aparición del *sujeto*. Según la teoría estándar (cinemática) de la sutura, el «sujeto» es el sustituto ilusorio, *dentro* del ámbito de lo constituido-generado, para su causa ausente, para su proceso de producción: el «sujeto» es el agente imaginario que, pese a habitar el espacio de los fenómenos manifiestos, es (erróneamente) percibido como su generador. Con todo, el «sujeto tachado» lacaniano no tiene que ver con esto: en la teoría estándar de la sutura, el sujeto es aquello que, en el seno del mundo constituido, representa su causa/afuera ausente (proceso de producción), mientras que el sujeto lacaniano solo puede ser conceptualizado cuando tenemos en cuenta en qué sentido la propia exterioridad del proceso generativo *ex-siste* solo en la medida en que el suplente del ámbito constituido está presente en él.

El espacio intrincado en el que el límite externo es simultáneamente interno es a lo que Lacan aspira con su insistente referencia al toro y a otras variaciones de estructuras similares a la cinta de Moebius, en la que la relación entre el interior y el exterior queda invertida: si queremos comprender la estructura mínima de la subjetividad, la inequívoca oposición entre la experiencia interior subjetiva y la realidad exterior objetiva no es suficiente: hay un exceso en ambos lados. Por un lado, hemos de aceptar la lección del idealismo trascendental de Kant: de la confusa multitud de

impresiones emerge la «realidad objetiva» a través de la intervención de la acción trascendental del sujeto. En otras palabras, Kant no niega la distinción entre la multitud de las impresiones subjetivas y la realidad objetiva; se limita a afirmar que esta distinción es el resultado de la intervención de un gesto subjetivo de constitución trascendental. De forma análoga, el significante maestro de Lacan es el elemento significativo «subjetivo» que sostiene la propia estructura simbólica «objetiva»: si al orden simbólico objetivo le abstraemos este exceso subjetivo, la propia objetividad de este orden se desintegra. Por lo tanto, la sutura no es un cortocircuito secundario de los dos niveles; ocurre en primer lugar, es decir, precede lógicamente a los dos niveles que se superponen en él: el gesto subjetivo de la sutura es lo que constituye (lo que se nos aparece como) la realidad objetiva. La brecha —el intrincado giro autorreferencial— ya está operativa en la propia «presencia productiva».

Pero ¿no estamos confundiendo aquí el significado (como parte de todo signo) y la realidad externa a él? La lección del trascendentalismo es precisamente que el significado y la realidad (externa) no pueden simplemente separarse: para que la realidad (externa) adquiera su mínima consistencia ontológica tiene que intervenir un gesto significativo.

### LUCHA DE CLASES CROSS-CAP

Expresándolo en términos marxistas clásicos, no basta con demostrar en qué sentido las luchas político-ideológicas son un teatro de sombras que refleja la «verdadera realidad» del proceso económico; hemos de complementarlo con el modo en que la lucha político-ideológica se inscribe en el propio corazón del proceso económico (esto es lo que Marx llamó lucha de clases, por ello habla de economía política, y uno de los nombres de esta extraña «ideología» en el núcleo mismo del proceso económico, de la «ilusión» que sostiene a la propia realidad, es el fetichismo de la mercancía). En consecuencia, deberíamos abandonar la noción estándar del uno (en todos sus diversos disfraces, hasta el significante maestro) como una «totalización» secundaria del campo de la productividad, inconsistente y primordialmente dispersa. Expresando la paradoja en su forma más radical: es el propio uno el que introduce la inconsistencia; sin el uno, tan solo habría una multiplicidad indiferente. El «uno» es originalmente *el* significante de la (auto)división, el suplemento/exceso último: al señalar lo real preexistente, el uno se divide a sí mismo, introduce su «no coincidencia» consigo mismo. Gracias a esta autodivisión emerge la propia subjetividad y, en la medida en que, para Marx,

el nombre de esta autodivisión de la sociedad es la «lucha de clases», no debería sorprendernos que, al final del último volumen de *El capital*, a propósito del intento de definir la lucha de clases por parte de Marx, volvamos a encontrarnos la estructura intrincada de la cinta de Moebius<sup>[19]</sup>.

La lucha de clases no puede reducirse a un conflicto entre agentes particulares con la realidad social: no es una diferencia entre agentes positivos (que pueden describirse mediante un análisis social detallado), sino el antagonismo («lucha») que constituye a estos agentes. El objetivismo «marxista» debería infringirse dos veces: en relación con el a priori subjetivoobjetivo de la forma mercancía y en relación con el antagonismo transobjetivo de la lucha de clases. La verdadera tarea es pensar las dos dimensiones a la vez: la lógica trascendental de la mercancía como modo de funcionamiento de la totalidad social, y la lucha de clases como el antagonismo que atraviesa la realidad social, como punto de subjetivación. El hecho de que el manuscrito de *El capital*, en su volumen III, se interrumpa precisamente cuando Marx está a punto de ofrecer un análisis de clases «objetivo» de la moderna sociedad capitalista es ilustrativo de este papel transversal: El problema que inmediatamente se plantea es este: ¿qué constituye una clase? Y la respuesta a esta pregunta se desprende de la que demos a esta otra: ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en las tres grandes clases sociales?

A primera vista, la identidad de sus rentas y fuentes de renta. Son tres grandes grupos sociales cuyos miembros, los individuos que los forman, viven respectivamente de un salario, de la ganancia o de la renta del suelo, a partir de la explotación de su fuerza de trabajo, de su capital o de su propiedad territorial.

Sin embargo, desde este punto de vista, los médicos y los funcionarios, por ejemplo, también constituirían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales distintos, cuyos miembros reciben rentas procedentes de la misma fuente en cada uno de ellos. Y lo mismo podría decirse de la infinita fragmentación de intereses y rangos en que la división del trabajo social divide tanto a los obreros como a los capitalistas y a los terratenientes; a estos últimos, por ejemplo, en propietarios de viñedos, propietarios de granjas, propietarios de bosques, propietarios de minas y propietarios de caladeros de pesca.

# [Aquí se interrumpe el manuscrito]<sup>[20]</sup>.

Este bloqueo no se puede superar con otro análisis «objetivo-social» que aporte distinciones más y más refinadas; en determinado punto, este proceso debe ser interrumpido con una masiva y violenta intervención de la subjetividad: la pertenencia a una clase nunca es un factor social puramente

objetivo, sino que también es el resultado de una lucha y de un compromiso subjetivo. Es interesante señalar que el estalinismo se vio envuelto en un punto muerto similar en su búsqueda de determinaciones objetivas de la pertenencia a una clase; recordemos la encrucijada clasificatoria que afrontaron los activistas políticos y los ideólogos estalinistas en su lucha por la colectivización en los años 1928-1933. En su intento por justificar su esfuerzo por aplastar la resistencia campesina en términos «científicos» marxistas, dividieron a los campesinos en tres categorías (clases): los campesinos pobres (sin tierra o con pocas tierras, a sueldo de otros), aliados naturales de los obreros; los campesinos autónomos, que oscilaban entre explotadores y explotados; y los campesinos ricos o kulaks (que empleaban a otros trabajadores, les prestaban dinero o semillas, etcétera), la «clase enemiga» explotadora que, en cuanto tal, tenía que ser «liquidada». Sin embargo, en la práctica, esta clasificación se tornó cada vez más difusa e inoperativa: en la pobreza generalizada dejaron de aplicarse criterios claros y las otras dos categorías a menudo se unían a los kulaks en su resistencia a la colectivización forzosa. Se introdujo entonces una categoría adicional, la del subkulak, un campesino que, aunque demasiado pobre para ser considerado un kulak de pleno derecho, compartía la actitud «contrarrevolucionaria» de los *kulaks*. Por lo tanto, el *subkulak* era...

... una categoría sin contenido social real incluso según los estándares estalinistas, que se limitaba a fingir ese contenido de forma poco convincente. Como se declaró oficialmente, «con *kulak* nos referimos al portador de ciertas tendencias políticas frecuentemente visibles en el *subkulak*, tanto hombre como mujer». De este modo, cualquier campesino estaba expuesto a la deskulakización; y la noción de *subkulak* se empleó en un sentido amplio, extendiendo la categoría de víctimas mucho más allá de las estimaciones oficiales de los *kulaks* propiamente dichos<sup>[21]</sup>.

No es de extrañar que los economistas e ideólogos oficiales acabaran por renunciar al esfuerzo de acuñar una definición «objetiva» de *kulak*: «Las explicaciones que encontramos en el comentario de un sóviet es que "las viejas actitudes del *kulak* casi han desaparecido, y las nuevas no permiten reconocerlo»<sup>[22]</sup>. Por lo tanto, el arte de identificar a un *kulak* ya tenía que ver con el análisis social objetivo; tenía que ver con una compleja «hermenéutica de la sospecha», con la identificación de las «verdaderas actitudes políticas» ocultas bajo las engañosas proclamas públicas, hasta el punto de que *Pravda* tuvo que admitir que «a menudo ni los mejores activistas pueden reconocer al *kulak*»<sup>[23]</sup>.

Todo esto apunta a la mediación dialéctica de la dimensión «subjetiva» y «objetiva»: el subkulak ya no designa una categoría social «objetiva»; designa el punto en el que el análisis social objetivo se desmorona y la actitud política subjetiva se inscribe directamente en el orden «objetivo»; en lacaniano, subkulak es el punto de subjetivación de la cadena «objetiva» campesino pobre-campesino medio-*kulak*. No es una subcategoría (o subdivisión) «objetiva» de la clase de los *kulaks*, sino simplemente el nombre de la actitud política subjetiva *kulak*; esto explica la paradoja según la cual, pese a aparecer como una subdivisión de la clase de los kulaks, los subkulaks son una especie que desborda su propio género, «el de los kulaks», ya que los subkulaks también se encuentran entre los campesinos pobres y de riqueza media. En otras palabras, *subkulak* nombra la división política como tal, el enemigo cuya presencia atraviesa *todo* el cuerpo social del campesinado, razón por la que se los puede encontrar en todas partes, en las tres clases campesinas: subkulak nombra el elemento excesivo que atraviesa todas las clases, la excrecencia que debe ser eliminada.

En toda clasificación «objetiva» de grupos sociales hay un elemento que funciona como los subkulaks —el punto de subjetivación disimulado como subespecie de elementos «objetivos» del cuerpo social—. Este es el punto de subjetivación que, en el sentido estricto del término, sutura la estructura social «objetiva», y no debemos olvidar el contraste entre esta idea de sutura y el uso predominante del término (el elemento que sutura el espacio ideológico, borrando las huellas de su dependencia de su «otra escena» descentrada, permitiéndole presentarse como autosuficiente): el punto de subjetivación no «sutura» el interior ideológico, sino el propio afuera: la «sutura» es el punto de subjetivación que garantiza la consistencia del propio campo «objetivo». Esto quiere decir que el proceso de diéresis no es infinito: toca a su fin cuando una división ya no es una división en dos especies, sino una división entre una especie y un residuo, el informe sustituto de la nada, una «parte de la no parte». En este punto final, el residuo singular se une con su opuesto, lo universal, es decir, el residuo funciona como sustituto directo de lo universal.

De regreso a Marx y a su concepto de *lucha de clases*: la lucha de clases no es un enfrentamiento entre dos grupos sociales que pueden clasificarse objetivamente, sino una división que, de forma diagonal, atraviesa todo el espacio social. Así es como deberíamos responder al reproche habitual según el cual el problema del cristianismo reside en su universalismo: lo que esta actitud inclusiva lleva implícita es la completa exclusión de quienes no

aceptan ser incluidos en la comunidad cristiana. En otras religiones «particularistas» (e incluso en el islam, a pesar de su expansionismo global) hay lugar para los otros, son tolerados, aunque se los mire con condescendencia. El lema cristiano «todos los hombres son hermanos» también significa, empero, que «quienes no son mis hermanos no son hombres». Los cristianos suelen felicitarse por haber superado la exclusivista noción judía de pueblo elegido y abarcar a toda la humanidad; el truco estriba en que, en su insistencia de ser el pueblo elegido y gozar de un vínculo privilegiado con dios, los judíos aceptan la humanidad de los otros pueblos que celebran a sus falsos dioses, mientras que el universalismo cristiano excluye tendenciosamente a los no creyentes de la propia universalidad de la humanidad. Sin embargo, esta crítica pasa por alto que el cristianismo no se limita a excluir a los no creyentes en otro gesto clasificatorio: su universalidad es precisamente la universalidad de todos los excluidos, del «resto indivisible» de todas las divisiones clasificatorias.

En su obra maestra sobre Adorno, Fredric Jameson<sup>[24]</sup> explica cómo el análisis dialéctico incluye su propio punto de suspensión: de pronto, en mitad de un complejo análisis de las mediaciones, Adorno ejecuta un vulgar gesto de «reduccionismo», interrumpiendo un flujo de elegancia dialéctica con un comentario del estilo: «Y al final todo tiene que ver con la lucha de clases». Así es como la lucha de clases opera en una totalidad social: no es su «fundamento más profundo», su hondo principio estructural que media en todos sus momentos, sino algo mucho más superficial, el instante de fracaso de un análisis complejo e interminable, el gesto de saltar hacia una conclusión cuando, en un acto de desesperación, alzamos las manos y decimos: «Pero ¡al final todo esto tiene que ver con la lucha de clases!». Hemos de tener presente que este fracaso del análisis es inmanente a la propia realidad: así es como la sociedad se totaliza a sí misma a través de su antagonismo constitutivo. En otras palabras, la lucha de clases ES una rápida seudototalización cuando la totalización propiamente dicha se desmorona, es un intento desesperado por utilizar el antagonismo como principio de totalización.

Así pues, hay una justicia (no tanto poética como) teórica en el hecho de que el manuscrito de *El capital* se interrumpa con el análisis de clases: debemos leer esta interrupción no como un indicador de la necesidad de cambiar el planteamiento teórico del análisis objetivo-social hacia otro más subjetivo, sino como una señal de la necesidad de plegar reflexivamente el texto sobre sí mismo, descubriendo hasta qué punto todas las categorías que hemos analizado hasta el momento, desde el inicio con una mera mercancía,

implican la lucha de clases. Y para comprender claramente la estructura paradójica de la lucha de clases no como el mero enfrentamiento entre dos grupos sociales específicos, sino como la colisión entre dos universalidades, la lucha que divide a la propia universalidad, deberíamos introducir otra complicación en la lógica de la sutura. No basta con decir que el elemento que sutura (el punto de acolchado) es el puente que «acolcha» dos niveles diferentes (nuestra realidad y el mundo medio en La Torre Oscura, de Stephen King, la representación subjetiva y la realidad objetiva en la ontología social, etcétera). Debemos ir un paso más allá y redoblar el propio punto de acolchado: en el ejemplo de la teoría de la sociedad de Hegel, en un edificio social, el punto de sutura tiene un doble aspecto, es simultáneamente el exceso en la cúspide del edificio social (rey, líder) y el exceso en la base, la «parte sin parte» del cuerpo social, aquellos que no tienen lugar en ella, que Hegel llamó Pöbel («populacho»). Es evidente que en este punto leemos a Hegel contra su intención, ya que este no advirtió que la plebe, en su propio estatus de exceso destructivo de la totalidad social, su «parte de la no parte» es la «determinación reflexiva» de la totalidad en cuanto tal, la inmediata encarnación de su universalidad, el elemento particular bajo cuya forma la totalidad social se encuentra a sí misma entre sus elementos y, como tal, el aspecto clave de su identidad (señalemos la sutileza dialéctica de este último aspecto: lo que «sutura» la identidad de una totalidad social es el propio elemento en «flotación libre» que disuelve la identidad fija de cualquier elemento intrasocial). Por eso, Frank Ruda<sup>[25]</sup> está plenamente justificado al leer los pasajes breves que Hegel dedica a la plebe (Pöbel) en su Filosofía del derecho como un aspecto sintomático de toda su filosofía del derecho, cuando no de todo su sistema. Si Hegel hubiera descubierto la dimensión universal de la plebe, habría inventado el síntoma (como hizo Marx, que vio en el proletariado la encarnación de los bloqueos de la sociedad existente, la clase universal)<sup>[26]</sup>. Es decir, lo que hace que la noción de populacho sea sintomática es que describe un exceso «irracional» necesariamente producido en el moderno Estado racional, un grupo de personas para las que no hay lugar en la totalidad organizada del Estado moderno, aunque formalmente pertenecen a él; en este sentido, ejemplifican a la perfección la categoría de universalidad singular (una singularidad que da cuerpo a una universalidad, eludiendo la mediación a través de lo particular) de lo que Jacques Rancière llamó la «parte de la no parte» del cuerpo social<sup>[27]</sup>.

Es correcto concebir el síntoma como un síntoma de normalidad: un síntoma no solo es una señal de que el orden normal no funciona, de que algo

anda mal en él, de modo que, para restaurar la normalidad, hemos de eliminar las causas que lo provocan; más radicalmente, un síntoma es un síntoma de la propia normalidad, un síntoma de algún desequilibrio que pertenece al propio orden de la normalidad. Por ejemplo, para los marxistas, las crisis económicas no solo son perturbaciones de la evolución habitual de la vida económica, son perturbaciones que indican que algo anda mal en el propio sistema, por lo que para liberarse de ellas hay que cambiar radicalmente ese sistema. En el mismo sentido, para Freud un —digamos— síntoma histérico indica que hay algo equivocado en la constitución básica del sujeto portador del síntoma: la lección de Marx y Freud es que solo centrándonos en los síntomas (fracasos, disfunciones) podremos exhumar la verdadera y más profunda estructura del sistema «normal» (económico, psíquico). Pero debemos ir incluso un paso más allá: un síntoma no solo es un síntoma de normalidad (de lo que en ella es erróneo o fallido); la normalidad en cuanto tal es un síntoma, una formación de síntomas que disimula un antagonismo en el núcleo del aparato psíquico. La normalidad, el orden normal de las cosas (como la estructura psíquica «normal» de un individuo sano y plenamente adaptado a su entorno social) siempre es una formación de compromisos sintomática, una manera de combinar fuerzas antagonistas en un equilibrio precario que me permite sobrevivir en la sociedad. Por ello, si queremos comprender la psique normal(izada), hemos de interpretarla como un síntoma. Por ejemplo, las «desviaciones» sexuales no han de ser tratadas como síntomas a fin de explicar su aparición debido a perturbaciones en el funcionamiento normal de la sexualidad: la norma(lidad) heterosexual también ha de ser tratada como un síntoma, como un intento desesperado que permite al ser humano encontrar algún tipo de equilibrio en la confusión contradictoria de su sexualidad. La heterosexualidad «normal» no emerge en un suave proceso «natural»; su formación implica cortes drásticos, represiones y el retorno de lo oprimido.

### DEL CROSS-CAP A LA BOTELLA DE KLEIN

Este caso extremo de antagonismo nos lleva al límite de la topología del *cross-cap*. En el *cross-cap*, el antagonismo o brecha separa los dos niveles enroscados y suturados por una línea de acolchado, mientras que en la brecha que separa las apariencias del «en sí», los dos niveles ya no son simétricos, ya que, estructuralmente (y no temporalmente, por supuesto), un nivel se manifiesta primero, pero está tachado por una imposibilidad inmanente, y el segundo nivel surge para salvar la brecha de esta imposibilidad. El límite de la reflexión (esencia) reside en el hecho de que la diferencia sigue siendo una

diferencia entre dos polos externos (dos clases, dos sexos); lo que se nos escapa en este nivel es la radical asimetría de los dos polos: no hay dos, solo hay uno y su resto/exceso, la marca de su imposibilidad; en otras palabras, la diferencia no es entre dos unos, solo hay el uno y su diferencia.

Tomemos el (tal vez inesperado) caso de la diferencia sexual. Para resolver el problema de la clasificación exhaustiva que enumere todas las orientaciones sexuales, de modo que nadie se quede fuera, la ideología LGBT añade el signo +, que incluye el resto de las orientaciones: LGBT+. Sin embargo, esto plantea otra cuestión: ¿el signo + es un sustituto de las orientaciones que no están y puede traducirse como «y otras» o puede ser directamente un +? La respuesta propiamente dialéctica es: sí, puede serlo; en la serie siempre hay un elemento excepcional que no pertenece a ella y que da cuerpo a +. En el caso de las listas LGBT+, pueden ser «aliados» (individuos no LGBT «honestos»), «asexuales» (que niegan todo el campo de la sexualidad) o «indecisos» (fluctúan, incapaces de adoptar una orientación determinada) —por cierto, los «aliados» tienen exactamente el mismo papel que los *subkulaks* en el inventario estalinista: al pretender ser otro elemento de la lista clasificatoria de identidades de género, es efectivamente un marcador de una actitud subjetiva hacia las identidades de género sin características de género propias—. No podemos dejar de advertir que «asexuales», «indefinidos» y «aliados» forman una especie de tríada hegeliana: en cuanto a nuestra identidad particular, siempre nos cuestionamos a nosotros mismos; como seres universales, todos somos asexuales; en cuanto a la tarea ético-política singular, deberíamos ser aliados. Así que, ¿cómo nos relacionamos con esta tríada? Lo único correcto es reivindicar los tres términos como componentes universales de la sexualidad: en la medida en que somos seres sexualizados, todos somos «indecisos» y cuestionamos nuestra identidad sexual (la incertidumbre respecto a nuestra identidad forma parte del ser sexualizado), somos potencialmente «asexuales» (nos tienta la posibilidad de salir de la sexualidad, pues solo así podemos adquirir alguna certeza: como toda forma de sexualidad es siempre particular, la única manera de ser universalmente sexuales es aparecer como asexuales; así, el género de la sexualidad se encuentra con su propia especie, en su determinación oposicional), y «aliados» (en una perspectiva emancipatoria, quizá todos deberíamos tratarnos como aliados en la lucha por la emancipación).

Sin embargo, desde el punto de vista lacaniano, hemos de pasar de + como signo de una tarea ética infinita (el trabajo nunca acaba, siempre surgen o se descubren nuevas identidades) al bloqueo ontológico: como señala

Alenka Zupančič, la fórmula mínima de la diferencia sexual simplemente M+; la identidad masculina (fálica) más algo añadido<sup>[28]</sup>. La feminidad no es otra identidad, una posición contraria para complementar la posición masculina, sino su suplemento imposible. Este fracaso de la clasificación es la sexualidad, por lo que no basta con decir que la clasificación sexual siempre fracasa: el fracaso es constitutivo de la sexualidad. Evidentemente, esto no significa que las mujeres sean inferiores a los hombres en ningún aspecto, una enigmática adenda a la identidad masculina: al contrario, + representa la subjetividad como cuestionamiento de toda identidad. En la medida en que cuestionar la identidad que nos ha sido concedida es el elemento básico de la histeria —en última instancia, la pregunta del histérico es «¿por qué soy quien dices que soy?»— y en la medida en que la histeria es femenina, ahora entendemos por qué podemos transcribir la diferencia sexual (no como M/F sino) como M+: la posición de las mujeres consiste en cuestionar la identidad. Por desgracia, buena parte de la ideología transgénero está atravesada por el afán (obsesivamente «masculino») de imponer una nueva clasificación a las identidades de género.

Podemos decir lo mismo en términos de nominalismo versus realismo. Desde la perspectiva nominalista, + es el signo del exceso de realidad que jamás podremos aprehender plenamente con nuestro marco conceptual; señala que nuestra clasificación nunca será completa, que siempre habrá algo que se nos escapará, por lo que debemos ser conscientes de ello y tener la mente abierta a nuevas entidades. No existe una universalidad per se, solo hay listas de entes particulares, siempre incompletas. En términos transgénero, debemos esforzarnos por establecer una lista de todas las identidades sexuales, conscientes de que siempre se nos escapará algo. Desde la perspectiva realista (hegeliana y del materialismo dialéctico), por el contrario, la cuestión no es definir una lista completa (o una clasificación completa) de una especie particular a través de la noción de autoarticulación +, el marcador de lo que ha quedado fuera no solo es una señal de nuestra limitación epistemológica, sino una entidad positiva en sí misma, una entidad que da cuerpo a la negatividad que caracteriza toda universalidad. En otras palabras, una clasificación mínima de un género en sus especies particulares no equivale a su división en dos especies (humanos = hombres + mujeres), sino en una especie y +, una entidad paradójica que, en el seno de la especie, representa la universalidad del género en su determinación oposicional, un punto en el que el género se encuentra con su especie.

Exactamente la misma lógica se aplica al *objet a* en relación con la serie de otros objetos «normales» de deseo (empíricos y contingentes). Podemos desear esto o lo otro, y en el caso LGBT+, la lista nunca está completa, por lo que al describir el alcance de nuestro deseo, siempre deberíamos ser cautos y añadir un signo + para designar los nuevos objetos que puedan surgir. Kant se queda en este nivel: nuestra capacidad de deseo es empírica, no tiene una dimensión trascendental a priori, no hay un deseo «puro», un deseo que no apunte a objetos empíricos contingentes. Se puede decir que Lacan radicaliza a Kant en este punto: existe un deseo «puro», un deseo que apunta a un objeto formal a priori, por lo que puede decirse que Lacan despliega una crítica del deseo puro. Este objeto puro del deseo es el *objet a* que, en homología con LGBT+, da cuerpo al propio signo +, a ese «algo» a lo que aspiramos en nuestros deseos y que es más que todos nuestros objetos de deseo empíricos y contingentes. El *objet a* es este excedente, reflexivamente concebido como un objeto particular, el vacío en torno al cual circula el deseo, el no objeto bajo la apariencia de un objeto adicional.

En ello reside el quid de la cuestión: la tendencia LGBT tiene razón al «deconstruir» la oposición sexual normativa estándar, en desontologizarla, en reconocer en ella una construcción histórica contingente llena de tensiones e inconsistencias; sin embargo, reduce esta tensión al hecho de que la pluralidad de orientaciones sexuales está forzosamente reducida al corsé normativo de la oposición binaria entre masculino y femenino, con la idea de que, si nos desprendemos de este corsé, adquiriremos una opulenta multiplicidad de orientaciones sexuales (LGBT, etcétera), cada una de ellas llena de una plena consistencia ontológica: en cuanto nos hemos librado del corsé binario, puedo reconocerme plenamente como gay, bisexual u otra cosa. Desde el punto de vista lacaniano, sin embargo, la tensión antagonista es irreductible, es constitutiva de lo sexual como tal, y ninguna diversificación y multiplicación clasificatoria nos librará de ella. La homología con el antagonismo de clase puede ser útil aquí. En esta crítica concisa de la noción de modernidad alternativa, Fredric Jameson alude a la «universalidad concreta» de Hegel: ¿Cómo pueden distinguir los ideólogos de «modernidad», en su sentido actual, su producto —la revolución de la información, y la modernidad globalizada y del libre mercado— del detestable orden antiguo, sin formularse las preguntas políticas y económicas serias y sistemáticas que el concepto de posmodernidad hace inevitables? Ahora todo el mundo conoce la fórmula: significa que puede haber una modernidad para los diferentes al estándar o al modelo hegemónico

anglosajón. Aunque algunos elementos de este último no te gusten —entre ellos, la posición subalterna en que te encierra—, esta puede superarse gracias a la noción «cultural» y tranquilizadora de que podemos moldear nuestra propia modernidad, de modo que haya una modalidad latinoamericana, india, africana, etcétera. Pero esto implica dejar a un lado el otro sentido fundamental de la modernidad, que es el del propio capitalismo mundial<sup>[29]</sup>.

El significado de esta crítica va mucho más allá de la modernidad: tiene que ver con la limitación fundamental de la historización nominalista. El recurso a la multitud («no hay una única modernidad con una esencia fija, hay múltiples modernidades, cada una de ellas irreductible a las demás») es falso, no porque no reconozca una única «esencia» fija de la modernidad, sino porque la multiplicidad funciona como la negación del antagonismo asociado a la noción de modernidad como tal: la falsedad de la multiplicidad reside en el hecho de liberar la noción de modernidad del antagonismo, de la forma en que pertenece al sistema capitalista, relegando este aspecto a una de sus subespecies históricas. No deberíamos olvidar que la primera mitad del siglo xx estuvo marcada por dos grandes proyectos que encajan perfectamente con la noción de modernidad alternativa: el fascismo y el comunismo. ¿Acaso la idea básica del fascismo no es la de una modernidad que ofrece una alternativa a la modernidad liberal capitalista anglosajona estándar, preservando el núcleo de la modernidad capitalista mediante la expulsión de su «contingente» distorsión judío-individualista-especuladora? Y la rápida industrialización de la Unión Soviética a finales de la década de 1920 y principios de la de 1930, ¿no fue un intento de modernización diferente al capitalista occidental? Y, en la medida en que este antagonismo inherente podría designarse como dimensión «castradora» y en cuanto, según Freud, el rechazo a la castración está representado como la multiplicidad de los representantes del falo (una multitud de falos señalan la castración, la carencia de uno), es fácil concebir esta proliferación de modernidades como una forma de rechazo fetichista.

Así pues, la crítica de Jameson a la noción de *modernidades alternativas* proporciona un modelo para la relación dialéctica apropiada entre lo universal y lo particular: la diferencia no está del lado del contenido particular (como la tradicional *differentia specifica*), sino del lado de lo universal. Lo universal no es el contenedor integral de un contenido particular, el fondo pacífico del conflicto de particularidades; lo universal «como tal» es el lugar de un

antagonismo y una autocontradicción insoportables, y (la multitud de) sus especies particulares, en última instancia, no son sino intentos por apaciguar, reconciliar y dominar este antagonismo. En otras palabras, lo universal nombra un bloqueo problemático, una pregunta candente, y los particulares son las respuestas fallidas a este problema. Por ejemplo, el concepto de *Estado* identifica cierto problema: ¿cómo contener el antagonismo de clase de la sociedad? Todas las formas particulares de Estado son otros tantos intentos (fallidos) de proponer una solución a este problema... Y exactamente lo mismo puede decirse de la diferencia sexual: es evidente que toda forma particular de diferencia sexual es históricamente específica, pero todas estas formas son una reacción a la universalidad del antagonismo que define la sexualidad, no la imperfecta actualización de una forma ideal.

La diferencia sexual no es, pues, la diferencia entre los dos sexos, sino la diferencia (misma) que atraviesa cada uno de los dos sexos, tornándolos fallidos, diferentes a sí mismos. No es una diferencia de dos identidades, masculina y femenina, sino una diferencia entre la identidad y la diferencia en cuanto tal, una diferencia «pura»: + no representa la especie aún no identificada de sexualidad, sino la diferencia en cuanto tal. No es una differentia specifica, sino una diferencia universal autorreferencial, en la que M corresponde a una identidad específica/particular. En el pensamiento social de Hegel, este + es la plebe, un grupo social sin lugar en el orden social; respecto a la diferencia sexual, este + es mujer. Esto quiere decir que la humanidad no es un género con dos especies (hombres y mujeres, que podrían dividirse en una serie de especies): en última instancia, la diferencia sexual es la diferencia entre el hombre como especie y la mujer como signo +, el elemento que representa la universalidad de ser humanos. Una vez más, no es que el hombre sea universal (como supone la antropología tradicional), representativo del ser humano como tal, y la mujer particular; el hombre representa la particularidad de una especie del género humano y la mujer es el elemento fuera de lugar que corresponde a su universalidad.

Tenemos otra opción: Ciara Cremin propuso elegir un signo diferente a + para designar aquello que escapa a la identidad clasificatoria, ya que...

... el signo + representa un nombre que se presume ausente de la cadena de significados LGBT: hay orientaciones que las letras no representan. Pero ¿qué pasa con aquellos que no tienen un nombre debido a que no quieren ser definidos por una categoría sexual o de género a la que pertenece esta cadena particular? ¿Hay otro signo que reconozca el rechazo a los nombres requeridos? [...] Un signo para la identificación con ninguna identidad o la negación de un nombre [...] es necesario si hemos de registrar una actitud solidaria con quienes se identifican como no normativos. Tal vez unos corchetes para la identidad en la «no identidad» y, a fin de politizar toda la cadena de significantes para representar una posición

antagonista hacia el capitalismo patriarcal, una barra oblicua, con lo que quedaría LGBT+[]/. Cuando el último signo, la barra oblicua, deje de ser necesario porque ha desaparecido el antagonismo, el resto de las significaciones de la cadena también se tornarán superfluas, porque dejará de haber una inhibición estructural para la libre expresión de la sexualidad humana<sup>[30]</sup>.

Aunque admito plenamente la pertinencia de estas observaciones, me parecen problemáticas. En primer lugar, no creo que el enemigo antagonista del presente sea el «capitalismo patriarcal»: la oposición entre el patriarcado (de los conservadores de la derecha alternativa) y la reivindicación de la fluidez de las múltiples orientaciones sexuales es estrictamente inmanente al actual capitalismo global, y en esta oposición, la reivindicación de fluidez es hegemónica, mientras que la reacción patriarcal es, estrictamente, una reacción secundaria<sup>[31]</sup>. Los verdaderos representantes del capitalismo global son figuras como Tim Cook, que apoya plenamente el movimiento LGBT+.

En segundo lugar, la idea de que hemos de esforzarnos por una situación en la que «ya no exista una inhibición estructural a la libre expresión de la sexualidad humana» ignora los antagonismos y las inhibiciones que son constitutivos de la sexualidad humana como tal, es decir, ignora lo que Lacan intenta capturar en su fórmula «no existe la relación sexual». Uno de los lemas de la ideología transgénero es «¡enseñemos al mundo a desaprender el género!»; como señala un artista activista en Pittsburgh: «Creo que desaprender el género significa que los chicos y las chicas deben expresarse como quieran y sin que nadie les diga: "Tú eres una chica, por lo que tienes que hacer esto" o "Tú eres un chico, haz esto otro". Es una cuestión complicada y resulta difícil que la gente se sienta de una u otra forma». El artista activista continúa diciendo que «muchos pueblos indígenas, culturas no occidentales y personas intersexo creen que hay más de dos géneros»<sup>[32]</sup>. Al margen de esta dudosa afirmación, ¿acaso las culturas no occidentales no están impregnadas por la cosmología sexualizada de los dos principios (masculino y femenino, yin y yang, luz y oscuridad) atrapados en una lucha eterna? ¿No presupone el moderno feminismo radical que el sujeto es el cogito cartesiano, un sujeto «vacío», despojado de aspectos positivos? Hemos de tomar nota de la oposición entre la imposición social del género binario (la sociedad nos dice qué debemos ser) y la necesidad de los individuos de «expresarse tal como desean y sin que nadie les diga cómo han de ser», como si los individuos poseyeran algún tipo de identidad interior previa a su mediación social, un yo interno que quiere expresarse sexualmente, es decir, como si este núcleo interior no estuviera en sí mismo bloqueado, inmovilizado en sus antagonismos.

En tercer lugar, debido a su antagonismo constitutivo, es muy fácil celebrar a quienes rechazan toda identidad fija (confinada en un nombre): la propia sexualidad humana socava toda identidad fija, toda determinación simbólica fija, por lo que toda identidad (hasta las más elementales, como «masculino» y «femenino») ya es una «identidad en la no identidad». En cuanto al rechazo de la normatividad patriarcal, no debemos olvidar que la propia instancia LGBT+ incluye su propia contranormatividad: quienes rechazan la identidad son percibidos como ética y políticamente superiores a quienes siguen la normatividad heterosexual estándar.

Un reproche que a menudo se me plantea en relación con mis observaciones críticas sobre #MeToo o LGBT+ es que la posición de enunciación es importante: cuando una mujer o un sujeto transgénero expresan públicamente su situación, no deberíamos interpretar sus declaraciones solo en relación con su contenido objetivo, ya que la posición subjetiva desde la que son transmitidas forma parte de su valor de verdad. En otras palabras, #MeToo y LGBT+ no solo son conjuntos de (nuevas) proposiciones sobre las prácticas e identidades sexuales que han de ser juzgadas «objetivamente»; son, fundamentalmente, autodescripciones de los (desfavorecidos) participantes en estas prácticas, es decir, son actos performativos que cambian el propio (sujeto-)objeto de su descripción: cuando una mujer despliega una argumentación #MeToo, este acto transforma a la mujer de víctima pasiva en luchadora comprometida. Sin embargo, aunque esto es cierto, también hemos de tener presente que la referencia a la posición de enunciación no convierte a las afirmaciones #MeToo y LGBT+ en automáticamente auténticas: el (nuevo) sujeto que emerge entonces puede estar ideológicamente distorsionado, acosado por una autovictimización moralista o por una ira agresiva que oculta los antagonismos que atraviesan su identidad fracturada.

## UN MORRO EN LA CAVERNA DE PLATÓN

En octubre de 2017, los medios de comunicación informaron de que los arqueólogos habían descubierto un túnel de treinta metros de largo oculto en los muros de granito y caliza de la Gran Pirámide de Guiza; como su función no está clara, se refieren a él —de forma muy apropiada— como «el vacío»<sup>[33]</sup>. La pirámide resulta ser un gigantesco *Ding* en el sentido heideggeriano, una forma masiva que rodea el vacío, que es el verdadero «objeto». ¿De dónde proviene esta extraña necesidad de redoblar el vacío, de

aislar cierto espacio en el vacío infinito de nuestro universo y, en medio de este enclave, reproducir otro vacío? Para entenderlo, tenemos que cambiar nuestra visión más básica de la realidad.

La visión filosófica predominante en la actualidad es la apertura hacia el mundo: no estamos separados de la realidad exterior a través de la pantalla o del muro de nuestras representaciones mentales, estamos desde siempre en el mundo, arrojados a él y comprometidos con él, de modo que (como señala el Heidegger) la pregunta «¿cómo ir más allá de representaciones y alcanzar la realidad misma?» es errónea, presupone la brecha (entre nuestra representación de las cosas y las cosas mismas) que intenta superar. Esta visión predominante es correcta en el sentido de que la imagen de nuestro yo «interior» y de la realidad «exterior», con el problema asociado de cómo salir de mi mente y alcanzar la realidad exterior tal como es en sí misma, ha de ser descartado; no obstante, no debería descartarse según la reivindicación predominante de nuestro «ser en el mundo» (hemos sido arrojados al mundo desde siempre). Siguiendo el modelo del espacio intrincado, hemos de explorar cómo, si profundizamos en el «interior» de nuestro yo, detrás de la autoexperiencia fenoménica de nuestro pensamiento, volvemos a encontrarnos en el afuera (inmanente) de los procesos neuronales: nuestro yo singular se disuelve en una multitud de procesos cuyo estatus es cada vez menos «psíquico» en el sentido habitual del término. Por lo tanto, la paradoja es que solo «soy» un yo a cierta distancia, no solo de la realidad exterior, sino de mi propio interior más íntimo: mi interior sigue siendo interior siempre y cuando no me acerque demasiado. Así pues, debemos proponer otro modelo para sustituir a la pareja de mi vida mental «interior» y la realidad «exterior»: la del yo como pantalla frágil, una delgada superficie que separa los dos afueras, el de la realidad externa y el de lo real.

contra la visión predominante, hemos de reivindicar descaradamente la idea de que vivimos en un universo cerrado, como prisioneros en la caverna de Platón. Por lo tanto, podemos volver a contar la historia de esta caverna. En un planteamiento general, hemos de leer la parábola de Platón como un mito en el sentido de Lévi-Strauss, lo que implica buscar su sentido no mediante la interpretación directa, sino más bien ubicándolo en una serie de variaciones, esto es, comparándolas con otras variaciones de la misma historia. El marco elemental de la posmodernidad puede, en efecto, concebirse como la red de tres modos de inversión de la alegoría de Platón. Primero, la inversión del sentido de la fuente principal de luz (el sol): ¿y si el centro es una especie de sol negro, una aterradora y monstruosa cosa perversa, y por esta razón imposible de sostener? En segundo lugar, ¿y si (en la línea de las *Esferas*, de Peter Sloterdijk)<sup>[\*]</sup> invertimos el sentido de la caverna: en el exterior, en la superficie de la tierra, hace frío y sopla el viento, es demasiado peligroso sobrevivir allí, de modo que la gente decide excavar la cueva para hallar un refugio, un hogar, una esfera? Así, la caverna aparece como el primer modelo de construcción de un hogar, un lugar seguro y aislado para vivir: construir la propia cueva es lo que nos distingue de los animales, el primer acto de civilización. Por último, tenemos la variación posmoderna estándar: el verdadero mito es precisamente la noción de que, fuera del teatro de sombras, hay alguna «verdadera realidad» o sol central: todo lo que existe son diferentes teatros de sombras y su infinita interacción. El giro propiamente lacaniano de la historia es que para nosotros, dentro de la cueva, lo real exterior solo puede manifestarse como la sombra de una sombra, como la brecha entre diferentes modos o ámbitos de sombra. Por lo tanto, no es solo que la realidad substancial desaparezca en la interacción de las apariencias; lo que sucede en este cambio es que la propia irreductibilidad de la apariencia en relación con su soporte substancial, su «autonomía» respecto a él, produce la cosa misma, la verdadera «cosa real».

Por otra parte, hay un aspecto de la historia de la caverna de Platón que toca la tensión interna del proceso de emancipación, ofreciendo otra versión de la inversión de la cinta de Moebius, en esta ocasión entre la libertad y la servidumbre: La salida de la caverna empieza cuando uno de los prisioneros no solo se libera de sus cadenas (como demuestra Heidegger, esto no basta para liberarlo del apego libidinal a las sombras), sino cuando lo expulsan de ella. Sin duda, esta debe ser la función (libidinal, pero también epistemológica, política y ontológica) del maestro. Un maestro no es el que me dice qué debo hacer exactamente ni qué instrumento puedo llegar a ser en sus manos, sino aquel que me «trae de vuelta a mí mismo». Y en cierto sentido, podemos vincular esto a la teoría de la anamnesis de Platón (recordar lo que no conocemos) e implica que el maestro afirma o hace posible que yo afirme «puedo hacerlo», sin decirme qué es ni, por lo tanto, (en gran medida) quién sov<sup>[34]</sup>.

Este aspecto crucial de la figura del auténtico maestro se expresó en términos simples y precisos en la segunda estrofa de «Sketches of China», de Paul Kantner y Grace Slick<sup>[\*]</sup>; a pesar de la China mítica a la que se refiere la

canción, la referencia maoísta es claramente discernible: *No sabes cómo se siente ese hombre.* 

A él no le importa si crees que sabes. Alguien está destinado a guiarte. Si ese hombre sonríe, tarde o temprano tendrás que ir.

El auténtico maestro destinado a guiarte NO es aquel que se preocupa por ti, quien dice «siento tu dolor», a la manera de Bill Clinton, y tonterías similares; es profundamente indiferente a tus problemas, la sonrisa de su rostro no está dirigida a ti, sino a la causa universal que lo motiva. Esta indiferencia quiere decir que el auténtico maestro no me pide directamente que lo siga: hacerlo es una decisión que tomo por voluntad propia. Ruda es muy sutil aquí: no es solo que, si me dejan solo en la caverna, incluso sin cadenas, preferiré quedarme allí, de modo que un maestro tendrá que obligarme a salir; he de estar dispuesto a que me echen; de un modo similar, cuando un sujeto inicia un psicoanálisis, lo hace voluntariamente, es decir, acepta de buen grado al psicoanalista como maestro (aunque de una forma muy específica): Una cuestión surge precisamente en el momento en el que utilizamos la referencia al maestro en términos psicoanalíticos: ¿quiere eso decir que quienes necesitan un maestro están —siempre han estado— en posición de pacientes? Si este maestro fuera —políticamente— necesario para llegar a ser lo que somos (usando la fórmula de Nietzsche) y esto se vinculara estructuralmente a la liberación del prisionero de la caverna (obligándolo a salir una vez desencadenado y cuando no quiere marcharse), se plantea la cuestión de cómo relacionar esto con la idea de que el paciente ha de ser constitutivamente un voluntario (y no un mero esclavo o liberto). Así pues, debe haber una dialéctica del maestro y el (los) voluntario(s): una dialéctica, porque en cierto sentido el maestro constituye a los voluntarios como voluntarios (los libera de una posición previa y aparentemente incuestionable) de modo que se convierten en seguidores voluntarios de la orden del maestro, mientras que el propio maestro acaba por ser innecesario, pero tal vez solo por un tiempo, después hay que repetir todo este proceso (uno nunca deja del todo la cueva, por así decirlo, en el sentido en que hemos de reencontrar constantemente al maestro, y la ansiedad vinculada a él, de modo que siempre haya un repunte si la situación se vuelve a bloquear o se encenaga tediosamente)[35].

Lo que acaba de complicarlo todo es que...

... el capitalismo se basa en gran medida en el trabajo no remunerado y, por lo tanto, estructuralmente «voluntario». En términos de Lenin, hay voluntarios y «voluntarios», por lo que no solo hay que distinguir entre diferentes tipos de maestros, sino relacionarlos (si el vínculo con el psicoanálisis sigue siendo pertinente) con visiones diferentes del voluntario (por ejemplo, el paciente psicoanalizado). Incluso el psicoanalizado, en cuanto voluntario, ha de ser de algún modo obligado a someterse al análisis. Esto puede invocar lecturas clásicas de la dialéctica del amo y el esclavo, pero creo que hemos de tener presente que tan pronto como el esclavo se identifica a sí mismo como tal, deja de ser un esclavo, mientras que el trabajador voluntario en el capitalismo puede identificarse consigo mismo y eso no cambia nada (el capitalismo interpela a los individuos como a «personas sin importancia», voluntarios, etcétera)<sup>[36]</sup>.

Dos niveles de participación voluntaria (que son simultáneamente dos niveles de servitude volontaire) son diferentes no solo en relación con el contenido de la servidumbre (a los mecanismos del mercado, a la causa emancipatoria); su propia forma es diferente. En la servidumbre capitalista, simplemente nos sentimos libres, pero en la auténtica libertad aceptamos la servidumbre voluntaria en nombre de una causa y no por nosotros mismos. En el funcionamiento cínico del capitalismo actual, puedo saber muy bien qué estoy haciendo y seguir haciéndolo, el aspecto liberador de mi conocimiento queda suspendido, mientras que en la auténtica dialéctica de la liberación, la conciencia de mi situación ya es el primer paso para la liberación. En el capitalismo, estoy esclavizado precisamente cuando «me siento libre», esta sensación es la propia forma de mi servidumbre, mientras que en un proceso emancipatorio soy libre «cuando me siento esclavo», es decir, la propia sensación de ser esclavo da fe del hecho de que, en el corazón de mi subjetividad, soy libre; solo cuando la posición de mi enunciación es la de un sujeto libre puedo experimentar mi servidumbre como abominación. Así pues, así obtenemos dos versiones de la inversión de la cinta de Moebius: si seguimos la libertad capitalista hasta el final, se convierte en la propia forma de la servidumbre, y si queremos romper con la servitude volontaire capitalista, nuestra reivindicación de la libertad tiene que asumir la forma de su opuesto, del servicio voluntario a una causa.

Añadamos, pues, otra versión de la caverna de Platón, la del interior de la botella de Klein. Un viajero/sujeto viaja por la superficie redondeada de la protorrealidad y cae en el abismo (como uno de los átomos descendentes del antiguo atomismo griego); en lugar de desaparecer en él, el viajero/sujeto da un giro clinamenesco<sup>[\*]</sup>, redirige el tubo por el que se desliza hacia un lado, hace una curva y acaba observando el espacio redondeado de la caverna (que es la misma superficie por la que ha caminado desde el principio, pero esta vez vista desde dentro). Lo que el espectador ve desde el interior se asemeja

al monolito que parece en *La isla de los muertos*, el cuadro de Arnold Böcklin (entre otras muchas referencias, fue utilizado por Patrice Chéreau como modelo para la roca de Brunilda en su célebre puesta en escena de *El anillo*, de Wagner, en 1976), un espacio cerrado que evoca un escenario.

Este espacio circular cerrado está evidentemente sostenido por una compleja maquinaria escenográfica, pero nuestra conciencia de ello no arruina, paradójicamente, su efecto mágico. Más amenazadora que la conciencia de esta maquinaria es la protuberancia (tubo) que funciona como un punto ciego en la imagen, el punto en el que nosotros, los espectadores, estamos inscritos. Si un idiota pretende borrar esta protuberancia, el resultado no sería una imagen perfecta, sino la disolución del nudo que lo mantiene unido, y por ende una completa desintegración de (su) realidad. «Yo era el mundo en el que caminaba, y lo que vi / o escuché o sentí surgió de mí mismo» (Wallace Stevens); la tarea es leer estas líneas de forma totalmente no solipsista: no es que yo sea la única fuente de mi realidad, de modo que esta solo existe en mi mente, sino que mi realidad y yo formamos un todo (truncado) que se desintegra si me arrancan de ella, y lo que nos permite la botella de Klein es desplegar el proceso a través del que emerge este todo.

Señalemos aquí que esta perspectiva está confirmada por las ciencias del Thomas Metzinger<sup>[37]</sup> cognitivas presente. propone relectura/radicalización de las tres metáforas estándar de la mente humana: la caverna de Platón, la metáfora representacional y la metáfora del simulador de vuelo total. En cuanto a la caverna de Platón, Metzinger avala su premisa básica: confundimos un «teatro de sombras» fenoménico (nuestra experiencia inmediata de la realidad) con la realidad misma, esta ilusión nos aboca a una reacción «automática»,  $\mathbf{v}$ debemos esforzarnos por autoconocimiento. Difiere, sin embargo, en un aspecto muy preciso: no hay un yo atado en la caverna, capaz de desatarse y salir afuera en busca de la luz del sol: Hay sombras fenoménicas en pocas dimensiones de los objetos perceptivos externos danzando en la superficie neural del usuario cerebral del hombre de las cavernas. Por lo que en gran medida es cierto. También hay una autosombra. Pero ¿y si esto ensombrece la proyección en pocas dimensiones? [...] No es la sombra de un cautivo, sino de toda la caverna [...]. En ella no hay un verdadero sujeto u homúnculo que pueda confundirse con nadie. Es la cueva como un todo, que de vez en cuando, durante las fases de vigilia y de sueño, proyecta una sombra de sí misma en uno de sus muchos muros internos. La sombra de la caverna está allí. La caverna está vacía (pág. 550).

Esto nos lleva a la segunda metáfora, la representacional: nuestra experiencia fenoménica es un mapa dinámico multidimensional del mundo; pero con un giro: «como solo unos pocos de los mapas externos utilizados por los seres humanos, también tiene una flechita roja... El yo fenoménico es la flechita roja en el mapa consciente de nuestra realidad» (pág. 551). Metzinger se refiere a los mapas de ciudades, aeropuertos o centros comerciales en los que una flechita roja representa la ubicación del observador en el espacio cartografiado («¡estás aquí!»): Los automodelos mentales son las flechitas rojas que ayudan al geógrafo fenoménico a navegar por su complejo mapa mental de la realidad [...]. La diferencia más importante entre la flechita roja en el mapa del metro y la flechita roja en nuestro cerebro de troglodita neurofenomenológico es que la flecha externa es opaca. Siempre está claro que se trata de una representación: un sucedáneo de otra cosa [...]. El automodelo consciente en el propio cerebro del hombre de las cavernas, sin embargo, es en gran medida transparente: [...] es un yo fenoménico caracterizado no solo por una completa encarnación prerreflexiva, sino por la experiencia subjetiva integral, omniabarcante, de estar situado (pág. 552).

Por supuesto, esta «flecha roja» es lo que Lacan llamó el significante, que representa al sujeto para otros significantes; y nuestra total inmersión en el mapa nos lleva a la tercera metáfora, la del simulador de vuelo total: El cerebro difiere del simulador de vuelo en que no lo utiliza un alumno piloto que «entra» de vez en cuando en él [...]. Un simulador de vuelo total es un avión automodelado que siempre ha volado sin piloto y ha generado una compleja imagen interna de sí mismo en el seno de su propio simulador interno de vuelo. La imagen es transparente. La información de que se trata de una imagen generada internamente aún no está disponible para todo el sistema [...]. Como el hombre de las cavernas neurofenomenológico, «el piloto» ha nacido en una realidad virtual desde el principio, sin la oportunidad de descubrir nunca este hecho (pág. 557). Con todo, hay un círculo vicioso en esta versión del argumento de la caverna (una caverna se proyecta en la pared de la cueva, y *genera/simula al propio observador*): mientras la caverna puede simular la identidad/contenido substancial del observador, no puede simular la *función* del observador, pues en este caso tendríamos a una ficción observándose a sí misma, como la mano de Escher dibujando la mano que a su vez dibuja la primera mano. En otras palabras, aunque aquello con lo que el observador se identifica inmediatamente en la experiencia de autoconciencia es una ficción, algo sin estatus ontológico positivo, *su propia actividad de observación es un hecho ontológico positivo*. Y en este punto hemos de volver al modelo de la botella de Klein: lo que Metzinger ignora es la circunvolución adicional, el «morro» que da nacimiento al propio observador. O, expresándolo en términos simplificados: el límite de Metzinger consiste en que su modelo implica una clara distinción entre la realidad (del mecanismo neuronal) y la ficción (del yo autónomo como agente libre); aunque este modelo explica cómo la ficción es generada por procesos neuronales objetivos, ignora cómo esos procesos tienen que basarse en una ficción eficiente, es decir, cómo solo pueden funcionar si, bajo la apariencia del «morro» que es el sujeto, la ficción interviene en la realidad.

En el segundo asesinato de la escalera (el del detective Arbogast), en Psycho (Psicosis, 1960), de Hitchcock, al principio lo observamos todo desde el punto de vista de dios, pues toda la escena de la primera planta y las escaleras está filmada desde arriba; cuando la criatura que aúlla entra en escena y empieza a apuñalar a Arbogast, pasamos al punto de vista subjetivo de la criatura, un primer plano del rostro de Arbogast cayendo por las escaleras mientras es apuñalado, como si en este paso del plano objetivo al subjetivo, el propio dios perdiera su neutralidad y «cayera» en el mundo, interviniendo brutalmente en él y repartiendo justicia. Otro caso ejemplar de esta subjetividad imposible es, en *The Birds (Los pájaros*, Alfred Hitchcock, 1984), el célebre plano del incendio de Bodega Bay, rodado desde lo alto, con la entrada en el cuadro (como desde detrás de la perspectiva del espectador) de los pájaros, resignificado, subjetivizado, transformado desde la visión objetiva de un no lugar al punto de vista de los propios y perversos agresores. Habría que realizar una inversión similar a fin de salir de la caverna de Platón: la cuestión no es penetrar en la «verdadera» realidad externa más allá del muro curvado, sino tener en cuenta cómo nuestra visión «objetiva» de la realidad ya está subjetivizada, en qué sentido funciona como punto de vista de la cosa imposible/monstruosa; la cuestión no es borrar mi punto de vista subjetivo, sino reubicarlo en la propia cosa o, como habrían señalado los místicos cristianos medievales, la tarea no es borrar mi subjetividad y sumergirme directamente en la substancia divina, sino ser consciente de cómo mi visión de dios es simultáneamente la visión que dios tiene de sí mismo. En ello reside, de nuevo, la lección de la botella de Klein: en la medida en que mi visión del muro curvado dentro de la botella se origina en el morro curvado, es lo real lo que se observa a sí mismo en el muro de la caverna de Platón. De

un modo análogo, Bohr rechazaba el reproche de que su interpretación de la física cuántica implique subjetivismo al negar la realidad objetiva, haciendo depender el colapso de la función de onda de la medición: insiste en la objetividad (independencia de la subjetividad de los científicos) de la medida, definiendo esta objetividad como el hecho de que la medida, no importa lo mucho que se repita en diferentes momentos y lugares, da el mismo resultado; ¿no se asemeja a la temprana definición lacaniana de lo real como aquello que siempre regresa al mismo lugar? La objetividad (de nuestro conocimiento), el hecho de no estar atrapados en nuestras representaciones subjetivas, no es algo que haya que buscar en el ámbito de la «realidad objetiva», independiente de nuestra actividad, sino en la situación en la que estamos incluidos.

El elemento irrepresentable en la botella de Klein (irrepresentable en nuestro espacio tridimensional) es la salida, semejante a un morro, de la piel exterior, y este morro es el sujeto. Cuando este morro vuelve al cuerpo principal, nos encontramos dentro, en un espacio curvo y semejante a una caverna cuya apertura se ve perturbada por el mismo morro, visto desde dentro, y que conecta el techo redondeado con el muro circular del fondo; este espacio circular interior, como el interior de la caverna de Platón, es nuestra realidad, y al observar este muro de realidad, el sujeto lo percibe como una imagen completa, es decir, no percibe el morro sobresaliendo, porque el morro es el punto ciego de la imagen, la propia inscripción del sujeto en la imagen<sup>[38]</sup>. Este morro es, en el interior, un tubo vacío, un sujeto (\$), y desde el exterior (observado tal como aparece en la caverna), es un objeto, el objet a, el suplente del sujeto. La superficie cerrada y curva que es nuestra realidad parece opuesta a nuestra moderna noción científica de un universo abierto y «frío»: trae a la mente los dibujos medievales del universo como una gigantesca cúpula finita en la que las estrellas están pintadas, una cúpula que podemos atravesar para contemplar el caótico infinito exterior.

Llevada al extremo, esta visión nos lleva a la teoría de la Tierra cóncava, popular en la seudociencia de principios del siglo xx, con muchos defensores entre los nazis. Según esta teoría, la Tierra está en el lado interior de una esfera en lugar de en el exterior, un agujero en el vasto hielo eterno, y el Sol está en medio de este hueco (en la Alemania nazi utilizaban espejos y telescopios para intentar mirar «a través» del interior de la Tierra y detectar barcos británicos en el mar del Norte). Hay que señalar que los defensores de esta teoría la consideraban la respuesta aria a la visión científica judía de un universo infinito.

Por lo tanto, ¿puede este universo cerrado producir la impresión de apertura? Recordemos la ingeniosa respuesta cristiana al reto darwinista: uno de los contemporáneos de Darwin propuso una reconciliación ridículamente perspicua entre la Biblia y la teoría de la evolución: la Biblia es literalmente cierta, el mundo fue creado en torno al año 4000 a.C.; ¿cómo explicar entonces los fósiles? Fueron directamente creados por dios como fósiles, para dar a los seres humanos una falsa sensación de apertura, de vivir en un universo más viejo; en otras palabras, cuando dios creó el universo, creó las huellas de su pasado imaginado. El trascendentalismo poskantiano responde al desafío de la ciencia objetiva de un modo similar: si, para los literalistas teológicos, dios creó directamente los fósiles a fin de exponer a los hombres a la tentación de negar la creación divina, es decir, para poner a prueba su fe, los trascendentalistas poskantianos conciben la noción espontánea de una realidad objetiva que existe independientemente de nosotros como una trampa similar, que pone a los seres humanos a prueba, desafiándolos a ver a través de esta «evidencia» y comprender que la realidad está constituida por un sujeto trascendental. Sin embargo, hemos de insistir en que la solución cristiana —inútil como teoría científica, es evidente contiene una semilla de verdad: ofrece una teoría implícita y correcta de la ideología. ¿Acaso toda ideología no crea fósiles directamente, es decir, no crea un pasado imaginado que encaja con el presente? Por esta razón la verdadera historicidad se opone al evolucionismo historicista, y es la razón por la que, paradójicamente, la verdadera historicidad siempre declara lo que el estructuralismo francés formuló como «primacía de la sincronía sobre la diacronía». Normalmente, se entendía que esta primacía implicaba la negación última de la historicidad en el estructuralismo: un acontecimiento histórico puede reducirse al despliegue temporal (imperfecto) de una matriz atemporal preexistente de todas las posibles variaciones/combinaciones. Esta noción simplista de la «primacía de la sincronía sobre la diacronía» pasa por alto el aspecto (propiamente dialéctico) que hace mucho estableció (entre otros). T. S. Eliot, respecto a que un fenómeno artístico realmente nuevo no solo constituye una ruptura respecto al pasado, sino que, retroactivamente, cambia el propio pasado. En cada coyuntura histórica, el presente no solo está presente, también abarca la perspectiva del pasado inmanente a él; por ejemplo, tras la desintegración de la Unión Soviética en 1991, la Revolución de Octubre ya no es el mismo acontecimiento histórico, es decir, ya no es (para la triunfal visión liberal capitalista) el inicio de una nueva época progresista en la historia de la humanidad, sino el principio de un error catastrófico que llegó a su fin en 1991.

Por lo tanto, nuestro universo de sentido ideológico *está* cerrado; su apertura es ilusoria, el resultado de la invisibilidad de su limitación. Por otra parte, no solo no percibimos la limitación de nuestro universo ideológico de sentido; tampoco percibimos el «morro», el punto ciego, de este universo. La exclusión de este objeto-morro es constitutiva de la apariencia de realidad: como la realidad (no lo real) es correlativa al sujeto, solo puede constituirse a sí misma a través de la eliminación del objeto que *es* el sujeto, es decir, mediante la retirada del correlato objetual del sujeto.

En este punto advertimos con claridad la diferencia entre la cinta de Moebius y la botella de Klein: en la cinta de Moebius, pasamos de una cara a otra de la cinta, o de un término a su opuesto, mientras que en la botella de Klein, pasamos del agujero en medio de un cuerpo circular a la substancia de este propio cuerpo, esto es, el vacío regresa como el propio cuerpo que lo rodea. Solo así llegamos a la subjetividad. ¿Por qué? El sujeto *es* pura diferencia, y emerge como tal cuando esta diferencia ya no se reduce a una diferencia entre las partes de algún contenido substancial.

## El dios postergado de la ontología cuántica

¿Nuestros ejemplos de espacios intrincados no están fundamentalmente tomados del ámbito de las estructuras significativas? ¿Y eso no quiere decir que nuestro planteamiento sigue siendo trascendental en el sentido de que presupone el horizonte de los procesos simbólicos? Por ir un paso más allá, ¿no ocurre lo mismo con la ciencia? Lacan afirma que la ciencia nació «cuando Galileo estableció relaciones minuciosas entre letras con una barra en el intervalo [...], así es como empezó la ciencia. Y por eso tengo esperanza en que, por debajo de toda representación, algún día adquiramos datos más satisfactorios sobre la vida»[1]. Según Milner, estas palabras evidencian que, para Lacan, «las relaciones letra a letra, y no las matemáticas, son el verdadero punto de partida»: «Tras un largo periodo en el que las matemáticas han anexionado las letras en la ciencia, estas han reaparecido en toda su autonomía. Por esa razón es posible esperar mejores datos sobre la vida. ¿Por qué? Porque el resurgimiento de las letras autónomas en la ciencia moderna ha tenido lugar en la biología»<sup>[2]</sup>. La figura de la vida que obtenemos así excluye radicalmente todos los aspectos fundamentales de nuestra noción intuitiva de la vida como unidad orgánica: La construcción química que, a partir de elementos distribuidos en cualquier medio y de cualquier forma que queramos definir, construirá, siguiendo exclusivamente las leyes de la ciencia, una molécula de ADN, ¿cómo se activa? La ciencia nos lleva a la percepción de que no hay nada más real que eso; en otras palabras, nada es más imposible de imaginar<sup>[3]</sup>.

¿Cuáles son las implicaciones ontológicas de esa referencia a las letras? (Y la misma cuestión se plantea a propósito de la homología entre el espacio simbólico y el espacio de las fluctuaciones cuánticas). La única forma de evitar el círculo hermenéutico es arriesgar la hipótesis de que la propia

realidad material está sostenida por una red que produce homología en el espacio simbólico: el giro autorreflexivo que caracteriza a la botella de Klein ha de ser, de algún modo, inherente a la propia realidad en su forma más básica; en ello estriba la lección de la física cuántica.

#### LAS IMPLICACIONES DE LA GRAVEDAD CUÁNTICA

Tomemos como punto de partida la defensa que Carlo Rovelli hace de la gravedad cuántica<sup>[4]</sup>. Rovelli intenta unir la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica postulando la naturaleza cuántica del espacio y del tiempo: no forman un continuo que puede dividirse ad infinitum, existe una unidad mínima de espaciotiempo que no puede dividirse más (por cierto, así es fácil resolver la paradoja de Zenón y explicar por qué Aquiles no es capaz de alcanzar a la tortuga; no es capaz de hacerlo si presuponemos la divisibilidad infinita del espacio y del tiempo). Las consecuencias de esta premisa son radicales. Primero, erosiona la hipótesis del big bang, el punto infinitamente condensado de la materia que explotó dando lugar a nuestro universo. Si el tiempo y el espacio son entidades cuánticas, no pueden condensarse infinitamente, hay un límite para su densidad definido por los quanta mínimos de espacio y tiempo (no pueden empequeñecer más allá de sus quanta), lo que significa que se impone un modelo cosmológico diferente, el de los «eones» del universo y del big bounce o «gran rebote»: un universo colapsa en un agujero negro, pero esta contracción no puede alcanzar su punto cero, sus quanta plantean un límite, por lo que después de cierto punto tiene que «rebotar» y explotar. La implicación última de la gravedad cuántica es que el espacio y el tiempo no son los componentes básicos de la realidad: onda espaciotiempo es una cuántica compuesta circunvoluciones dan lugar a la gravedad, con lo que obtenemos la unidad de la mecánica cuántica y de la relatividad), entonces la dualidad espaciotiempo y partículas u ondas que fluctúan en el espaciotiempo tiene que ser abandonada. Así es como Rovelli responde a la gran pregunta: «¿De qué está hecho el mundo?»: Las partículas son los quanta de los cambios cuánticos; la luz está formada por los quanta de un campo; el espacio no es más que un campo, que también está formado por quanta; y el tiempo emerge de los procesos del mismo campo. En otras palabras, el mundo está enteramente compuesto por campos cuánticos.

Estos campos no viven *en* el espaciotiempo; viven, por así decirlo, uno encima de otro: campos sobre campos. El espacio y el tiempo que percibimos a gran escala son nuestra imagen aproximada y confusa de uno de estos campos cuánticos: el campo gravitacional.

Los campos que viven en sí mismos, sin necesidad de un espaciotiempo que actúe como sustrato, como soporte, y que son capaces de generar, por sí mismos, espaciotiempo, reciben el nombre de *campos cuánticos covariantes* (pág. 167).

Incluso la dualidad más elemental de espaciotiempo y partículas (o campos compuestos por ondas) que se mueven y vibran en el espaciotiempo desaparece en esta «gramática básica del mundo» (pág. 219); en este nivel, hemos de abandonar «la idea de espacio y de tiempo como estructuras generales en las que contextualizar el mundo» (pág. 169). Los campos cuánticos no vibran en el espaciotiempo, son, en sí mismos, segmentos de espaciotiempo; aquí nos encontramos con otra versión de la inversión que caracteriza la cinta de Moebius: si empezamos con nuestra realidad habitual, en la que las cosas y los procesos tienen lugar *en* el espacio y *en* el tiempo, y progresamos en nuestro análisis científico hasta los constituyentes básicos de la realidad, descubrimos, en el ámbito de las ondas, (lo que en nuestra realidad ordinaria experimentamos como) su forma temporal-espacial como otro elemento de contenido, como otra función de onda cuántica. El espaciotiempo (en nuestra realidad) es la forma/contenedor de los procesos materiales y (en su nivel más básico) también son estos procesos en su aspecto más fundamental; una vez más, la forma se inscribe en su contenido como uno de sus momentos. La gran cuestión es, evidentemente, cómo emergen el espacio y el tiempo —en el sentido habitual, como contenedores formales en los que tienen lugar los procesos materiales— a partir de esta realidad básica de campos cuánticos. Esta es la respuesta de Rovelli: ¿Qué significa el «paso del tiempo», si el tiempo no desempeña ningún papel en la descripción fundamental del mundo? La respuesta es simple. El origen del tiempo puede ser similar al del calor: procede del promedio de muchas variables microscópicas (págs. 220-221).

La idea subyacente es que «el calor y solo el calor es lo que distingue el pasado del futuro» (pág. 221). Cuando un proceso es plenamente reversible (como subir o bajar, etcétera), no hay una temporalidad propia en él, el futuro y el pasado coinciden, ya que podemos cambiar la dirección del tiempo y el proceso sigue siendo el mismo; solo cuando un proceso es irreversible —por ejemplo, cuando quemamos una hoja de papel y la reducimos a cenizas, no podemos invertir la situación y transformar las cenizas en la hoja de papel—

nos encontramos con el tiempo, es decir, con un movimiento temporal que avanza unívocamente desde el pasado hacia el futuro. Próximo paso: estos procesos temporales solo tienen lugar en el nivel macroscópico, en nuestra realidad ordinaria, pues en el nivel microscópico de la «textura básica» de la realidad (ondas cuánticas), los bucles siempre son cerrados, los procesos son reversibles. Siguiente paso: por definición, los procesos irreversibles siempre implican calor; cuando un objeto arde, no podemos volver atrás y reconstruirlo; cuando un objeto pierde calor (se enfría), no podemos volver a calentarlo sin una intervención externa, etcétera. El calor surge cuando las partículas subatómicas chocan y se mezclan unas con otras, y estos procesos solo tienen lugar en la textura básica del universo, en un nivel más microscópico en el que no tratamos con partículas individuales, sino con el promedio de millones de acontecimientos singulares: En cuanto tenemos una descripción completa de un sistema, todas las variables del sistema están en el mismo plano; ninguna actúa como una variable de tiempo. Es decir: ninguna está correlacionada con fenómenos irreversibles. Pero en cuanto describimos el sistema utilizando promedios de muchas variables, tenemos una variable predilecta que funciona como un tiempo común. Un tiempo en el que el calor se disipa. El tiempo de nuestra experiencia cotidiana.

Por lo tanto, el tiempo no es un componente fundamental del mundo, pero surge porque el mundo es inmenso y nosotros somos pequeños sistemas en el mundo, y solo interactuamos con variables macroscópicas que se sitúan en una media entre innumerables variables microscópicas. En nuestra vida cotidiana, jamás vemos una partícula elemental, o un *quantum* espacial. Vemos piedras, montañas, el rostro de nuestros amigos, y todas las cosas que vemos están formadas por miríadas de componentes elementales. Siempre estamos correlacionados con los promedios: dispersan el calor e, intrínsecamente, producen el tiempo [...]. El tiempo es un efecto de nuestro olvido de los microestados físicos de las cosas. El tiempo es la información que no tenemos.

El tiempo es nuestra ignorancia (págs. 222-223).

A fin de explicar el paso de la realidad cuántica a la realidad ordinaria, Rovelli se basa en la noción de media estadística, que obviamente no resulta adecuada: cuando percibimos un objeto, como una silla o una mesa, o incluso una letra, percibimos una forma idealizada que persiste idéntica a sí misma y que en su identidad es más que la media. Las «ilusiones» macroscópicas basadas en nuestra ignorancia tienen un estatus y una eficacia propias. Por lo tanto, la cuestión clave es por qué una «descripción completa» no incluye niveles superiores. Rovelli parece querer decir que la «completitud» se aplica únicamente al tejido básico de la realidad cuántica sin fenómenos de nivel superior (como la vida orgánica o el universo del significado), ya que

acontecen en la realidad temporal y por lo tanto se basan en la ignorancia de los microestados físicos de las cosas. Pensemos en el lenguaje: para obtener el sentido de las palabras pronunciadas, hemos de ignorar la realidad microscópica (de las vibraciones de sonido, etcétera). O, en un nivel más elemental, pensemos en la arena del desierto, desplazada por un fuerte viento: nos da la impresión de que la misma forma se mueve lentamente por el desierto, aunque una descripción más «completa» abarcaría las miríadas de granos de arena que se desplazan y chocan unos con otros. Desde el punto de vista hegeliano, ignorar el nivel más básico es una condición positiva para percibir la unidad superior, por lo que una verdadera «descripción completa» tendría que incorporar esta ignorancia; no hay una «síntesis» entre el nivel básico de ondas cuánticas y, por ejemplo, nuestro discurso, que produce sentido: para alcanzar uno hemos de ignorar el otro. Esto nos lleva a la noción hegeliana de totalidad, que también incluye niveles basados en la ignorancia de aspectos de la realidad. Rovelli escribe que «no hemos de confundir lo que sabemos de un sistema con el estado absoluto de ese mismo sistema. Lo que sabemos tiene que ver con la relación entre el sistema y nosotros mismos» (pág. 223). Pero, en este sentido, ¿acaso el «estado absoluto» de un sistema no está limitado a la interacción de sus componentes básicos sin relación con los niveles superiores que surgen de él? ¿Cómo podemos considerar la descripción de una actividad lingüística que no considera el efecto del término completo? Para evitar este problema, Rovelli introduce la disposición ordenada de las partículas elementales: Como dijo Demócrito, no solo se trata de los átomos sino del *orden* en el que están dispuestos. Los átomos son como las letras de un alfabeto: un alfabeto extraordinario, tan rico como para poder ser leído, reflexionado e incluso pensado por sí mismo. Nosotros no somos átomos, somos órdenes en los que los átomos han sido dispuestos, capaces de reflejar a otros átomos y a nosotros mismos (pág. 226).

La disposición empieza, evidentemente, en el nivel cuántico básico, pero —al menos desde nuestro punto de vista— las disposiciones cruciales tienen lugar en los niveles macroscópicos superiores, precisamente como las letras de un alfabeto; por lo tanto, ¿por qué Rovelli (siguiendo a Demócrito) utiliza la metáfora del alfabeto para describir la disposición del nivel cuántico básico de la realidad? Volvamos a su afirmación, según la cual «no hemos de confundir lo que sabemos de un sistema con el estado absoluto de ese mismo sistema. Lo que sabemos tiene que ver con la relación entre el sistema y nosotros

mismos»; lo que Rovelli llama «el estado absoluto» es, obviamente, la «gramática básica del mundo», compuesta por ondas cuánticas, en contraste con nuestro conocimiento, que está limitado por las relaciones de un sistema determinado, por sus interacciones con su entorno. Sin embargo, en relación con el ser humano, plantea simultáneamente que su naturaleza...

... no es su estructura interna, sino la red de interacciones personales, familiares y sociales en cuyo seno existe. Esto es lo que nos «hace», lo que nos protege. Como seres humanos, somos lo que los demás saben de nosotros, lo que sabemos de nosotros mismos y lo que los demás saben respecto a lo que nosotros sabemos. Somos nódulos complejos en una rica red de información recíproca (pág. 227).

Estas interacciones no solo ocurren en el nivel macroscópico superior; también deberíamos añadir que cuando Rovelli habla de las permutaciones del conocimiento (lo que los demás saben de nosotros, lo que sabemos de nosotros mismos, lo que los otros saben de nuestro saber), que implica el «registro» simbólico del estado de cosas, olvida añadir el nivel crucial, el del conocimiento «objetivizado», el conocimiento encarnado en la entidad virtual que Lacan llama el «gran otro». Cuando hablo de la opinión de otras personas, no solo se trata de lo que yo, tú u otras personas pensamos, sino también de lo que piensa ese «uno» impersonal. Cuando violo una regla de la decencia, no me limito a hacer algo que los demás no hacen; hago lo que el «uno» no hace. Pensemos en sonidos como el «¡ups!», que nos sentimos obligados a exhalar cuando tropezamos o cometemos una estupidez; también es un misterio que alguien que nos vea meter la pata diga «¡ups!» por nosotros, y el efecto es el mismo. La función del «¡ups!» es decretar el registro simbólico del tropiezo estúpido: el gran otro virtual tiene que estar informado. Recordemos también la típica situación embarazosa en la que las personas de un grupo cerrado conocen algún detalle escabroso (y saben que los demás también lo conocen), pero cuando sin guerer uno de ellos lo revela, todos se sienten avergonzados. ¿Por qué? Si nadie ha aprendido nada nuevo, ¿por qué todos se avergüenzan? Porque ya no pueden fingir (actuar) como si no lo supieran; en otras palabras, porque, ahora, el gran otro lo sabe. En eso reside la lección de El traje nuevo del emperador, de Hans Christian Andersen: nunca deberíamos subestimar el poder de las apariencias. A veces, cuando sin darnos cuenta perturbamos las apariencias, la cosa misma que hay tras ellas también se desmorona. El gran otro es frágil, insubstancial, propiamente virtual, en el sentido de que su estatus es el de la presuposición subjetiva. Solo existe en la medida en que el sujeto actúa como si existiera. Su estatus es similar al de una causa ideológica, como el comunismo o la nación: es la substancia de los individuos que se reconocen en ella, el fundamento de toda su existencia, el punto de referencia que proporciona el horizonte último de sentido a sus vidas, algo por lo que estos individuos están dispuestos a entregar su existencia y, sin embargo, lo único que en ellos y en su actividad adquiere una existencia real, por lo que esta substancia solo es real en la medida en que los individuos creen en ella y actúan de acuerdo con ella.

Así pues, ¿qué tiene que ver este conocimiento del gran otro con la física cuántica? Todo, pues directamente atañe al así llamado colapso de la función de onda (que, como Rovelli señala acertadamente, implica una reducción masiva de información): cuando la física cuántica intenta explicar el colapso de la función de onda, recurre una y otra vez al lenguaje de la metáfora; este colapso ocurre cuando un acontecimiento cuántico «deja una huella» en el aparato de observación, cuando es «registrado» de algún modo. Aquí obtenemos una relación de la externalidad —un acontecimiento llega a ser plenamente sí mismo, se realiza a sí mismo, solo cuando su entorno externo «toma nota» de él— que refleja el proceso de realización simbólica en el que un acontecimiento se actualiza plenamente a sí mismo solo a través de su registro simbólico, su inscripción en una red simbólica, que resulta exterior a ella. Hay mucho debate respecto al momento exacto del colapso de la función de onda; las tres principales respuestas se ajustan perfectamente a la tríada lacaniana de lo real, lo simbólico, lo imaginario: lo real de la medición (cuando el resultado se registra en la máquina de medición, estableciendo el contacto entre la microrrealidad cuántica y la macrorrealidad ordinaria), lo imaginario de la percepción (cuando este resultado es percibido por la conciencia), la inscripción simbólica (cuando el resultado se inscribe en el lenguaje compartido por la comunidad de investigadores). ¿Este debate no señala cierta inconsistencia ontológica en la física cuántica? La física cuántica explica el colapso de la función de onda (y, por lo tanto, la aparición de la realidad «ordinaria») en términos del acto del percepción/registro (una única realidad emerge a través del acto de medición), pero a continuación explica (o más bien describe) esta medición en términos de la realidad ordinaria que solo emerge a través de ella (la máquina de medición es golpeada por electrones, etcétera), y esto, obviamente, implica un circulus vitiosus.

Esto quiere decir que el gran problema no es cómo pasar del universo clásico al universo de las ondas cuánticas, sino exactamente lo contrario: cómo y por qué el propio universo cuántico requiere inmanentemente el colapso de la función de onda, su «decoherencia» en el universo clásico, es

decir, cómo y por qué el colapso es inherente al universo cuántico. En lugar de permanecer boquiabiertos ante las maravillas del universo cuántico, deberíamos invertir nuestra perspectiva y percibir que la verdadera maravilla es el surgimiento de nuestra realidad espaciotemporal «ordinaria». No solo no existe una realidad clásica no sostenida por las difusas fluctuaciones cuánticas; hemos de añadir que no hay un universo cuántico adherido desde siempre a un fragmento de la realidad clásica. El problema del colapso de la función de onda a través del acto de medición es que tiene que formularse en términos clásicos, no cuánticos; por esta razón, «el colapso de la función de onda ocupa una posición anómala en la mecánica cuántica. Es *exigido* por el hecho de que las observaciones ocurren, pero la teoría cuántica no lo predice. Es un postulado adicional, que tiene que establecerse para que la mecánica cuántica sea consistente»<sup>[5]</sup>. Debemos señalar esta formulación precisa: una medición formulada en términos de realidad clásica es necesaria para que la propia mecánica cuántica sea consistente, es una incorporación de la realidad clásica que «sutura» el campo cuántico. ¿Cuál es entonces el estatus de la «realidad cuántica», es decir, de la así llamada función de onda fi, que produce el arsenal de estados superpuestos?

¿Hemos de considerar fi como la representación verdadera de la realidad física? ¿O ha de ser considerada una mera herramienta de cálculo para descubrir las probabilidades de los resultados de los experimentos que *podrían* realizarse, y que serían «reales», pero no la función de onda en sí misma? [...] La interpretación de Copenhague adoptó este último punto de vista en relación con la mecánica cuántica y, según otras escuelas de pensamiento, fi ha de considerarse una herramienta de cálculo sin estatuto ontológico más allá de formar parte del estado mental del teórico o experimentador (pág. 198).

Esta reticencia a conceder un estatus ontológico a fi «surge de la aversión que sienten muchos físicos ante la idea de que de vez en cuando el estado del mundo real pueda "saltar" repentinamente de la forma aparentemente aleatoria característica de las reglas de la medición cuántica»<sup>[6]</sup>: en el acto de medición, la función de onda «colapsa», se reduce a una única realidad, por lo que ¿cómo puede este efecto influir en la realidad objetiva, borrando la multiplicidad de los estados superpuestos? («En la mecánica cuántica, cuando interactuamos con un sistema, no solo aprendemos algo, también "cancelamos" una parte de la información relevante del sistema» [pág. 217]. Esta reducción es impensable en nuestra realidad estándar). La versión opuesta más radical es la interpretación de los muchos mundos (IMM), que no admite esta reducción: *todas* las posibilidades contenidas en la función de onda se actualizan. Sin embargo, como ya hemos visto, el verdadero

antagonista de la ortodoxia de Copenhague no es la IMM, sino la interpretación que, por el contrario, considera la función de onda (el espaciotiempo cuántico) como la realidad última, y concibe nuestra realidad espaciotemporal como una especie de ilusión ontológica, como un producto de nuestra ignorancia y limitación cognitiva. Así pues, ¿qué versión es la correcta, o al menos la mejor? Parafraseando a Stalin, las dos son malas, pero toda alternativa es errónea; hay que insistir en la indecibilidad última de esta opción, ninguno de los dos niveles deberían elevarse a realidad verdadera.

Esta indecibilidad no implica una simetría de los dos niveles. Como materialistas, no deberíamos plantear que no existe nada salvo las ondas cuánticas, que forman la «gramática básica» de la realidad, que no hay otra realidad, pero esto es en sí mismo un hecho positivo, lo que significa que debe haber algún tipo de brecha o corte en esta «gramática básica», una brecha o un corte que abre un espacio para el colapso de la función de onda. Esto nos remite al modelo de la botella de Klein: en la medida en que su superficie redondeada explica lo real, es decir, el «molusco» de la textura básica de las ondas cuánticas, y en la medida en que esta textura es preontológica, un «menos que nada», el agujero en el medio indica que algo, una especie de atractor abisal, arrastra el campo, empujando a «menos que nada» a la nada, al vacío contra cuyo fondo puede emerger algo (nuestra realidad). Por tanto, no solo tenemos la dualidad de las ondas cuánticas «infraestructurales» y una realidad macroscópica «superestructural»: hay un tercer nivel, el vacío abisal a través del cual lo real preontológico se realidad macroscópica; medio transubstancia en la por transubstanciación surgen todas las entidades de nivel superior, incluidos los agentes de observación/medición de las ondas cuánticas, pero también lo que experimentamos como la forma vacía (espacial y temporal) de la realidad macroscópica. Kant tenía razón en este punto: el tiempo y el espacio son solo el promedio estadístico de las fluctuaciones formas, no espaciotemporales, y el enigma aquí es: ¿cómo esta forma se desprende del contenido y se impone a todos los contenidos en cuanto forma? La respuesta es que el vacío abisal ofrece la distancia a partir de la cual la forma puede manifestarse como contenedor externo de su contenido. En el nivel más abstracto, la curva similar a un morro de la botella de Klein (que el vacío abisal, que torna inestable e incompleto el «molusco» de las ondas cuánticas, hace posible) explica el nacimiento de la realidad espaciotemporal «objetiva» a partir de este «molusco». Así pues, no es que el «molusco», el tejido de las ondas cuánticas, vibre felizmente y sea agujereado accidentalmente por un corte abisal que origina el morro: en la cerrada circularidad no orientable de la botella de Klein, el propio morro engendra retroactivamente el molusco de lo real.

Este morro también se fundamenta en otro sorprendente aspecto (desde nuestra ontología de sentido común): sus tres elementos clave (la actualidad de lo posible, el «conocimiento en lo real», el retraso en el registro —simbólico—, es decir, la retroactividad) también ocurren en nuestro orden simbólico; ¿cómo interpretar este extraño hecho? Simplemente hemos de rechazar el modelo evolutivo unidireccional en el que los niveles superiores de realidad emergen de los inferiores (la vida de la materia inanimada, la mente de la vida), en el que el nivel básico es la materia inerte, sin ausenciales y únicamente gobernada por la causalidad mecánica; a partir de este nivel básico los ausenciales desempeñan progresivamente un papel mayor (ausencial alude a una propiedad intrínseca y paradójica de una entidad que solo puede existir respecto a algo perdido, separado o incluso no existente; aunque esta propiedad es irrelevante para las cosas inanimadas, es una propiedad crucial de la vida y de la mente). La carencia y la ausencia han de estar presentes desde el principio, ya en el nivel cero, lo que significa que la realidad física exterior determinista no puede estar en el nivel cero. ¿Cómo salir de este bloqueo sin incurrir en el espiritualismo? La física cuántica ofrece una respuesta: la brecha entre la realidad material y la protorrealidad cuántica hace posible la gradual autosuperación de la realidad material. Por lo tanto, hemos de postular una especie de tríada ontológica de protorrealidad cuántica (las fluctuaciones cuánticas preontológicas), realidad física ordinaria y nivel virtual «inmaterial» de los acontecimientos de sentido (lenguaje) al que retorna lo real preontológico (señalemos cómo, una vez más, tropezamos con la inversión propia de la cinta de Moebius: ¿el espíritu no es una especie de «punto de acolchado» en el que la realidad, en su punto más alto de desarrollo, funda un vínculo con lo real preontológico?). Este real preontológico puro (y no la lógica, como creía Hegel) es el «mundo tenebroso» que precede a la realidad.

En la ontología de Badiou, los «mundos» fenoménicos, cada uno de los cuales está estructurado por una lógica trascendental específica, no hunden sus raíces en nuestro universo simbólico; como Badiou señaló una vez (en una conversación privada), son una versión de su propia «dialéctica de la naturaleza», es decir, describen cómo están estructuradas las cosas «en sí mismas», fuera de nuestro universo humano. En consecuencia, Badiou rechaza el reproche (formulado, entre otros, por mí mismo) de que esta

noción de *mundo* está estructurada como un universo simbólico (recordemos cómo su noción de *punto* funciona como el *point de capiton* lacaniano, un significante maestro que [re]estructura un campo determinado). Sin embargo, si aceptamos la noción de los tres niveles ontológicos (lo real preontológico, la realidad objetiva «ordinaria» y el universo simbólico en el que retornan algunos elementos de lo real preontológico), en cierto modo podremos estar en misa y repicando: los aspectos «lingüísticos» del universo cuántico (retroactividad, etcétera) pueden explicarse como una «potencia inferior» de nuestro universo simbólico. Evidentemente, la paradoja adicional en este punto consiste en que la propia noción de realidad ordinaria, de «lenguaje exterior», deriva de una operación significativa (en el curso de la cual esta operación se elimina a sí misma).

¿Cómo se relacionan estos tres niveles? El aspecto básico de la realidad simbólica es su incompletitud ontológica, su «no todo»: carece de consistencia inmanente, es una multiplicidad de «significantes flotantes» que solo pueden estabilizarse a través de la intervención de un significante maestro; en claro contraste, o así lo parece, con la realidad natural, que directamente es lo que es, sin ninguna intervención simbólica. Pero ¿es así? ¿La consecuencia ontológica clave de la física cuántica no es que la realidad física también necesita un «punto de acolchado» homólogo (aquí llamado colapso de la función de onda) para estabilizarse como la realidad ordinaria de los objetos cotidianos y los procesos temporales? Por lo tanto, en este punto también encontramos la brecha (temporal) entre la protorrealidad inconsistente y la agencia descentrada de su registro, que la constituye en realidad plena: aquí tampoco la realidad es plenamente ella misma, sino que está descentrada en relación consigo misma; se convierte en sí misma retroactivamente, a través de su registro.

En filosofía, esta brecha está prefigurada en la distinción de Schelling entre ser y fundamento del ser, entre realidad y protorrealidad. Es decir, ¿en qué consiste la revolución filosófica de Schelling? Según la *doxa* académica estándar, Schelling rompió la clausura idealista de la automediación de la noción reivindicando una bipolaridad más equilibrada de lo ideal y lo real: la «filosofía negativa» (el análisis de la esencia nocional) debe ser complementada por la «filosofía positiva», que aborda el orden positivo de la existencia. Tanto en la naturaleza como en la historia humana, el orden racional ideal solo puede prosperar contra el telón de fondo del fundamento impenetrable de impulsos «irracionales» hacia el absoluto; por lo tanto, no se trata de la «sublimación» (*Aufhebung*) de toda la realidad en su noción ideal,

sino del medio neutral de las dos dimensiones: el absoluto es «ideal real». Esta lectura, sin embargo, eclipsa la verdadera innovación de Schelling, su distinción, introducida por primera vez en sus ensayos sobre la libertad humana en 1807<sup>[7]</sup>, entre existencia (lógica) y el impenetrable fundamento de la existencia, lo real de los impulsos prelógicos: este ámbito protoontológico de impulsos no es la mera «naturaleza», sino el dominio espectral de la realidad aún no plenamente constituida. La oposición de Schelling entre lo real protoontológico de los impulsos (que, evidentemente, está «sexuado» como oposición entre lo femenino y lo masculino) desplaza radicalmente las habituales parejas filosóficas de naturaleza y espíritu, lo real y la idea, existencia y esencia, etcétera. El verdadero fundamento de la existencia es impenetrable, denso, inerte, y al mismo tiempo espectral, ontológicamente no del todo formado, mientras que la existencia es ideal, y sin embargo, al mismo tiempo, en contraste con el fundamento, es plenamente «real», plenamente existente. Esta oposición entre la realidad plenamente existente y su sombra espectral protoontológica es irreductible a las oposiciones metafísicas estándar entre lo real y lo ideal, naturaleza y espíritu, existencia y esencia, etcétera.

Esta línea de razonamiento puede parecer completamente extraña a Hegel: no parece haber lugar para el caos preconceptual en su sistema, que empieza con el ser como el primero y más vacío de los conceptos puros. Sin embargo, ¿es esto así? Las primeras palabras de Hegel al principio de su Ciencia de la lógica (primer capítulo, A., «Ser») son: «Ser, puro ser, —sin ninguna otra determinación» (Sein, reines Sein, —onhe alle weitere Bestimmung). Evidentemente, la paradoja consiste en que esta cualificación negativa, «sin ninguna otra determinación», añade un elemento clave, la idealización determinación mínima. leer ¿Tendríamos que esta a la wittgensteiniana, como una frase que refleja enunciados cotidianos del estilo «¿por qué lo has hecho?», «el deber, el puro deber,»—. ¿No es esta la primera repetición hegeliana, una repetición que introduce una idealización mínima? No es la repetición de lo mismo, ya que a través de ella la *x* preontológica alcanza su pureza ideal. En otras palabras, lo que sucede en esta repetición mínima es que pasamos de lo que solo podemos designar como «menos que nada» a la nada. El primer ser no es el ser puro que coincide con su opuesto, sino un «menos que nada» preontológico cuyo nombre, en Demócrito, es den; mediante la repetición primordial, este (proto)ser se sitúa en la pureza (el espacio vacío) de la nada y se convierte en algo<sup>[8]</sup>. Aquí estamos tratando con la lógica de la retroactividad: el primer ser (en «el ser, el puro ser, —») solo

se transforma en ser retroactivamente, por medio de la repetición: «Ser coma puro ser coma raya» puede interpretarse así: «El ser es lo que llegará a ser a través del acontecer del puro ser en la serie de la diferencia débil». Esto quiere decir que la inmediatez indeterminada es un producto, pero un producto retroactivo del advenimiento de la retroactividad misma [...]. ¿Cómo formalizar aquello a lo que solo se puede acceder a través de la formalización, a través de la lógica de la diferencia débil como aquello retroactivamente anterior e incluso que retroactivamente precede a la retroactividad que opera en él?<sup>[9]</sup>

La «diferencia débil» se refiere aquí a la diferencia entre los elementos en una cadena significativa, en oposición a la «diferencia fuerte» entre la propia cadena y su fundamento ausente. Tal vez, sin embargo, habría que añadir otro «cómo» en este punto: «¿Cómo surge la diferencia "fuerte" que sostiene la serialidad de las diferencias débiles?». En otras palabras, el verdadero problema no es, fundamentalmente, «cómo formalizar aquello a lo que solo se puede acceder a través de la formalización, pero que es anterior a esa misma formalización», sino más bien: «¿Cómo surge la formalización a partir de la no formalización?». No solo «¿cómo pensar en lo que precede al pensamiento?», sino «¿cómo pensar en la propia aparición del pensamiento a partir de lo no pensado?».

¿No fue Schelling el primero en esbozar una estructura homóloga en su pareja de protorrealidad preontológica y realidad (trascendentalmente constituida)? La paradoja (para la tradición metafísica) es que nuestra estable realidad ordinaria emerge como el resultado del acto substractivo (decoherencia) en relación con las fluidas fluctuaciones cuánticas. En nuestra tradición metafísica estándar (y en el sentido común), la realidad primitiva está formada por objetos reales sólidos que están rodeados por el aura de las ondas virtuales que emanan de ellos. Respecto a la distinción entre subjetivo y objetivo, las cosas reales existen «objetivamente», mientras que las fluctuaciones virtuales surgen de su (errónea) percepción subjetiva. Por el contrario, lo que existe «objetivamente» en el universo cuántico son las fluctuaciones de las ondas, y la intervención del sujeto las transforma en una única realidad objetiva. En otras palabras, lo que provoca la decoherencia de estas fluctuaciones individuales, lo que constituye la realidad objetiva, es el gesto subjetivo de una decisión simplificadora (medición).

Esto presupone una mínima brecha entre las cosas en su inmediata protorrealidad en bruto y el registro de esta realidad en algún soporte (del gran otro): lo segundo se retrasa respecto a lo primero. La agencia que registra el colapso de la función de onda no está «creando» la realidad observada: registra un resultado que sigue siendo plenamente contingente.

Las implicaciones teológicas de esta brecha entre la protorrealidad virtual y la realidad plenamente constituida son de especial interés. En cuanto «dios» es el agente que crea las cosas por medio de la observación, la indeterminación cuántica nos obliga a postular un dios omnipotente, pero no omnisciente: «Si Dios colapsa las funciones de onda de grandes sucesos en la realidad por medio de su observación, los experimentos cuánticos indican que Él no observa lo pequeño»<sup>[10]</sup>. La trampa ontológica de las partículas virtuales (un electrón puede crear un protón y por lo tanto violar el principio de la conservación de la energía, a condición de reabsorberlo antes de que su entorno «tome nota» de la discrepancia) es una forma de engañar al propio dios, la agencia última capaz de advertir todo cuanto acontece: el propio dios no controla la física cuántica, y en ello reside la lección atea de este tipo de física. Einstein tenía razón con sus famosas palabras: «Dios no engaña»; pero olvidó añadir que el propio dios puede ser engañado. En la medida en que la tesis materialista señala que «dios es inconsciente» (dios no sabe), la física cuántica es efectivamente materialista: existen microprocesos (fluctuaciones cuánticas) no registradas por el sistema divino. Y en cuanto dios es uno de los nombres del gran otro, entendemos en qué sentido no podemos simplemente liberarnos de dios (el gran otro) y desarrollar una ontología sin el gran otro: dios es una ilusión, pero necesaria.

El interés de la física cuántica se cifra en el hecho de que confiere un estatus ontológico positivo a la ignorancia: la ignorancia no solo es la limitación del observador que jamás podrá adquirir un conocimiento pleno de la realidad, la ignorancia está inscrita en la propia estructura de la realidad. La propia idea de un gran otro en calidad de observador perfecto está socavada desde el interior: las fluctuaciones cuánticas tienen lugar en la esfera preontológica que escapa a la comprensión del gran otro, razón por la que podemos «engañar» ontológicamente y las partículas pueden emerger y desaparecer antes de que su presencia sea registrada.

Esta paradoja de un dios condicionado, un dios cuyo conocimiento es limitado, nos remite al saber absoluto hegeliano. Hay una diferencia clave entre saber esto (ser conscientes de que el conocimiento del otro es limitado, que no existe un gran otro que lo sabe todo) y lo que, en cierta tradición

mística o socrática, llamamos *docta ignorantia*: la última se refiere a que el *sujeto* se hace consciente (conoce) su ignorancia, mientras que la ignorancia registrada por el sujeto de conocimiento absoluto es *del propio gran otro*. Así pues, la fórmula del verdadero ateísmo es esta: la existencia y la omnisciencia divina son incompatibles, dios solo existe en cuanto no conoce (no toma nota, no registra) su propia inexistencia. En cuanto dios conoce, colapsa en el abismo de la inexistencia, como el proverbial gato de los dibujos animados que cae cuando descubre que no hay un suelo bajo sus pies.

Expresándolo con más precisión: una actitud realmente materialista no afirma que dios no existe, sino que —como gran otro— es estúpido y puede ser engañado; el registro simbólico que elabora dios siempre llega demasiado tarde. Como nos informa la Biblia, dios creó el mundo de la nada, lo que quiere decir: confirió la forma simbólica (la forma de las oposiciones simbólicas: luz y oscuridad, día y noche, etcétera) a lo real preontológico, transformándolo en la realidad (simbólica). El término de la física cuántica para este acto es la decoherencia, y la decoherencia implica una dualidad ontológica completamente ajena a las dualidades de la metafísica clásica (la esfera de las ideas en contraste con la esfera «inferior» de los objetos materiales, la esfera de la experiencia vital real en contraste con las ilusiones que genera, etcétera). La decoherencia se refiere al presunto colapso del campo de fluctuaciones cuánticas, al paso del universo cuántico definido por la superposición de estados (una superposición que forma una multiplicidad coherente) al universo clásico «realista» compuesto de objetos idénticos a sí mismos. En este paso tiene lugar una simplificación radical: la multiplicidad coherente de estados superpuestos se decohiere, una opción es segmentada del continuo y postulada como realidad única.

¿Qué queda de lo trascendental en esta visión? A menudo se oye que la física cuántica implica el paso del realismo científico (la ciencia se acerca al conocimiento de la realidad tal como esta es en sí misma, independientemente del observador) a la nueva versión del trascendentalismo kantiano (los objetos, en la realidad, solo emergen con el colapso de las ondas cuánticas a través de la intervención de un observador). Sin embargo, desde el punto de vista de la física cuántica, Kant se equivoca al decretar la idealidad de tiempo y espacio (la noción de que el tiempo y el espacio no son una propiedad de los objetos, sino una pura forma subjetiva de percepción de objetos y, como tal, ideal): si, como plantea Rovelli, el espaciotiempo también está estructurado cuánticamente (es decir, si la realidad última está compuesta por fragmentos cuánticos), entonces el espacio y el tiempo no pueden ser meras formas

ideales de la realidad. Pero ¿acaso así volvemos al realismo? En otras palabras, ¿cuáles son las implicaciones ontológicas de la noción de que el propio espaciotiempo, y no solo la materia, está compuesto por mínimos indivisibles?

Kant (que defendía el estatus subjetivo del espacio y del tiempo como forma trascendental *a priori* de nuestra percepción de la realidad fenoménica, no como una propiedad de las cosas [en sí] mismas) abordó el problema de la divisibilidad en su segunda antinomia de la razón pura. La tesis de esta antinomia declara la indivisibilidad última: «Toda substancia compuesta en el mundo está formada de partes simples; y no existe nada que no sea o bien simple o bien compuesto de otras partes»<sup>[11]</sup>. Concluye su prueba afirmando que «las cosas del mundo son, sin excepción, seres simples —la composición es la mera condición externa que les pertenece— y aunque no podemos separar y aislar las substancias elementales del estado de composición, la razón debe pensar en ellos como en los sujetos primordiales de toda composición, y en consecuencia, como previas a ello, y como substancias simples»<sup>[12]</sup>.

¿Qué ocurre con la antítesis de la misma antinomia? «Ninguna cosa compuesta en el mundo está formada por partes simples, y en el mundo no existe nada simple». ¿Y si aceptamos esta consecuencia, que en última instancia «nada existe» (una conclusión que Kant rechazó como absurda y que, por otra parte, es exactamente la misma que la conclusión del *Parménides*, de Platón: «Entonces hemos de resumir el argumento en una palabra y decir sinceramente que si uno no existe, ¿nada existe?»)? ¿No es esta la posición de Badiou, la reivindicación de la multiplicidad de la multiplicidad como lo real último? No es de extrañar que Badiou sea maoísta: cuando los científicos lograron dividir no solo el átomo, sino también su núcleo, Mao Zedong aludió con entusiasmo a estos descubrimientos como otra prueba de que no existe un uno que se divide en dos...

No es que esta declaración de la infinita divisibilidad nos lleve a la paradoja de la nada como fundamento último del ser; la afirmación opuesta tampoco es reducible a la actitud de sentido común: si insistimos en la indivisibilidad última, también tropezamos con una paradoja. Al alcanzar el fin de las divisiones, no encontramos solo los componentes simples y últimos de la realidad, también alcanzamos el punto (para nuestro sentido común absurdo) en el que algo ya no está dividido en dos partes, dos componentes, sino en algo y nada. ¿Por qué? Porque, como los antiguos atomistas griegos ya sabían, los átomos indivisibles no son meras partículas diminutas que

flotan en un espacio vacío que actúa como su contenedor formal: esta es una representación errónea (Vorstellung) en el exacto sentido hegeliano. La forma y la materia no son externas, la forma del espacio debe inscribirse en la propia partícula como algo que la divide desde el interior, la diferencia entre algo y nada ha de ser interna a algo. Aquí entra en juego la dialéctica de Hegel de la relación entre lo universal, lo particular y lo singular, es decir, su noción de lo singular como el retorno de lo universal en lo particular: la universalidad es el punto de partida, el espacio neutral indiferente hacia los aspectos particulares de un objeto; una vez que los aspectos particulares se combinan en un objeto, la universalidad retorna como la uni-dad puntual del objeto que une una serie de aspectos particulares. Una cosa no es reducible a sus aspectos particulares, es el uno que los combina, y este uno está vacío, es un aspecto puntual de la nada, y como tal es, de nuevo, universal: todo uno es, en cuanto uno, el mismo uno. Lo indivisible en una cosa no son sus propiedades, sino la unidad de la cosa alejada de las propiedades: la nada (el vacío de la uni-dad) es el corazón de una cosa, su misma autoidentidad. Como señala Samuel Beckett en su momento más hegeliano: «Todo se divide en sí mismo, supongo»[13]. Hay que señalar su formulación precisa: no es que una cosa se divida a sí misma (en dos, en su esencia y apariencia o cualquier otra cosa), sino que se divide *en sí misma*, es decir, realiza una división que establece su identidad, su «sí mismo». Tampoco se limita a dividirse (distinguirse) de su entorno: se divide a sí misma de sí misma, de modo que la división con que se establece a sí misma es la división entre uno y nada.

De vuelta a nuestro problema: la reivindicación del carácter cuántico del espaciotiempo (es decir, de la indivisibilidad última de la realidad), ¿invalida la tesis kantiana del carácter ideal del tiempo y el espacio? Si Rovelli tiene razón, el tiempo y el espacio, como formas abstractas, emergen con el colapso de la función de onda. Como ya hemos visto, en este sentido Kant tenía razón: el tiempo y el espacio son formas, no un simple promedio estadístico de fluctuaciones espaciotemporales, y el enigma que se plantea es el siguiente: ¿cómo esta forma se separa del «molusco» (transformándolo en su contenido) y se impone a sí misma a todo contenido en cuanto forma? La respuesta es que ya en el «molusco» debe haber un vacío abisal que proporcione la distancia a partir de la cual una forma puede manifestarse como el contenedor exterior de su contenido. En el nivel más abstracto, el giro semejante a un morro de la botella de Klein (que el vacío abisal hace posible, además de volver inestable e incompleto al «molusco» de las ondas cuánticas) explica el surgimiento de la realidad espaciotemporal «objetiva» a partir del «molusco».

Aquí hemos de volver a aplicar la distinción kantiana entre juicio negativo e infinito. La afirmación «La realidad material es todo cuanto existe» puede ser negada de dos formas: «La realidad material *no es todo cuanto existe*» y «La realidad material es *no todo*». La primera negación (de un predicado) nos conduce a la metafísica convencional: la realidad material no lo es todo, hay otra realidad espiritual, superior... Como tal, esta negación es, de acuerdo com las fórmulas de la sexuación de Lacan, inherente a la afirmación positiva «la realidad es todo cuanto existe»: como su excepción constitutiva, fundamenta su universalidad. Sin embargo, si declaramos un no predicado y decimos «la realidad material es *no todo*», nos limitamos a declarar el «no todo» de la realidad sin ninguna excepción implícita; paradójicamente, deberíamos afirmar que «la realidad material es *no todo*» (pues no hay nada que no sea realidad material) —y no «la realidad material es todo cuanto existe»— es la verdadera fórmula del materialismo.

### LOS DOS VACÍOS: DE MENOS QUE NADA A LA NADA

A pesar de todo, este esquema no se manifiesta, no funciona, si solo tratamos con elementos positivos y el vacío/la nada; hemos de incluir elementos que, en la escala ontológica, literalmente cuenten menos que nada (MQN), elementos que Demócrito bautizó como den. MQN ya está implícito en la estructura de la cinta de Moebius, cuyo movimiento circular funciona como un impulso; por lo tanto, ¿de dónde extrae su energía este movimiento circular, por qué no colapsa en un abismo y alcanza la inmovilidad de una especie de nirvana? La única solución es: porque su estatus es MQN, y MQN necesita un aporte adicional de energía para llegar al vacío. Hay, pues, que invertir la cuestión mística estándar de la caída primordial, según la cual algo se manifiesta a partir de esa caída: el verdadero acontecimiento no es el surgimiento de algo a partir del vacío que siempre ha estado presente, sino la aparición del propio vacío. En otras palabras, el problema no es que algo se manifieste a partir de la nada, sino cómo la propia nada se alza en el enjambre preontológico de MQN y abre el espacio para que algo pueda existir.

En otras palabras, a fin de explicar la estructura de la botella de Klein, su pliegue reflexivo sobre sí misma, que no puede representarse en nuestro espacio tridimensional convencional, no basta con añadir una (cuarta) dimensión del espacio; la dimensión que ha de ser añadida es puramente

negativa, la de MQN, la dimensión de un espacio que ha de ser complementado, al que hay que añadir algo (y no sustraer, para quedarnos sin nada). De vuelta a nuestra imagen de la botella de Klein: MQN es la superficie externa de la botella, y el «morro» curvado que se introduce en su interior es la *x* que hay que añadir a MQN a fin de obtener nada, el abismo/pantalla contra cuyo fondo pueden manifestarse cosas (entidades positivas, seres). Es decir, esta *x* es el operador para el paso de MQN a algo, el paso (constitutivo de la subjetividad) a través de la absoluta contracción de todo que los místicos llamaban la «noche del mundo». Reiteramos que esto no quiere decir que la «realidad en sí misma» sea una profusión de MQN en la que, aquí y allá, de vez en cuando, el giro reflexivo acontece en el punto de contracción en la nada. La nada es más bien el eje abismal en torno al cual circulan los «menos que nada» y los «más que nada».

Ahora podemos acercarnos al enigma básico de la botella de Klein: ¿qué es el vacío y que es substancial en ella? ¿Es el extraño interior del cuerpo curvado la forma de alguna materia substancial? ¿Y si el exterior y el interior pertenecen a diferentes realidades, y el esquema de la botella de Klein intenta manifestar su conjunción imposible? Cuando estamos fuera y caemos en el agujero abismal, el cuerpo curvado parece substancial, pero cuando estamos dentro, estamos en un espacio curvado en medio de una materia densa (similar a la caverna de Platón). ¿Es esta nuestra realidad (una caverna de cuyo interior brota una extraña protuberancia, un punto ciego)? De nuevo, aquí no existe un espacio compartido; el vacío en una realidad es la materia densa en otra.

Hemos de imaginar una extravagante «negación de la negación»: no solo un objeto que es la sombra de nada, una aparición espectral sin substancia inherente, sino un objeto que es MQN, un objeto que ha de ser *añadido* al estado de las cosas para llegar a la nada.

Todas las especulaciones teosóficas serias convergen en este punto: en el principio (o más exactamente, *antes* del principio), no hay nada, el vacío de la pura potencialidad, la voluntad que nada desea, el abismo divino anterior a dios, y entonces este vacío sufre una inexplicable perturbación, se extingue. En términos de Nietzsche, el primer paso es el paso de no desear nada (no querer nada) a desear la propia nada. No obstante, hay que evitar una última trampa: concebir MQN como un campo de fluctuaciones preontológicas del que emerge la negatividad/el sujeto/la realidad a través del morro/clinamen. La botella de Klein (también) es un objeto no orientable, el círculo se cierra: sí, la caída desde la superficie hacia el agujero implica un giro clinamenesco

en una protuberancia semejante a un morro, pero el morro se pliega sobre sí mismo, y este movimiento produce el punto de partida, la cima curvada de las fluctuaciones preontológicas: el clinamen es constitutivo de aquello que requiere el clinamen. En otras palabras, MQN no es un mero caos anterior a la nada, «ni siquiera la nada», es algo más preciso, una entidad particular que *es* «menos que nada», algo que supuestamente existe solo en el espacio simbólico y no en la realidad. Es decir, nuestra reacción de sentido común a todo esto es: «Sin embargo, ¿solo podemos hablar de MQN en el espacio simbólico, donde, por ejemplo, mi cuenta bancaria puede ser de menos de quince mil dólares?». En realidad, por definición, no hay nada que sea MQN, ¿o sí lo hay? La física cuántica erosiona este presupuesto ontológico elemental y demuestra que Nietzsche se equivocaba: las deudas, los estados negativos, ya existen en la realidad presimbólica.

La solución materialista a este enigma es muy precisa, y tiene que ver con la paradoja clave del campo de Higgs en la física cuántica: como todo campo, el de Higgs se caracteriza por su fuerza y por la densidad de su energía; sin embargo, «es energéticamente favorable para el campo de Higgs que este se active y para la simetría entre partículas y fuerzas que se rompa»<sup>[14]</sup>. Es decir, cuando tenemos un vacío puro (con el campo de Higgs inactivo, no operativo), el campo de Higgs tiene que consumir cierta energía; nada es gratis, no se trata de un punto cero en que el universo «descansa en sí mismo» en reposo total; nada tiene que ser sostenido por una inversión de energía, es decir, energéticamente, cuesta algo mantener la nada (la nada del vacío puro).

Esta paradoja nos obliga a introducir la distinción entre dos vacíos: en primer lugar tenemos el «falso» vacío en el que el campo de Higgs está desactivado, es decir, tenemos una simetría pura sin partículas o fuerzas diferenciadas; este vacío es «falso» porque solo puede ser mantenido por cierto gasto de energía. Luego tenemos el vacío «verdadero», en el que, aunque el campo de Higgs está activo y la simetría se ha roto, es decir, hay una cierta diferenciación de las fuerzas y las partículas, la cantidad de energía gastada es cero, o sea, energéticamente, el campo de Higgs está en un estado de inactividad, de reposo absoluto<sup>[15]</sup>. Al principio, existe el falso vacío; este vacío sufre una perturbación y la simetría se rompe porque, como ocurre con todo sistema energético, el campo de Higgs tiende a minimizar su gasto de energía. Esta es la razón por la que «hay algo en lugar de nada»: porque energéticamente ese algo es más barato que la nada. En este punto volvemos a la noción de *den* en Demócrito: un «algo más barato que la nada», un extraño «algo» preontológico que es MQN.

Como hemos visto, es fundamental distinguir entre las dos nadas: la nada del *den* preontológico, o «menos que nada», y la nada planteada como tal, como negación directa: para que aparezca algo, la nada preontológica tiene que ser negada, es decir, ha de postularse como un vacío directo/explícito, y solo en este vacío puede emerger algo, puede haber «algo en lugar de nada» (algunas enseñanzas de la cábala contienen una visión similar: antes de crear el mundo de los seres, dios tuvo que «crear» la nada replegándose en sí mismo). El primer acto de creación es el vaciado del espacio, la creación de la nada (o, en términos freudianos, la pulsión de muerte y la sublimación creativa están inextricablemente vinculados).

Tal vez esto nos aporta una definición mínima de materialismo: la distancia irreductible entre los dos vacíos. Y esta es la razón por la que incluso el budismo sigue siendo «idealista»: en él, los dos vacíos se confunden en la noción de nirvana. Es lo que Freud tampoco comprendió con claridad, al confundir la pulsión de muerte con el «principio del nirvana», es decir, ignorando el núcleo de su noción de pulsión de muerte como la inmortalidad obscena y «no muerta» de una repetición que persiste más allá de la vida y de la muerte: el nirvana como retorno de la paz preorgánica es un «falso vacío», pues es más costoso que el movimiento circular de la pulsión. En el seno de la pulsión, la misma brecha bajo la apariencia de la diferencia entre el objetivo y la finalidad de una pulsión, tal como la elaboró Lacan: el objetivo de una pulsión —alcanzar su objeto— es «falso», oculta su «verdadera» finalidad, que consiste en reproducir su propio movimiento circular perdiendo reiteradamente su objeto. Si la unidad fantaseada con el objeto produce el goce incestuoso pleno/imposible, la reiterada pérdida del objeto de la pulsión no solo nos obliga a conformarnos con un placer menor, sino que genera un plus de goce, el *plus-de-jouir*. La paradoja de la pulsión de muerte es estrictamente homóloga a la del campo de Higgs: desde la perspectiva de la economía libidinal, es más «barato» para el sistema atravesar repetidamente el círculo de la pulsión que permanecer en un reposo absoluto[16].

Ahora podemos percibir con claridad la diferencia entre *den* y *objet a: den* es MQN, y el *objet a* es «más que uno, pero menos que dos», un suplemento espectral que persigue al uno, evitando su clausura ontológica. La consecuencia fundamental de esta oposición es que no hay nada entre la nada y el uno, no «apenas algo, casi nada, más que nada y menos que uno». Este es el axioma clave del materialismo: no hay nada entre cero y uno; en contraste con el idealismo, al que le gusta discernir huellas («casi nada») de algún

orden espiritual superior. Al mismo tiempo, deberíamos tener en mente que Lacan no es un poeta del dos, del respeto a la otredad: su lección es la de la paradoja de Gorgias respecto a Aquiles y la tortuga: jamás podemos pasar del uno al dos (por esta razón, el significante binario está primordialmente reprimido, por eso no hay relación sexual). En otras palabras, el *objet a* es el *den* procesado a través del uno. Y si tenemos en cuenta el tercer elemento excesivo que se añade a una pareja (1 + 1 + a), como el deshollinador en el célebre ejemplo de Kierkegaard de categorización de todos los seres humanos en funcionarios, criadas y deshollinadores, podemos articular tres niveles de funcionamiento del elemento excesivo:

- 1. Menos que cero. Hay un elemento paradójico que solo puede ser considerado como menos que cero, y cuyas figuras van desde *den* (el nombre que Demócrito dio al átomo) al bosón de Higgs en la física cuántica, un elemento que «hace que la nada cueste más que algo», es decir, que debería añadirse al caos preontológico para obtener un vacío puro; aunque aquí deberíamos introducir una distinción adicional.
- 2. Entre uno y dos. Tenemos 1 + *a*: el uno nunca es un puro uno, siempre está complementado por su doble crepuscular, un «más de uno, pero menos de dos». En algunos cuadros de Francis Bacon encontramos un cuerpo (normalmente desnudo) acompañado por una extraña y oscura forma irreconocible, semejante a una mancha, como una especie de misteriosa protuberancia que el cuerpo no puede recuperar o reintegrar plenamente, y que desestabiliza más allá de toda reparación el todo orgánico del cuerpo; es a lo que apuntaba Lacan con la idea de *laminilla* (u *hommelette*). También podemos expresarlo así: para Lacan, la diferencia sexual no es una diferencia entre dos sexos, sino una diferencia que separa a un(o) (sexo) de sí mismo; el uno jamás será alcanzado por el dos, su equivalente complementario, es decir, como señala Lacan, no hay otro sexo. Este elemento excesivo es el *objet a*: más de uno y menos de dos, la sombra que acompaña a todo uno haciéndolo incompleto.
- 3. Entre dos y tres. Por último, según Lacan, tres no es el conjunto de tres unos, sino, en su forma más elemental, 2 + *a*, el dos más un exceso que perturba su armonía: masculino y femenino más el *objet a* (el objeto asexual, como lo llama Lacan), las dos clases principales más la plebe (el exceso de la no clase). Este exceso es el que marca la diferencia, más que la mera diferencia simbólica, lo real de un antagonismo. Para designar este exceso, también podemos utilizar el neologismo de Lacan *sinthome* (el síntoma en su forma más elemental): el dos, una pareja (yin y yang, masculino y femenino, las dos clases en la

sociedad) más el uno de *a de l'un* que hace imposible la relación sexual (o de clase) y al mismo tiempo la hace posible como obstáculo constitutivo (deshollinador, judío, populacho).

It Follows (Está detrás de ti), una película de terror psicológico sobrenatural de 2014, escrita y dirigida por David Robert Mitchell, cuenta la historia de Jay, una estudiante de instituto de Detroit que es perseguida por una entidad sobrenatural después de cada relación sexual. Cuando va al cine con su nuevo novio, Hugh, él le señala a una chica que Jay no puede ver, y más tarde, después de hacer el amor, él le explica que será perseguida por una entidad que solo ella podrá ver, y que puede adoptar la apariencia de cualquier persona. Aunque se mueve a paso normal, siempre sabrá dónde está ella y se acercará inexorablemente, y si atrapa a Jay, la matará y perseguirá a la persona que le ha pasado la maldición: Hugh. Cuando ven a una mujer desnuda avanzando hacia ellos, Hugh lleva a Jay a casa y huye. Al día siguiente, en clase, ve a una anciana con una bata de hospital caminando hacia ella, invisible para los demás. Más tarde, Jay se acuesta con Greg, su vecino, que no cree que la entidad exista. Pocos días después, Jay descubre a la entidad bajo la forma de la madre semidesnuda de Greg, que llama a la puerta; llega hasta él y lo mata... No es de extrañar que *Está detrás de ti* haya originado tantas interpretaciones respecto a la naturaleza de «eso»; en su mayor parte, «eso» se ha considerado una parábola del sida u otras enfermedades de transmisión sexual o, en líneas generales, de la propia revolución sexual, o incluso de las «ansiedades primordiales» de la intimidad. Sin embargo, habría que rechazar todas estas interpretaciones: no es una parábola o «metáfora» del sida, sino un sustituto alucinatorio (alucinatorio porque solo lo percibe el sujeto afectado) de un corte/obstáculo formal para la relación sexual, la figuración de la imposibilidad de la relación sexual. La noción convencional de sublimación se invierte en este caso: no es una figura sublimada del sida, el sida es una parte de nuestra realidad común que obtiene su poder de fascinación en virtud del temor que provoca en nosotros.

Expresado de forma terriblemente simplificada, la lección de *Está detrás de ti* (por cierto, *It Follows* es un título maravillosamente ambiguo: puede leerse como la designación de un monstruoso espectro que acosa a toda pareja sexual, y también como la marca abreviada de una conclusión lógica: «A partir de lo que hemos dicho, se sigue que...») es que, en un nivel abstracto, 1 + 1 nunca es solo 2, ya que siempre origina un suplemento no deseado, por lo que obtenemos 1 + 1 + a. Esto no solo vale para la sexualidad, en la que la pareja (si hay una pareja, en primer lugar) nunca está sola, sino siempre

acompañada por un tercer elemento (espectral), sino también para la lucha de clases. El antagonismo de clase, la imposibilidad de la relación de clases, significa que nunca (ni siquiera en última instancia) hay solo dos clases. Empíricamente, siempre hay un «resto invisible», un elemento que erosiona la nítida división de clases (la plebe, las «clases medias», etcétera). Parafraseando las célebres líneas de De Quincey en relación con el arte del asesinato, mucha gente empezó con una pequeña reivindicación de múltiples orientaciones de género contra el binarismo sexual y acabó reivindicando múltiples orientaciones de clase contra el binarismo de clase y la lucha de clases...

El argumento habitual contra la analogía entre la diferencia sexual y la lucha de clases señala su obvia diferencia: aunque el antagonismo de clases es un fenómeno históricamente señalado para ser abolido por la emancipación radical, la diferencia sexual tiene unas raíces más profundamente antropológicas (ha existido desde el inicio mismo de la raza humana y también en algunos ámbitos del reino animal). La ironía es que, hoy, con la perspectiva de la intervención biogenética en la «naturaleza» humana, quizá nos encontremos en la situación opuesta: la diferencia sexual quedará atrás, mientras que la diferencia de clases seguirá su curso... En un nivel más básico, hemos de insistir en que, en ambos casos, no hay una sublimación inmanente de la diferencia (como la idea de una sexualidad multiverso no antagonista o una relación de clases armoniosa), la única forma de superarla es aniquilar la sexualidad o las clases como tales.

En este punto tendríamos que ser más precisos. La oposición básica es la que tiene lugar entre una diferencia no antagonista, como la que ocurre entre las culturas o las razas, en la que, pese al antagonismo potencial, la paz puede instaurarse en principio si estas múltiples culturas encuentran una forma de reconocerse mutuamente, y la diferencia antagonista (como la diferencia de clases), en la que la salida no es un reconocimiento mutuo, sino la destrucción de uno de los polos (la clase gobernante) o el paso a una organización social completamente diferente y sin clases (el reconocimiento mutuo de las clases es el núcleo de la visión fascista de la sociedad). ¿A qué configuración pertenece la diferencia sexual? Resulta evidente que no encaja del todo en ninguno de los dos polos: es demasiado antagonista como para transformarse en reconocimiento mutuo de los sexos, el antagonismo es irreductible porque es constitutivo de la identidad sexual, pero tampoco puede resolverse mediante la «victoria» y la desaparición de uno de los sexos (o de ambos, a través de nuevas formas de reproducción); en este caso, la propia sexualidad

desaparecería. Por lo tanto, tenemos una suerte de intersección entre las dos lógicas: la diferencia sexual es un antagonismo que aparece como la coexistencia de dos subespecies que se complementan una a la otra (masculino y femenino). El problema es que, incluso en el nivel biológico, masculino y femenino no son dos especies de un género (la humanidad), sino una diferencia que opera en el nivel mismo del género, dividiéndolo en dos.

Desde este punto, podemos volver a la pregunta metafísica: ¿qué viene en primer lugar? Ni la multiplicidad ni el uno, sino un uno tachado/bloqueado: la multiplicidad emerge porque el uno está tachado, y el propio uno (como una entidad autoidéntica positiva) aparece para colmar el vacío de su propia imposibilidad. En todo campo de multiplicidades, debemos distinguir entre la serie de entidades que surgen para colmar el espacio del vacío abierto por el uno tachado, y el uno (como entidad positiva), que directamente sustituye al vacío de su propia imposibilidad. En cuanto a la relación entre género y especie, hay muchas especies particulares de un género, y aparecen porque el género es en sí mismo antagonista, está atravesado por su propia imposibilidad inmanente; pero, entre esas especies, hay una excepción, una especie en la que el género se encuentra a sí mismo en su determinación oposicional. Una sociedad está dividida en grupos, cada uno de los cuales ocupa su lugar en la totalidad social, pero hay un grupo sin un lugar específico en el cuerpo social y que, como tal, inmediatamente representa la universalidad, o más exactamente, el antagonismo que desgarra esta universalidad y la vuelve contra sí misma: es lo que Hegel llamaba la plebe. Llevada hasta el extremo, reducida al mínimo, la multiplicidad de entidades particulares puede reducirse a una, de modo que, como Hegel ha señalado en algún lugar, tenemos un género con dos especies, la especie en cuanto tal y él mismo. Así es como funciona la diferencia sexual: es la diferencia entre especies (masculina) y la universalidad del género encarnada en un exceso ilocalizable (femenino).

Una vez más, hemos de ser más precisos: el nivel cero, el punto de partida, no es cero, sino menos que cero, un puro menos sin término positivo en relación con el cual pudiera funcionar como falta/exceso. La nada (el vacío) es el espejo (pantalla) a través de la que MQN se manifiesta como algo, a través de la que el caos preontológico se manifiesta como entidades ónticas. En otras palabras, el punto de partida no es la imposibilidad del uno para actualizarse plenamente a sí mismo como uno, sino la imposibilidad del cero (vacío) para alcanzar la estabilidad del vacío: el propio vacío se divide irreductiblemente entre el caos preontológico y el vacío propiamente dicho (lo

que la física cuántica teoriza como diferencia entre dos vacíos), y es esta tensión del nivel cero, la tensión que divide el propio vacío desde dentro, la que produce todo el movimiento del surgimiento del uno, el dos, etcétera, es decir, toda la matriz de las cuatro versiones que hemos elaborado antes: la tensión entre los dos vacíos, el vacío de la protorrealidad preontológica y el propio vacío, se resuelve mediante el surgimiento del uno (el *den* preontológico que atraviesa la pantalla del propio vacío); la incompletitud de este uno da origen a su suplemento, el doble espectral excesivo; a partir de esta tensión surge el dos, otro uno, la traslación del doble espectral al orden del uno. Sin embargo, como esta dualidad tampoco puede funcionar como una pareja armoniosa, el dos siempre está complementado por un elemento excesivo (esto también explica lo que puede parecer una inconsistencia en nuestro trato con la diferencia sexual: al transcribirla como M+ y luego como MF+, simplemente nos referimos a las dos fases de toda la serie, que es +, M+ y MF+).

En este nivel, estamos obligados a introducir otra distinción clave, entre los den —el campo de ondas cuánticas, de fluctuaciones preontológicas, de MQN— y el operador de la transformación de los den en unos, el «purificador» del vacío preontológico en la nada propiamente dicha. Este operador no debe identificarse con el *objet a*; más bien es una especie de *objet* a invertido. Es decir, el *objet a* es una *x* virtual/espectral sin substancia que complementa a los objetos reales, colmando el vacío en el corazón de la realidad, mientras que aquí tratamos con una *x* que tiene que añadirse al vacío preontológico para convertirse en la nada contra cuyo fondo aparecen los objetos reales. ¿Y si esta x, que registra el antagonismo de la nada, su imposibilidad para ser nada, el complemento del objet a, es \$, el sujeto (tachado) en su protoforma, en su aspecto más básico? ¿No encontramos un presentimiento de esto en Kant, cuando el sujeto trascendental constituye, a través de su actividad sintética, la realidad fenoménica «objetiva» a partir de la multiplicidad confusa de las impresiones sensoriales? Y el estatus ontológico de este sujeto, ¿no es completamente ambiguo? No es empírico, parte de la realidad fenoménica (pues es un sujeto libre dotado de espontaneidad, mientras que la realidad fenoménica está atrapada en el determinismo causal), pero tampoco es meramente nouménico (pues se manifiesta a sí mismo en la autoexperiencia empírica).

¿Y no sería posible interpretar del mismo modo las coordenadas más elementales del pensamiento de Heidegger? Heidegger insiste repetidamente en que la revelación ontológica no causa/crea ónticamente los entes; hay algo

«ahí fuera» anterior a la revelación ontológica, algo que no existe en un sentido ontológico pleno, y esta x sería la versión heideggeriana de MQN, de lo real puro. Entonces, en este real preontológico, emerge un *Dasein*, un «estar ahí», el «ahí», el lugar, de la revelación del ser. Este *Dasein* (que por razones muy conocidas Heidegger se niega a llamar «sujeto») es (o más bien abre) el lugar de la nada, del ser mismo como vacío a partir del cual emergen los entes; por lo tanto, una vez más, el *Dasein* es el «operador» de la transformación del vacío preontológico en el vacío de la nada ontológica (el ser en contraste con los entes) como el fondo en el que los entes aparecen y desaparecen. En ambos casos, el proceso formal es el mismo: el \$, una especie de fallo en el campo preontológico, desencadena su actualización ontológica, pero esta realidad ontológicamente constituida nunca está plenamente actualizada, necesita ser suturada por un objeto paradójico, el *objet a*, que es el equivalente del sujeto en el mundo de los objetos, la inscripción anamórfica del sujeto en la realidad.

Ahora podemos imaginar el ciclo completo: empezamos con el enjambre de los den preontológicos (MQN) en torno al abismo del vacío; a continuación, \$ entra como el operador de la aparición del vacío/nada como tal; solo entonces surge algo contra el telón de fondo de este vacío. La nada (el vacío) se postula como tal solo con la subjetividad; sin embargo, el sujeto no es directamente este vacío (à la Sartre), sino el operador singular de su aparición o, en términos de Heidegger, el sujeto es Dasein, «ser ahí», el ente singular que es el «ahí» del vacío del ser. Para que el vacío abisal emerja en lo real preontológico, el morro curvado tiene que estar presente como operador de esta aparición. El viejo nombre filosófico para esta curvatura del morro es, en efecto, clinamen, apelativo que Lucrecio dio al impredecible desvío de los átomos, y debemos tener en mente la circularidad del movimiento: el morro no solo gira desde el agujero inferior del abismo, sino que al curvarse produce el punto de partida, la superficie redondeada con el agujero central. Por esta razón, toda la estructura de la botella de Klein es una superficie no orientable: si nos deslizamos por su superficie en dirección al abismo central, volvemos al punto de partida en el interior, como su imagen especular cóncava<sup>[17]</sup>.

El problema de la interpretación ontológica de la física cuántica es también el problema del morro: si las fluctuaciones cuánticas son el estado original del mundo, ¿de dónde procede el punto externo de observación/medición (que registra el colapso de la función de onda)? Debe surgir de algún modo de una circunvolución interior del espacio cuántico, o nos encontramos con un simple dualismo y un observador exterior que mide

la realidad. Es fácil formular esta encrucijada en términos teológicos: si identificamos brutalmente a dios con el gran otro que registra los acontecimientos y, por lo tanto, los «crea», es decir, los transpone desde un oscuro estado preontológico a nuestra realidad común, la enseñanza de la física cuántica no es solo que podemos engañar a dios, sino también que dios tal vez no existe en absoluto, que de algún modo tiene que emerger del caos preontológico.

Tenemos, pues, tres niveles de antagonismo: el dos nunca es dos, el uno nunca es uno, y la nada nunca es la nada. El *sinthome* —el significante del otro tachado— registra el antagonismo de los dos, su «no relación». El *objet a* registra el antagonismo del uno, su imposibilidad de ser uno. \$ registra el antagonismo de la nada, su imposibilidad de ser el vacío en paz consigo mismo, la anulación de todos los enfrentamientos. La posición de la sabiduría consiste en que el vacío trae la paz definitiva, un estado en el que desaparecen todas las diferencias; la posición del materialismo dialéctico es que no hay paz ni siquiera en el vacío: hay una incontinencia constitutiva en el vacío. No muchos lectores han detectado el vínculo entre mis últimos libros y los de Zupančič, señalado por sus respectivos títulos, que pueden (y deben) leerse como una pregunta y su respuesta: *What Is Sex? Incontinence of the Void* [¿Qué es el sexo? Incontinencia del vacío].

¿Esta tríada no nos trae de vuelta los tres espacios intrincados de los objetos no orientables? El movimiento circular de la cinta de Moebius ofrece la base para *den*, representa el movimiento de los MQN intentando llegar al cero y fracasando una y otra vez, porque el cero nunca es el cero. El *cross-cap* surge de la paradoja del uno que nunca es uno, sino que siempre se divide mínimamente a sí mismo, acompañado por una frágil sombra que es más de uno y menos de dos. La botella de Klein plantea la circunvolución de un *sinthome*, que surge del hecho de que dos nunca es dos, y esta «no relación» de los doses ha de ser mantenida bajo control por un *sinthome*.

# ¿ES EL COLAPSO DE LA FUNCIÓN DE ONDA COMO UNA TIRADA DE DADOS?

En su interpretación de las implicaciones ontológicas de la física cuántica, Gabriel Catren<sup>[18]</sup> propuso una lectura extraordinaria del colapso de la onda cuántica, cuyas referencias filosóficas son Schelling y Hegel, además de Lacan, Badiou y Meillassoux. Aunque la profundidad y el rigor de su planteamiento son extraordinarios, estoy en respetuoso desacuerdo con su

retorno al «realismo precrítico» contra el planteamiento trascendental de Kant. En este retorno, Catren sigue a Después de la finitud, de Meillassoux, pero con un giro crítico; pese a apoyar el regreso de Meillassoux al realismo filosófico prekantiano (la capacidad que los seres humanos tenemos para teorizar la naturaleza «en sí misma»), Catren rechaza su universalización de la contingencia en un axioma básico de la ontología; en su opinión, es posible una explicación conceptual de las leyes naturales que despliegan su necesidad inmanente en el sentido de la física especulativa de Schelling y Hegel. Meillassoux rechaza este giro hegeliano debido a la absolutización de la contingencia, pero esta absolutización se incluye en el planteamiento trascendental kantiano; Meillassoux se limita a transponer la limitación epistemológica autoimpuesta de Kant (no podemos describir las leyes inmanentes de la «naturaleza en sí misma», irreductiblemente más allá del alcance de nuestro conocimiento) en un aspecto de la «naturaleza en sí misma» que parece un reino anárquico de contingencia pura: El primer paso para llevar más allá la desantropomorfización copernicana de la ciencia es reducir la ilusión narcisista de la conversión de un límite conjetural en un principio absoluto. Hemos de evitar a cualquier precio ser como una persona congénitamente sorda que intenta demostrar la absoluta imposibilidad de la música. De hecho, Hume y Kant tenían toda la razón al rechazar todo tipo de extrapolación ontológica de las limitaciones epistemológicas. Tal como a su vez Hegel tenía razón al negar el carácter inevitable de estas limitaciones (pág. 466).

Pero la gran sorpresa es que, contra la interpretación subjetivista predominante de la física cuántica (que convierte la realidad ordinaria de los objetos en dependiente de nuestro acto de medición), Catren asegura que precisamente es la física cuántica la que nos ofrece la descripción más completa posible de la «naturaleza en sí misma»: Einstein tenía toda la razón al exigir, pese a los intentos críticos por interpretar la mecánica cuántica en un marco «trascendental», que una teoría física tiene que ser «realista» y «completa». Según la actitud que vamos a defender, tan solo se equivocó al no admitir que la mecánica cuántica ofrece en sí misma, a diferencia de la mecánica clásica, una descripción «realista» y «completa» de la realidad física (pág. 459).

¿Cómo funciona esta interpretación realista de la mecánica cuántica? Empecemos con la tradicional afirmación kantiana según la cual, aunque nuestros sentidos son bombardeados por una multiplicidad de impresiones, es nuestra intervención subjetiva lo que transforma este pandemonio en una realidad coherente de objetos idénticos a sí mismos. Desde el punto de vista realista de Catren, por el contrario, la síntesis de múltiples apariencias en objetos autoidénticos no es el acto de un sujeto trascendental, sino que es inmanente a los objetos: un objeto es en sí mismo la fuerza sintética que se expresa como apariencia, y la multiplicidad de estas apariencias forma las «transformaciones de fase (o "variaciones eidéticas") que intercambian las diferentes fases del objeto sin modificarlo objetivamente» (pág. 480). Por lo tanto, estas variaciones eidéticas son «los conjuntos múltiples de aspectos que el objeto ofrece a todos los posibles observadores virtuales» (pág. 488). Tomemos el sencillo ejemplo de una mesa: la miríada de formas en que una mesa puede afectarnos (a nuestros sentidos), es decir, la miríada de formas en que se manifiesta ante nosotros, son todas «variaciones eidéticas» que no la modifican «objetivamente» (es decir, no influyen en lo que la mesa es en sí misma, en su identidad invariante); el alcance de las «variaciones eidéticas» está circunscrito por la estructura invariante de la «mesa en sí misma».

Evidentemente, esta es la ontología del realismo precrítico ingenuo: sorprendentemente, Catren afirma que esta «estructura de representacióntransformación-invarianza que permite la definición de propiedades objetivas transformaciones diferentes como invariantes partir de entre representaciones de un sistema físico sigue siendo válido en la mecánica cuántica» (pág. 489). Va incluso un paso más allá: esta estructura de invarianza no solo es válida en la mecánica cuántica, sino que solo la mecánica cuántica ofrece una descripción completa de la realidad objetiva porque solo ella puede demostrar cómo la multiplicidad de apariencias de una cosa es «inducida por las propiedades objetivas [de la cosa]» (pág. 489), en contraste con la física clásica, en la que las apariencias no están plenamente mediadas por la esencia de una cosa, sino que se perciben como dependientes de la interacción externa de los observadores. En hegeliano, solo en la mecánica cuántica la esencia «eterna» de una cosa y sus apariencias están plenamente mediadas, es decir, solo en la mecánica cuántica la esencia de una cosa es la estructura que regula sus apariencias: «La mecánica cuántica completa la habitual caracterización de la objetividad y por primera vez ofrece una definición satisfactoria de los objetos físicos» (pág. 489).

¿Cómo consigue la mecánica cuántica esta descripción completa de la realidad? Aquí tiene lugar el momento más problemático del razonamiento de Catren, que invoca un paralelismo entre el colapso de la función de onda (la superposición de todos los posibles colapsos de onda) y una tirada de dados, en la que solo una de las seis caras (número) aparece boca arriba. Catren está de acuerdo con Einstein, que «pensaba en los objetos cuánticos en términos de dados», pero para Einstein este hecho demuestra que la descripción de la realidad ofrecida por la mecánica cuántica no es completa (pues dios no juega a los dados), mientras que, para Catren, el principio de incertidumbre de Heisenberg implica que dios *está* jugando a los dados: esto es precisamente lo que ocurre en el colapso de la función de onda. El colapso de una onda (es decir, de los múltiples estados superpuestos) no remite entonces a la realidad objetiva («esencia») del objeto, sino tan solo a una de sus fases fenoménicas, del mismo modo que un lanzamiento de dados no altera la realidad objetiva de los dados: De hecho, lo que Dios obtendría si lanzara un dado no es una propiedad objetiva del dado, sino más bien una de sus caras. Y lo importante es que la cara del dado es una de las fases del dado. Preguntarse por la posición objetiva *q* de un elefante cuántico con un momento lineal objetivo *p* es tan absurdo como buscar la cara objetiva (o privilegiada) de un dado (pág. 492).

En este sentido, «la medición de un objeto cuántico se puede entender como el lanzamiento de un dado [...]. El resultado obtenido no será una propiedad objetiva del objeto, sino una de sus fases no objetivas» (pág. 494). A pesar de todo, Catren es consciente de que existe una diferencia crucial entre los objetos cuánticos y los dados ordinarios: mientras que los seis lados de un dado coexisten en el mismo objeto real, las diferentes fases de un objeto/onda cuánticos se superponen: «La superposición cuántica surge del hecho intuitivo de que un objeto es una superposición de fases, aspectos o perfiles» (pág. 494). Catren interpreta de forma análoga el principio de incertidumbre de Heisenberg: no podemos medir la posición y la velocidad de una partícula al mismo tiempo y en el mismo sentido en el que, al arrojar un dado, el resultado no puede ser dos números a la vez. En consecuencia: El hecho de que la posición *q* y el momento lineal *p* no puedan ser propiedades objetivas del mismo objeto no significa que la propia quididad del objeto dependa del sujeto observador, del aparato de medición o del contexto experimental. Significa que ya no es necesario apelar a un argumento «trascendental» para explicar por qué no es posible acceder a toda la información objetiva que define un objeto (pág. 497).

Para explicar esto, hemos de tener simplemente en cuenta que la imposibilidad de establecer la posición cuando medimos el momento lineal (y viceversa) es una propiedad objetiva de la partícula, del mismo modo que la imposibilidad de obtener dos números al lanzar un dado es una propiedad objetiva del dado. Pero ¿funciona esta explicación? ¿Se sostiene el paralelismo entre las seis caras de un dado y los múltiples caminos superpuestos de una partícula en una función de onda? ¿Acaso la diferencia entre los dos no es más grande de lo que admite Catren, pues tiene que ver con la diferencia entre actualidad y potencialidad? No hay nada virtual en las seis caras de un dado: son aspectos del dado como objeto invariante que forma parte de nuestra realidad común. En otras palabras, un dado existe aunque nadie lo lance, mientras que una función de onda no es más que una superposición de sus posibles «lanzamientos». Aquí opera una inversión casi simétrica: en el caso de la tirada de dados, la cosa «en sí» es un objeto físico substancial en nuestra realidad, y sus apariencias son solo eso, emanaciones o efectos de la cosa; en el caso de los senderos superpuestos de una partícula, la cosa «en sí» es el ámbito de los caminos virtuales sin un soporte substancial, y la cosa substancial es algo que emerge como una de las posibles apariencias.

Por esta razón, hemos de adherirnos al proyecto de la «física especulativa», pero no en el sentido del ingenuo realismo precrítico que defiende Catren. No deberíamos olvidar que Schelling y Hegel (que Catren invoca como fundadores de la física especulativa) no defienden un retorno al realismo precrítico: permanecen en el horizonte abierto por Kant, es decir, para los dos, toda la realidad está subjetivamente mediada. Esta es también la razón por la que, aunque estamos de acuerdo con Catren en que (hasta donde podemos saber hoy) la mecánica cuántica ofrece una descripción completa de la realidad, debemos insistir en el gesto kantiano de transponer el obstáculo epistemológico en condición (limitación) ontológica: el movimiento básico antieinsteiniano de la física cuántica reside en reinterpretar lo que Einstein percibía como incompletitud de su descripción de la realidad (es decir, su fracaso epistemológico) como «incompletitud» de la realidad misma.

Lo real «en sí mismo» es virtual (un conjunto de posibilidades superpuestas), mientras que nuestra realidad «dura» formada por cosas está

subjetivamente constituida; esta lección kantiana sigue siendo válida para Schelling y Hegel. Más exactamente, aunque no tratemos con el sujeto en un sentido convencional, tiene que haber algún tipo de agencia registradora (del gran otro) a través de la cual la función de onda colapsa en una realidad, y esta agencia tiene que estar mínimamente descentrada (o retrasada) en relación con la función de onda. En otras palabras, aun cuando se piensa en él en términos de decoherencia, el colapso de la función de onda no puede acontecer de forma plenamente inmanente, tiene que existir una brecha que abra el espacio para los procesos cuánticos no registrados por el gran otro. Volviendo a Einstein: como ya hemos dicho, si dios no engaña, puede ser engañado.

#### La cinta de Moebius ética

En nuestra época de decadencia ideológica, en la que la inconsistencia se considera cada vez menos sujeta a reproche, el viejo motivo de la «coincidencia de los opuestos» ha adquirido una forma específica: la brutalidad opresora se presenta como su contrario, como un instrumento de liberación. No estamos pensando en las omnipresentes y despiadadas intervenciones militares que se presentan como pacificadoras o incluso como ayuda humanitaria. Tropezamos con la tarea de imponer cierto tipo de «coincidencia de los opuestos» incluso en los ámbitos en los que menos lo esperamos. ¿Hay algo más salvaje y destructivo que una confrontación militar directa? Claro que sí (un ataque químico y nuclear), pero para la mayoría de nosotros disparar al enemigo sigue siendo el paradigma de la agresión. ¿Debería sorprendernos que el ejército de Estados Unidos esté investigando la posibilidad de fabricar balas biodegradables que contengan semillas de nuevas plantas susceptibles de crecer allí donde la bala impacte en el suelo? Aquí tenemos un informe:

Las armas de fuego forman parte de la guerra moderna y de las operaciones militares, pero una vez hecho el trabajo, el medio ambiente sufre. Los casquillos no solo ensucian el paisaje, también pueden ser un peligro para la fauna local, por no mencionar el impacto que los residuos químicos, como los metales y el óxido, pueden tener en la sostenibilidad y el futuro crecimiento de las plantas. El ejército de Estados Unidos admite que esto es un problema y está investigando propuestas para mitigar esta cuestión mediante balas biodegradables y diversas formas de plantar semillas mientras continúan las operaciones de campo. En enero de 2017, el Departamento de Justicia de Estados Unidos emitió una petición pública de propuestas para «desarrollar munición biodegradable de entrenamiento cargada con semillas especializadas, susceptibles de convertirse en plantas medioambientalmente beneficiosas y capaces de eliminar los residuos y contaminantes de la munición [...]. La iniciativa utilizará semillas ecológicas que eliminen los contaminantes del suelo y consuman los componentes biodegradables desarrollados en este proyecto. Los animales deberían poder consumir las plantas sin sufrir efectos nocivos»<sup>[1]</sup>.

Estas balas están pensadas para el entrenamiento, pero más tarde..., ¿nos imaginamos bombardear un país para tornarlo verde, rebosante de vegetación, sin residuos abandonados en la tierra? La misma estructura —la cosa misma

es el remedio contra la amenaza que plantea— es muy visible en el paisaje ideológico actual. Pensemos, por ejemplo, en la figura del financiero y filántropo George Soros. Soros personifica la especulación financiera combinada con su preocupación humanitaria, contradictoria, respecto a las catastróficas consecuencias sociales de una economía de mercado desenfrenada. Incluso su rutina diaria está marcada por un contrapunto autoanulador: la mitad de su jornada laboral la dedica a la especulación financiera, y la otra mitad a actividades humanitarias —como aportar actividades culturales financiación para V democráticas poscomunistas, escribir libros y ensayos— que en última instancia combaten los efectos de su propia especulación. Las dos caras de Bill Gates reflejan las dos caras de Soros. El resuelto hombre de negocios destruye o compra a sus competidores, aspira a un monopolio virtual y emplea todos los trucos del mercado para lograr sus objetivos. Mientras tanto, el mayor filántropo en la historia de la humanidad pregunta: «¿De qué sirve tener ordenadores si la gente no tiene qué comer y se muere de disentería?».

De forma análoga, como en nuestra sociedad el libre albedrío ha sido elevado a valor supremo, el dominio y el control social ya no pueden manifestarse como una infracción a la libertad del sujeto: tienen que presentarse (y estar sostenidos por) la autoexperiencia de individuos que se perciben como libres. Hay muchas formas en las que esta falta de libertad aparece como su opuesto: cuando nos despojan de sanidad universal, nos dicen que nos han dado libertad de elección (elegir a nuestro proveedor de servicios de salud); cuando ya no podemos contar con un empleo fijo y estamos obligados a buscar nuevos trabajos precarios cada dos años, se nos dice que nos han dado la oportunidad de reinventarnos y descubrir los nuevos e inesperados potenciales creativos que se ocultan en nuestra personalidad; cuando tenemos que pagar por la educación de nuestros hijos, se nos dice que nos hemos convertido en «emprendedores del yo», actuando como capitalistas que eligen libremente cómo invertir los recursos que poseen (o que han en educación, sanidad, viajes... Constantemente pedido prestados), bombardeados por la «libre elección», obligados a tomar decisiones para las que en su mayor parte no estamos cualificados (ni respecto a las cuales poseemos la información suficiente), progresivamente experimentamos nuestra libertad como lo que efectivamente es: una carga que nos priva de la verdadera oportunidad para el cambio.

Y así sucesivamente... En un discurso a licenciados de Harvard en mayo de 2017, Mark Zuckerberg dijo públicamente: «¡Nuestro trabajo es crear la

necesidad de una meta!», ¡y esto viene del hombre que, con Facebook, ha creado el mayor instrumento mundial para la pérdida inútil del tiempo! Realmente empieza a cansar esta modalidad de coincidencia de los opuestos y añora uno la buena y vieja brutalidad imperialista. Para comprender la dimensión más básica de este tipo de coincidencia, centrémonos en un ejemplo muy diferente, una de las leyendas de la Segunda Guerra Mundial: el asesinato de Reinhard Heydrich.

A principios de 1942, el Gobierno checoslovaco en el exilio decidió asesinar a Heydrich; Jan Kubiš y Josef Gabčík, que lideraban el equipo elegido para la operación, se lanzaron en paracaídas en las inmediaciones de Praga. El 27 de mayo de 1942, junto a su chófer en un coche descapotable (para demostrar su valor y confianza), Heydrich se dirigía a su oficina; cuando el coche frenó en el cruce de un suburbio de Praga, Gabčik se interpuso en su camino y apuntó con una ametralladora, que sin embargo se atascó. En lugar de ordenar acelerar a su chófer, Heydrich pidió que se detuviera para hacer frente a los atacantes. En ese momento, Kubiš arrojó una bomba a la parte trasera del vehículo, y la explosión lo hirió tanto a él como a Heydrich. En cuanto el humo se desvaneció, Heydrich salió del coche destrozado con un arma en la mano; persiguió a Kubiš media manzana, pero la debilidad lo obligó a detenerse. Envió a su chófer, Klein, a perseguir a Gabčik a pie, mientras él, con la pistola aún en la mano, hacía presión en su costado izquierdo, que sangraba abundantemente. Una mujer checa acudió en ayuda de Heydrich y detuvo a una furgoneta de reparto. Lo subieron a la cabina del conductor, pero se quejó de que el traqueteo le provocaba un intenso dolor, por lo que lo llevaron a la parte trasera de la furgoneta, donde vació boca abajo, y acudieron rápidamente a la unidad de emergencias de un hospital cercano (por cierto, aunque Heydrich murió dos días después, pudo haber sobrevivido, con lo que aquella mujer habría entrado en la historia como la persona que le salvó la vida). Aunque un militarista y simpatizante nazi subrayaría el valor personal de Heydrich, lo que a mí me fascina es el papel de la anónima mujer checa: lo ayudó cuando estaba malherido, sin protección militar o policial. ¿Era consciente de quién era? Si lo sabía, y si no era simpatizante nazi (las dos conjeturas son probables), ¿por qué actuó así? ¿Fue una mera reacción semiautomática de compasión humana, el impulso de ayudar a un vecino independientemente de quién es él o ella (o ello, como pronto nos veremos obligados a añadir)? ¿Se impuso la compasión a la conciencia de que este «vecino» era un criminal nazi de alto rango, responsable de miles (y más tarde de millones) de muertes? En este caso, nos

enfrentamos a la elección última entre el humanismo liberal abstracto y la ética implícita en la lucha emancipatoria radical, y esta elección vuelve a estar estructurada como la cinta de Moebius: si avanzamos por la cara del humanismo liberal, acabamos perdonando a los peores criminales, y si avanzamos en la dirección de un compromiso político parcial, acabamos en el lado de la universalidad emancipatoria; en el caso de Heydrich, para que la pobre mujer checa hubiera actuado universalmente habría tenido que contener su compasión y rematar al hombre malherido...

## La Torre Oscura de la sutura

A fin de evocar una imagen más plástica de la cinta de Moebius redoblada, detengámonos en la obra maestra de Stephen King, la serie de novelas *La Torre Oscura*, que se basa en una visión hermosamente ingenua del *point de capiton* (el punto de acolchado), una misteriosa torre negra que «sutura» nuestra realidad y la mantiene unida: si esta torre es destruida, nuestra realidad se desintegrará, será demolida, y seremos reducidos a un universo bárbaro de violencia oscura. La versión cinematográfica (Nikolaj Arcel, 2017) tiene lugar tanto en la moderna Nueva York como en el Mundo Medio, un universo paralelo al estilo del antiguo Oeste que representa el universo bárbaro de la violencia. Se centra en el conflicto entre Roland Deschain, un pistolero que pretende proteger la Torre Oscura, y su archienemigo Walter Padick, el Hombre de Negro<sup>[1]</sup>.

Jake Chambers, de once años, es asaltado por visiones en las que un hombre de negro pretende destruir una torre y provocar la ruina del mundo, mientras que un pistolero se opone a él. Su madre, su padrastro y su psiquiatra los consideran sueños producto del trauma ocasionado por la muerte de su padre un año antes. En su apartamento de Nueva York, un grupo de supuestos empleados de un hospital psiquiátrico ofrecen rehabilitar a Jack; el niño reconoce en ellos a los monstruos de sus visiones, disfrazados de piel humana, por lo que huye y busca una casa abandonada, descubre un portal de alta tecnología y viaja a un mundo postapocalíptico conocido como Mundo Medio. Allí conoce a Roland, el último pistolero, que es quien apareció en sus visiones, y se entera de que este está persiguiendo a Walter Padick, el Hombre de Negro que mató a su padre. Roland le explica que Walter ha estado secuestrando niños con poderes mentales, y que intenta usar esos poderes para destruir la Torre Oscura, una estructura legendaria situada en el centro del universo; esto permitirá a los monstruos de la oscuridad exterior invadir y destruir la realidad.

Roland lleva a Jake a un pueblo para que sus visiones sean interpretadas por un vidente. Entretanto, al saber que Jake ha huido al Mundo Medio, Walter investiga y descubre que Jake tiene suficiente poder psíquico como para destruir la torre él solo. Mata a su padrastro, interroga a su madre sobre sus visiones y también acaba con su vida. En el Mundo Medio, el vidente explica a Roland cómo encontrar la base de operaciones de Walter en Nueva York. Cuando los secuaces de Walter, los *taheen*, atacan el pueblo, Roland acaba con ellos y, acto seguido, él y Jake regresan a la Tierra. Cuando Jake vuelve a casa y encuentra a sus padres muertos se desmorona. Roland jura vengarlos y consuela a Jake enseñándole el credo del pistolero y los rudimentos de la lucha con armas de fuego.

Mientras Roland se rearma en una tienda de municiones, Walter captura a Jake. En su base, ata a Jake a una máquina con la intención de que destruya la torre. Jake utiliza sus poderes psíquicos para alertar a Roland de su ubicación, y este último se abre paso combatiendo a los esbirros de Walter. Este último se enfrenta a Roland y consigue herirlo. Jake le recuerda el credo del pistolero, Roland se recupera y acaba con Walter con un certero disparo tras un breve combate. Roland destruye la máquina y salva la torre, a Jake y a los otros niños. Después, Roland dice que debe regresar a su propio mundo; ofrece a Jake un lugar a su lado, como compañero suyo; el niño acepta y los dos parten hacia el Mundo Medio.

Aparte de muchos detalles interesantes (por ejemplo, el hecho de que Jake vive en una familia disfuncional con un padrastro que ha sustituido a su padre asesinado, de modo que la Torre Oscura se puede interpretar como su sinthome, que mantiene unido su mundo; o imaginar el reverso bárbaro y obsceno de nuestro mundo civilizado como una versión del salvaje Oeste sembrado por las ruinas de nuestro mundo, como los restos de un parque temático, en lugar de la imagen habitual de un primitivo universo gótico), la historia implica una ontología correcta: nuestra realidad «civilizada» mantiene su cohesión gracias a un elemento (la Torre Oscura) ajeno a ella y que funciona como puente, como punto de paso, hacia un mundo oscuro y no civilizado. Si este paso es destruido, nuestra realidad se desintegra. Sin embargo, el enigma sigue siendo: ¿es el Mundo Medio simplemente el fundamento bárbaro de nuestro mundo «civilizado», la violencia despiadada que sostiene el imperio de la ley y que puede sobrevivir a su desaparición, o tal vez el bárbaro y anárquico Mundo Medio también necesita ser suturado, es una relación con la ley ya inscrita en su seno? El Mundo Medio es el fundamento violento, y los escombros de nuestro mundo «civilizado», su eco

oscuro. La destrucción de la Torre Oscura provoca la desaparición de todos los universos paralelos; ¿qué queda entonces? Un afuera innominado y caótico poblado por fuerzas demoniacas. La interpretación correcta consiste en que cuando, a partir del caos preontológico, emerge un mundo/realidad en torno a una versión de la Torre Oscura, siempre está compuesto de múltiples mundos/realidades; por razones conceptuales *a priori*, no hay solo una isla de realidad que persevera heroicamente en el caos circundante, toda realidad se divide al menos en dos.

## Sutura y hegemonía

Considerando que Ernesto Laclau da al punto de acolchado que sutura un campo social el nombre de significante vacío hegemónico, hemos de centrarnos en la ambigüedad del elemento hegemónico: se trata de un elemento particular privilegiado que «tiñe» su universalidad (en el capitalismo, todos los ámbitos de producción se manifiestan como una especie de producción industrial); pero también es el elemento «vacío» que, en una estructura, ocupa el lugar de lo que ha sido excluido, de su exterioridad (una vez más, en el marxismo, el «modo asiático de producción» ocupa de facto el lugar, en la serie universal de los modos de producción, de lo que no encaja en la noción de modo de producción de Marx). El equilibrio de la universalidad y sus especies es perturbado en dos direcciones opuestas: el elemento excepcional es el elemento particular que hegemoniza la universalidad y, simultáneamente, el elemento que representa la serie de la dimensión externa que elude su universalidad. La hipótesis hegeliano-marxista es que la universalidad llega a existir como tal, en contraste con su especie particular, bajo la forma de su «determinación oposicional»; citando el célebre ejemplo de Marx, la monarquía como tal, en contraste con su especie particular, existe como republicanismo; o la especie humana como tal, en contraste con sus grupos particulares, existe bajo la forma del proletariado, de aquellos que no tienen un lugar específico en el cuerpo social.

¿Cómo se relacionan estas dos excepciones? El elemento hegemónico —la producción industrial como «color específico» de toda producción en el capitalismo—, obviamente, no es lo mismo que la negación de la universalidad bajo cuya apariencia la universalidad como tal existe en contraste con su especie. Podemos incluso decir que la relación entre estas dos universalidades ofrece la forma mínima de antagonismo social (rechazada por Laclau en su elaboración del concepto de antagonismo): en última instancia, el antagonismo entre el elemento particular que hegemoniza la universalidad y el elemento que, en el seno de esta universalidad, representa

lo que se ha excluido de ella. Y es fácil descubrir el vínculo entre los dos: en una universalidad (por ejemplo, en la sociedad burguesa) no hay lugar para uno de sus elementos, que está excluido de su dimensión universal dimensión universal precisamente porque esta es secretamente particularizada, distorsionada por el predominio hegemónico de uno de sus elementos. Hoy, por ejemplo, cuando incluso individuos que no poseen nada o son trabajadores precarios que medio se mueren de hambre son definidos como emprendedores, de modo que el espíritu empresarial es el aspecto particular que tiñe a todos los que trabajan, el antagonismo tienen lugar entre los emprendedores y los proletarios, entre estas dos universalidades: desde el punto de vista de la ideología hegemónica, todos somos emprendedores, mientras que la palabra proletarios designa a los subjetivamente excluidos de esta universalidad. Solo si concebimos el antagonismo de clase en este sentido, como la lucha que emerge del seno de la propia universalidad y no como un enfrentamiento entre dos grupos particulares, podremos defender que es más «básico» que otras luchas emancipatorias.

El mundo con (sin) morro

En L'immanence des vérités [La inmanencia de las verdades], el último volumen de su majestuosa trilogía de filosofía sistemática (los dos volúmenes anteriores son El ser y el acontecimiento y Lógicas de los mundos), Badiou ha expuesto en detalle cómo una verdad «eterna» e infinita puede surgir de una situación histórica contingente. Su objetivo es evitar ambos extremos: la metafísica tradicional, en la que hay alguna forma de uno absoluto trascendental (dios, substancia, sujeto, idea...), que garantiza la unidad del universo múltiple, y el relativismo historicista posmetafísico, para el que todo lo que existe es la multiplicidad relativa sin una verdad eterna absoluta: tan solo hay juegos de apariencias y juegos de lenguaje. Estos tres grandes volúmenes se centran en el problema de cómo la verdad eterna puede surgir de una realidad múltiple: El ser y el acontecimiento expone que, en la medida en que las matemáticas son la única forma aceptable de ontología general, las paradojas autorreferenciales de la teoría de conjuntos inauguran el espacio para eventuales excepciones; Lógicas de los mundos despliega cómo, en un mundo particular, su punto de «torsión sintomática» es el lugar de los acontecimientos; por último, L'immanence des vérités se centra en la estructura inmanente del surgimiento de la verdad. Una vez más, el objetivo de Badiou es el opuesto exacto del relato metafísico tradicional según el cual la realidad temporal finita emerge a través de la caída en el tiempo (autodivisión, desintegración) del uno divino eterno: describe cómo el absoluto es «tocado» por un procedimiento genérico ejecutado por un agente/sujeto histórico: «La inteligibilidad de esta acción del infinito supone que aceptamos que esta acción esculpe en el mundo una suerte de "roce" del absoluto»[1]. Si el absoluto no preexiste a este «roce», sino que es generado en este proceso, ¿cómo es posible esta brecha en el tejido de la realidad finita, esta aparición de una dimensión totalmente heterogénea de verdad eterna?

En este punto, el progresismo filosófico se expone a múltiples peligros. En primer lugar, el peligro de la totalización subjetiva (como fue desplegado por el genio de Sartre); luego, como reacción contra esta gran figura, los peligros del positivismo, que puede ser científico o estructural (con el que coqueteó Althusser), o los peligros del positivismo vitalista o de la totalidad (con el que flirteó Deleuze), así como los peligros del positivismo de las pulsiones (cuyo esquema fue fijado por Lacan y con el que coquetea Žižek). Entre 1940 y el presente, estos cinco grandes filósofos, Sartre, Althusser, Deleuze, Lacan y Žižek —digamos sin modestia que yo soy el sexto— han propuesto que el pensamiento debería estar vinculado, desde su mismo principio, a conocimientos, experiencias, prácticas y obras que reflejen la verdad de su tiempo y, sin recurrir a dioses muertos o a leyes fundacionales, han buscado cómo determinar lo que podríamos considerar una emancipación subjetiva, de modo que de sus obras podemos extraer diversos conceptos, figuras o proposiciones y transferirlas al ámbito común del pensamiento. Sin embargo, en algunos casos, estos filósofos no se atienen suficientemente a las enseñanzas clásicas de sus predecesores<sup>[2]</sup>.

Aunque me honra estar incluido en la lista de Badiou, considero, sin embargo, que mi caracterización — «positivismo de las pulsiones» — es inadecuada: como yo mismo he desarrollado profusamente (y como también ha hecho Alenka Zupančič), la «pulsión de muerte» en nuestra obra no remite a ninguna especie de «positividad» sino a la brecha o grieta constitutiva de la realidad positiva (y en consecuencia, esto abre el espacio para lo que Badiou acontecimiento y «procedimiento de verdad»). llama interpretación, la «pulsión de muerte» es el nombre paradójico que Freud da a su opuesto, la inmortalidad, lo que los idealistas alemanes como Hegel llamaron negatividad radical (autorreferencial). No es una categoría ontológica (u óntica), sino una categoría que apunta a la fatal limitación del propio edificio ontológico, hacia la imposibilidad que subyace en sus cimientos, tornándolo «no todo», incompleto (sin implicar que hay un límite externo, que algo, alguna entidad trascendental, escapa a la realidad). En otras palabras, desde nuestro punto de vista, es el propio Badiou quien, en cierto sentido elemental, es excesivamente «positivista» en su noción del acontecimiento-verdad: para él, la excepción al orden del ser solo puede ser una verdad positiva (afirmativa), mientras que para nosotros, el espacio de esta excepción ha sido abierto por el vacío de la negatividad radical. Para Badiou, nosotros, los seres humanos, tocamos el absoluto en un acontecimiento-verdad positivo cuando el propio infinito se inscribe en nuestra realidad; para nosotros, tocamos el absoluto en la experiencia de un fracaso redoblado.

Nuestro *différend* con Badiou también puede formularse en los términos de la relación entre el sexo (la sexualidad) y el amor. Para Badiou, como era de esperar, la sexualidad pertenece al orden del ser, o realidad determinista, mientras que el amor es un acontecimiento, una grieta milagrosa en el orden

del ser. Aunque alude a Lacan, eclipsa el sentido radical del axioma lacaniano *il n'y a pas de rapport sexuel*, «no hay relación sexual»: la sexualidad humana no puede localizarse en el orden del ser, introduce un corte de imposibilidad en este orden, y este corte inaugura el espacio para el amor que complementa la no relación sexual. En consecuencia (como hemos desarrollado profusamente en el «Teorema III»), la sexualidad es el ámbito primordial de la ruptura con el «animal humano», del encuentro con otra dimensión (meta)física que nos permite dejar atrás nuestra actitud egocéntrica y superviviente, y el amor (sexual) es un movimiento secundario que complementa el bloqueo de la sexualidad.

Este différend puede elaborarse con más detalle. En relación con el enamoramiento, Badiou esboza una fina distinción entre el *objet a*, algo que en el ser amado es «más que el amado mismo», que propicia mi atracción hacia él, y el propio acontecimiento del enamoramiento: la atracción provocada por el *objet a* permanece en el nivel óntico de la realidad, y aquí el psicoanálisis puede realizar su análisis reduccionista y demostrar hasta qué punto lo que me atrae de una persona es algún aspecto de mi madre o hermana (o de mi recuerdo de ellas), pero el propio acto del enamoramiento no puede reducirse a este proceso libidinal, pues implica un movimiento más allá de las cualidades de la persona amada, un movimiento de aceptación incondicional del abismo del otro amado en cuanto sujeto más allá de sus cualidades. En este sentido, en cuanto el *objet a* es el objeto de la fantasía, la atracción sexual está regulada por las fantasías y el verdadero amor es una forma de atravesar la fantasía... Pero, una vez más, deberíamos problematizar esta solución: esta distinción entre atracción sexual y amor se aproxima mucho a la tradicional perspectiva cristiana, que desdeña la sexualidad como una pasión animal y solo concibe una dimensión espiritual en el amor. Contra esta solución, hemos de insistir en que lo que Lacan llama *objet a* no solo es un elemento del ser (del orden óntico, de la realidad), lo que significa que su estatus no puede ser reducido a objeto de fantasía: existe una «infinitización» que opera en el *objet a*, que no es sino el sustituto del propio vacío. En la medida en que Lacan define la sublimación como «la elevación de un objeto al nivel de cosa (lo real imposible, es decir, absoluto)», y en la medida en que la pulsión sexual para Lacan está inextricablemente vinculada a la sublimación (las pulsiones no se subliman secundariamente, la pulsión es en sí misma una forma de sublimación), el paso del sexo al amor está por completo ubicado en el espacio «inmortal» de la sublimación. El amor no eleva la sexualidad al nivel del absoluto, el amor complementa el bloqueo de nuestro encuentro con el absoluto que es la sexualidad.

Expliquemos esta diferencia fundamental mediante un desvío por Peter Sloterdijk. La idea básica de la noción de esferas de Sloterdijk es que, como los seres humanos nacen prematuramente y no pueden sobrevivir al ser directamente arrojados a la apertura del mundo, tienen que construir diversas formas esféricas, entornos protectores cerrados sobre sí mismos que ofrecen algún tipo de cobijo, real o imaginario, contra las amenazas de la realidad exterior. Genéticamente, la esfera del punto cero es, evidentemente, la comodidad biológica y utópica de la matriz de la madre, que los seres humanos intentan recrear a través de la ciencia, la ideología y la religión. En una larga serie de desplazamientos, la microsfera primordial (el feto y su placenta) se repite en macrosferas cada vez más grandes: cuevas para los primeros seres humanos, comunidades tribales, familias, chozas, casas y castillos, poblados amurallados y ciudades, naciones y Estados, hasta la globalización actual, que forma la última esfera global del mercado mundial. Sloterdijk analiza las esferas donde los seres humanos intentan vivir y fracasan, y traza una conexión entre la crisis vital (por ejemplo, la soledad y el vacío narcisista) y las crisis creadas cuando una esfera se hace añicos. Hemos de señalar en este punto el movimiento gradual de lo óntico a lo ontológico: el propio lenguaje es una «casa del ser» (Heidegger), una esfera simbólica/virtual que nos protege de lo real contingente/insignificante, permitiéndonos experimentar la realidad como otra esfera cerrada sobre sí misma y con un sentido más profundo<sup>[3]</sup>. Desde nuestro punto de vista, en esta descripción de la esfera falta algo: lo que llamamos su «morro», una protuberancia o tubo curvado que lo vincula a su afuera. Además, y este es el otro aspecto de la misma cuestión, aunque Sloterdijk fundamenta esta necesidad de construir esferas en el nacimiento prematuro de los seres humanos (y, hasta cierto punto, de todos los mamíferos), deja fuera de consideración la dimensión propiamente filosófica del desajuste de la existencia humana, que intentamos contrarrestar construyendo esferas; esta dimensión tiene muchos nombres, desde la negatividad hegeliana a la pulsión de muerte freudiana. En otras palabras, Sloterdijk no logra ubicar las esferas en el espacio intrincado de una botella de Klein.

Aunque Alain Badiou es un estricto oponente de Sloterdijk, podemos decir lo mismo de la noción badiouana de *mundo*. La esfera en el interior de la botella de Klein es, obviamente, nuestro equivalente a lo que Badiou llama mundo (trascendentalmente constituido); ¿cuál es entonces la diferencia entre

los dos? Nuestra tesis es que Badiou no puede responder a la pregunta sobre cómo emergen los mundos a partir de la multiplicidad indiferente, cómo la apariencia emerge del ser. O, en términos filosóficos: ¿cómo pasamos de la lógica a la fenomenología? Nuestro primer argumento contra Badiou es que resulta ilegítimo proponer una lógica universal cuasitrascendental de (todos) los mundos posibles: es fácil imaginar mundos que, pese a ser lo suficientemente consistentes como para existir, sencillamente no encajan. Pero incluso en el nivel de la descripción de Badiou hay que añadir que no puede haber un mundo sin al menos *otro* mundo, y la lógica de su interacción es lo que abre el espacio para el acontecimiento. En otras palabras, un mundo no es autoconsistente, lógica y no solo empíricamente; implica una tensión antagonista con otro mundo. Lo que Badiou llama la «torsión sintomática» de un mundo, el cordón umbilical de lo que ha tenido que ser «primordialmente reprimido» para que nazca este mundo, también es una especie de «puerta estelar» a otro mundo.

Nuestra tesis ulterior nos indica que, a fin de responder a ello, la tríada de Badiou, formada por el ser, el mundo y el acontecimiento, debe complementarse con otro término, un nombre para el aterrador vacío que algunos místicos llaman «la noche del mundo», el reino de la pura pulsión de muerte: solo en referencia a este abismo podremos responder a la pregunta sobre cómo surge un acontecimiento en el ser. ¿Cómo debe estructurarse el ámbito del ser para que un acontecimiento sea posible? Badiou —como materialista— es consciente del peligro idealista que acecha en la afirmación la heterogeneidad radical, es decir, en la irreductibilidad acontecimiento en el orden del ser: Hemos de señalar que, en lo que atañe a su materialidad, el acontecimiento no es un milagro. Quiero decir que lo que compone un acontecimiento siempre se ha extraído de una situación, se relaciona siempre con una multiplicidad singular, con su estado, con el lenguaje que está vinculado a ella, etcétera. De hecho, para no sucumbir a la teoría oscurantista de la creación ex nihilo, hemos de aceptar que un acontecimiento no es más que una parte de una situación determinada, un fragmento de ser $^{[4]}$ .

Sin embargo, hay que ir un paso más allá de lo que Badiou está dispuesto a ir: no hay un más allá del ser que se inscriba en el orden del ser, solo existe el orden del ser. Recordemos una vez más la paradoja de la teoría de la relatividad general de Einstein, en la que la materia no curva el espacio, sino

que es un efecto de la curvatura del espacio: un acontecimiento no curva el espacio del ser a través de su inscripción en él; al contrario, un acontecimiento no es *nada más* que esta curvatura del espacio del ser. «Todo lo que existe» es el intersticio, la «coincidencia del no yo», del ser, es decir, la no clausura ontológica en el orden del ser. La diferencia entre el acontecimiento y el ser es la diferencia a partir de la cual la «misma» serie de sucesos reales, que, a ojos de un observador neutral, forman parte de la realidad ordinaria, son a ojos de un participante comprometido las inscripciones de la fidelidad a un acontecimiento. Por ejemplo, los mismos sucesos (los enfrentamientos en las calles de Petrogrado) que para un historiador neutral no son más que hechos violentos en la historia rusa, para un revolucionario comprometido son el acontecimiento epocal de la Revolución de Octubre.

Sin embargo, ¿cómo hemos de entender la tesis de que «un acontecimiento no es más que una parte de una situación determinada, un fragmento de ser»? ¿Por qué si forma parte de una situación es irreductible a esta situación, por qué no puede «deducirse» causalmente de ella? La decisión filosófica es, una vez más, Kant o Hegel, la finitud trascendental kantiana o el especulativo hegeliano. Desde la perspectiva kantiana, acontecimiento aparece como irreductible a su situación (al orden del ser) en virtud de la radical finitud del sujeto «tocado por la gracia» de un acontecimiento y comprometido con él. Aquí entra la distinción de Badiou entre la multiplicidad del ser y el mundo particular (situación, modo de aparición del ser), distinción que corresponde básicamente a la realizada por Kant entre el «en sí» y el «para nosotros»: como ha demostrado Meillassoux, el único «en sí» admisible en nuestro moderno universo científico es el «en sí» de la multiplicidad matematizada radicalmente contingente, y no hay acontecimientos en el nivel de la multiplicidad del ser: toda conversación sobre acontecimientos en el nivel del ser nos remite a la noción premoderna de sentido inmanente a la realidad. Sin embargo, una vez más, la propia diferencia entre acontecimiento y ser depende de la finitud de nuestra subjetividad: en última instancia, es sencillamente que, debido a nuestra finitud, no podemos adoptar un punto de vista neutral respecto al infinito del ser, un punto de vista que nos permitiría entender el acontecimiento como un «fragmento de ser» en la totalidad del ser. La única alternativa a esta perspectiva kantiana es la hegeliana: podemos y debemos reivindicar plenamente la creación ex nihilo de la forma materialista (no oscurantista) si reivindicamos el «no todo» (la incompletitud ontológica) de la realidad.

Desde este punto de vista, un acontecimiento es irreductible al orden del ser (o a una situación en relación con la cual es un acontecimiento), *en sí mismo no es solo un «fragmento de ser»*, no porque se fundamente en una realidad espiritual «superior», sino porque emerge del vacío en el orden del ser. La sutura se refiere a este vacío.

La única solución en este punto consiste en admitir que la pareja seracontecimiento no es exhaustiva, que debe existir un tercer nivel. En la medida en que un acontecimiento es una distorsión/giro del ser, ¿no es posible pensar en esta distorsión del ser independientemente del (o anterior al) acontecimiento, de modo que el «acontecimiento» nombre en última instancia una mínima «fetichización» de la distorsión inmanente del tejido del ser en su objeto-causa virtual? ¿Y el nombre freudo-lacaniano de esta distorsión no es la PULSIÓN, la pulsión de muerte? Badiou distingue al hombre como «animal humano» mortal del sujeto «inhumano» como agente del «procedimiento de verdad»: el hombre persigue felicidad y placer, le preocupa la muerte, etcétera, es un animal dotado de instrumentos superiores para alcanzar sus objetivos, pero solo se eleva realmente por encima de la animalidad en cuanto sujeto fiel a un acontecimiento-verdad. Por esta razón, para Badiou el sujeto no es sexuado, sino directamente universal; ¿y es esta la razón por la que no hay lugar para el inconsciente freudiano en la dualidad de Badiou entre animal humano y sujeto (definida por su relación con el acontecimientoverdad)? En relación con el estatus del inconsciente, Bruno Bosteels propuso solución nítidamente badiouana: Las operaciones formales de una incorporación en el lugar del otro y de la división del sujeto constituyen, con el nombre de inconsciente, la subestructura del animal humano, y no la incidencia —por rara que sea— de los procesos de una verdad que un cuerpo subjetivado trata punto por punto<sup>[5]</sup>.

Esta solución debería ser rechazada: no hay forma de explicar el inconsciente freudiano en términos de lo que Badiou llama el «animal humano», un ser viviente empeñado en la supervivencia, un ser cuya vida sigue intereses «patológicos» (en el sentido kantiano del término): el «animal humano» lleva una vida regulada por el principio de placer, un vida no perturbada por la traumática irrupción de lo real, que introduce un punto de anclaje que persiste «más allá del principio de placer». Lo que distingue a los seres humanos de los animales (incluido el «animal humano») no es la conciencia —podemos admitir fácilmente que los animales poseen algún tipo de autoconciencia—,

sino el (in)consciente: los animales no tienen inconsciente. Así pues, deberíamos señalar que el inconsciente, o más bien el ámbito de la «pulsión de muerte», esta distorsión-desestabilización de la vida instintiva animal, es lo que hace que una vida sea capaz de transformarse en un sujeto de verdad: solo un ser humano dotado de inconsciente puede convertirse en el recipiente de un acontecimiento-verdad.

El problema de la dualidad badiouana de ser y acontecimiento es que ignora la lección básica de Freud: no hay «animal humano», un ser humano está, desde su nacimiento (e incluso antes), arrancado de las limitaciones animales, sus instintos son «desnaturalizados», está atrapado en la circularidad de la pulsión (de muerte), funciona «más allá del principio de placer», marcado por el estigma de lo que Eric Santner llamó «inmortalidad» o exceso de vida. Por ello, no hay lugar para la «pulsión de muerte» en el edificio de Badiou, por la «distorsión» de la animalidad humana que precede a la fidelidad al acontecimiento. Lo que aleja a un ser humano de su animalidad no es solo el «milagro» de un encuentro traumático con un acontecimiento: su libido ya se ha descarrilado (dando un paso más, podríamos aventurar que ni siquiera existe el animal tout court, si por «animal» entendemos un ser viviente que se adapta perfectamente a su entorno: el darwinismo nos enseña que todo equilibrio armonioso en el intercambio entre un organismo y su entorno es temporal y frágil, y puede desaparecer en cualquier momento; la noción de animalidad como equilibrio perturbado por la *hubris* humana es una fantasía típicamente humana). No es de extrañar, por lo tanto, que Badiou tenga tantos problemas con la idea de pulsión (de muerte), que tiende a desdeñar como obsesión morbosa, etcétera.

La habitual crítica a Badiou tiene que ver con el surgimiento «divino» y milagroso del acontecimiento, que, procedente de la nada, interviene en el orden complaciente del ser: ¿esta noción de acontecimiento no es acaso un residuo del pensamiento religioso, razón por la cual Badiou habla de la «gracia» y del «milagro» del acontecimiento? Esta crítica acepta el orden del ser con su «vida animal» como algo dado, y a continuación ubica la diferencia entre materialismo e idealismo en la pregunta «¿podemos generar "de forma materialista" el acontecimiento a partir del orden del ser, o estamos listos para proceder como "idealistas" y concebirlo como una intervención externa en el orden del ser?». En ambos casos, el orden «finito» del ser es aceptado como un hecho positivo; la cuestión es solo si este orden puede generar el acontecimiento «infinito» desde sí mismo. Un movimiento propiamente hegeliano aquí es problematizar esta misma premisa compartida. Es decir, la

crítica de Hegel a todos los intentos de demostrar la existencia de dios a partir de la estructura del mundo natural finito (no podemos explicar su teleología sin un ente racional superior, etcétera) es que aceptan «dogmáticamente» nuestra realidad finita ordinaria como un hecho no problemático, y a continuación proceden a demostrar la existencia de dios a partir de esta premisa: así, este procedimiento socava su tesis (afirmar el origen de la realidad finita en dios): dios viene después, depende de lo que debería depender de él. En contraste con esta confianza de sentido común en la realidad finita, un verdadero pensamiento dialéctico empieza problematizando toda la actualidad de la propia realidad finita: ¿esta realidad existe plenamente o no es más que una quimera autosublimada? (Hegel también sitúa en este nivel la diferencia entre el escepticismo moderno y el antiguo: la grandeza del antiguo escepticismo era dudar de la existencia de la «obvia» realidad material finita, mientras que el moderno escepticismo empirista duda de la existencia de algo más allá de esta realidad).

Por lo tanto, de vuelta a Badiou: cuando oímos que la noción de acontecimiento en Badiou es religiosa, un milagro que perturba la vida finita del animal humano, deberíamos retornar a la pregunta: ¿existe este «animal humano» o es solo un mito, un mito idealista, además? Es decir, la habitual estrategia idealista es, en primer lugar, reducir la naturaleza (la realidad física) al nivel primitivo, que obviamente excluye las capacidades «superiores», creando así el espacio para la intervención exterior de una dimensión espiritual «superior». El caso de Kant es ejemplar en este punto: según Kant, si uno se encuentra en el mar con otro superviviente de un naufragio y junto a un pedazo de madera flotante que solo puede sostener a una única persona, las consideraciones morales dejan de ser válidas; no hay una ley moral que me impida luchar a muerte con el otro superviviente por el pedazo de balsa; puedo pelear con impunidad moral. Es en este punto, tal vez, donde encontramos el límite de la ética kantiana: ¿qué ocurre con alguien que se sacrifica voluntariamente para que el otro tenga una oportunidad de sobrevivir, y esté dispuesto a hacerlo por razones no patológicas? Puesto que no existe una ley moral que me exija actuar así, ¿significa que este acto carece de estatus ético propiamente dicho? ¿Acaso esta extraña excepción no demuestra el egoísmo despiadado, la preocupación por el beneficio y la supervivencia personal, el silencioso presupuesto «patológico» de la ética kantiana, es decir, que este edificio ético solo se puede mantener si presuponemos tácitamente la imagen «patológica» de un hombre egoísta y agresivamente pragmático? Exactamente del mismo modo, el edificio político

kantiano, su noción del poder legal ideal, solo puede sostenerse si silenciosamente presuponemos la imagen «patológica» de los sujetos de este poder como «una raza de demonios».

Ahora nos acercamos a la parte más sensible y oscura del «sistema» filosófico de Badiou, la transición del ser a la apariencia. Aunque la tarea confesa de *Lógicas de los mundos* es responder a la cuestión de cómo el mundo (de las apariencias) emerge de la pura multiplicidad del ser, en realidad no responde (ni pretende responder) a esta cuestión; se limita a plantear esta transición, es decir, la aparición del mundo, como un hecho, y a continuación describe la estructura trascendental de este. Sin embargo, de vez en cuando arriesga una formulación que bordea el *Schwärmerei* gnóstico, como en el siguiente pasaje: Una especie de impulso, esencialmente topológico, lleva a lo múltiple a no estar satisfecho con ser lo que es, ya que, al aparecer, es *ahí* donde tiene que ser lo que es. ¿Pero qué significa este «ser-ahí», este ser que llega a ser en la medida en que se manifiesta? No es posible separar una extensión de lo que habita en ella, o un mundo de los objetos que lo componen<sup>[6]</sup>.

Señalemos cómo en este punto Badiou afirma el exacto opuesto de Heidegger: el fundamento de la «diferencia ontológica» de Heidegger, en cuanto diferencia entre los entes que aparecen y el horizonte del mundo de la manifestación, es que podemos y debemos separar un mundo de los objetos que lo componen; la diferencia ontológica es esta separación. El problema aquí es el problema: no cómo pasar de las apariencias al verdadero ser, sino justo lo contrario, la cuestión realmente espinosa: cómo pasar del ser a las apariencias, es decir, cómo y por qué el ser empieza a manifestarse a sí mismo. En otras palabras, el problema en este punto es este: ¿cómo pasamos de lo real completamente «plano» e inconmensurable/desfocalizado de la multiplicidad a un mundo concentrado, a un campo constituido a través de la medida trascendental? Heidegger niega este problema precisamente por metafísico: para él, el horizonte de aparición es el horizonte último, no hay nada más allá de él, solo el juego abisal del *Ereignis*, y si pretendemos ir más lejos, nos vemos envueltos en una empresa absurda para deducir el propio horizonte ontológico de la realidad óntica a partir de esta misma realidad. Badiou insinúa una posible respuesta, y la frase clave en el pasaje citado merece ser leída otra vez: «Una especie de impulso, esencialmente topológico, lleva a lo múltiple a no estar satisfecho con ser lo que es, ya que,

al aparecer, es *ahí* donde tiene que ser lo que es». El aparato que hemos desplegado nos permite leerla del siguiente modo: el hecho de que «lo múltiple no esté satisfecho con ser lo que es» significa que hay una negatividad, un autobloqueo, inscrito en él; el «impulso topológico» hacia la apariencia es la curvatura (el «morro») de la botella de Klein. La confusión se abre paso en la última parte de la oración: implica que la insatisfacción solo surge en relación con la apariencia, en cuanto las apariencias surgen, «lo múltiple quiere ser lo que también está ahí», en el ámbito de la apariencia, es decir, quiere aparecer como lo que es y no puede hacerlo. Hemos de rechazar esta versión y sustituirla por otra más radical: el «impulso» primordial no es un impulso hacia la manifestación, sino de un modo más elemental, un «impulso» para ser lo que cada cosa es, para superar el propio autobloqueo constitutivo, y el ámbito de la apariencia surge precisamente porque lo real «en sí mismo» no puede ser lo que es. En la versión de Badiou, la apariencia se da por supuesta, su emergencia no se explica por la tensión con lo múltiple de lo real mismo, es decir, Badiou no afronta la pregunta: ¿por qué lo real tiene que manifestarse en primer lugar?<sup>[7]</sup>

Podemos formular esta diferencia entre Badiou y Lacan también en los términos de las «fórmulas de la sexuación» de este último, como la diferencia entre la universalidad fundamentada en su excepción y el «no todo» sin excepción. El acontecimiento de Badiou es una excepción a la universalidad del ser, sustraído al orden del ser; lo que Freud llamó «pulsión de muerte» no es una excepción en relación con la vida psíquica regulada por el principio de placer (y el principio de realidad como su prolongación inmanente) sino, como Deleuze vio con claridad, el mismo marco formal (trascendental) en cuyo seno opera el principio de placer. En otras palabras, no es que, mientras que el principio de placer regula nuestra vida psíquica en general, haya algunos momentos excepcionales en los que nuestra psique obedece a una ley diferente y, en lugar de aspirar al placer máximo, quedamos atrapados en una vorágine autodestructiva: no existe excepción al principio de placer, todo acontecimiento psíquico individual puede ser explicado en sus propios términos, pero no puede ser totalizado, es decir, la vida psíquica en su totalidad no aspira al placer, sino que gira sobre sí misma como una repetición ciega y sin sentido (de la propia búsqueda del placer) y la «pulsión de muerte» es su propia forma, el autodestructivo «¿qué pasa?» de la búsqueda de placer. Otro tanto se aplica al sujeto: el sujeto badiouano (el agente del acontecimiento-verdad) es la excepción masculina del «animal humano», mientras que el sujeto lacaniano es femenino, la retirada autosaboteadora que erosiona desde el interior la fluida existencia del «animal humano».

Hay una vaga homología entre la posición de Badiou —la verdad absoluta/eterna es inmanente a la realidad empírica, emerge como un milagro a partir de las circunstancias históricas contingentes— y los procesos dialécticos hegelianos en los que la verdad también surge de una constelación histórica contingente. Sin embargo, esta homología hace inmediatamente visible la diferencia radical que separa a Badiou de Hegel. En Badiou, la verdad es un proceso inmanente en el orden del ser, pero radicalmente heterogéneo en relación con él, una excepción singular; se mueve a un ritmo propio, no está atrapada en una interacción dialéctica con él que hiciera posible que el azar de la realidad corrompa el proceso del acontecimiento: el agotamiento de este proceso es inmanente, no puede explicarse a partir de su fracaso a la hora de impregnar la realidad. Además, esta es la razón por la que Badiou, a fin de caracterizar el acontecimiento-verdad, usa expresiones como corte o nuevo comienzo: un acontecimiento es algo que no puede ser reducido o explicado en términos de ser, a partir de la compleja estructura de la realidad; es una entidad sui generis. Cuando esto ocurre, aparece otra dimensión en la realidad, como un milagro secular o un acto de la gracia, e interrumpe el flujo de la realidad. En otras palabras, podemos observar la realidad como un proceso histórico continuo, podemos adquirir un conocimiento pleno del encadenamiento de causas y efectos que la hacen nacer, ignorando por completo el nivel del acontecimiento, y en cierto sentido no descuidamos nada: por ejemplo, podemos narrar un relato continuo de la Revolución de Octubre (o de la Revolución francesa) como un proceso histórico local ruso (o francés) que emergió de sus condiciones específicas, que también acabaron por provocar su fracaso.

La inmanencia hegeliana de la eternidad en la realidad temporal es de un orden completamente diferente: la «eternidad» es en sí misma histórica, representa una estructura conceptual que, una vez aquí, una vez que surge como «mundo», está «eternamente» aquí, transformando retroactivamente el pasado y abriendo un nuevo futuro. Esto implica que toda realidad (orden del ser) se basa en un acontecimiento-verdad, que emerge como su sedimentación, su «reificación»: a través de su sedimentación, un acontecimiento se convierte en mundo, por lo que todo mundo es un acontecimiento sedimentado.

## Hacia un platonismo cuántico

La referencia platónica de Catren está profundamente justificada: el procedimiento que describe no equivale a una mera relativización, sino que ha de ser interpretado en relación con un trasfondo platónico. Un ejemplo paralelo en el mundo del arte: la obra maestra absoluta de Krzysztof Kieslowski, Przypadek (El azar, 1987) aborda tres diferentes situaciones en las que un hombre (Witek) corre para subirse a un tren: lo alcanza y se convierte en funcionario comunista; lo pierde y pasa a ser un disidente; no hay tren y vive una vida tranquila. Esta noción de un azar que puede determinar el resultado de la vida de un hombre era inaceptable para los comunistas y también para sus opositores (priva a la actitud disidente de su profundo fundamento moral). El caso es que en cada uno de los tres casos, la contingencia que otorga un «giro» a su vida será «reprimida», es decir, el protagonista construirá su historia vital como un relato que conduce a su resultado final (un disidente, un hombre ordinario, un apparatchik comunista) con una «profunda necesidad». ¿No se refería a esto Lacan con el futur antérieur del inconsciente, que ya «habrá acontecido»? Aunque El azar está llena de referencias políticas directas y reales, están empero subordinadas a la visión metafísica y existencial de los azares insignificantes que determinan el devenir de nuestra vida. Con todo, el meollo del filme no se resume en que nuestra vida depende del puro azar: también hemos de tener presente que en los tres universos alternativos Witek sigue siendo básicamente la misma persona digna y considerada que intenta no herir a los demás. Por lo tanto, también podemos interpretar el filme como tres variaciones eidéticas que nos permiten extraer la «idea eterna» de Witek, que sigue siendo el mismo en todos los universos posibles.

Cuando un sujeto experimenta una serie de formaciones fantasmagóricas que se interrelacionan como otras tantas permutaciones, la serie nunca está completa: es como si la serie realmente experimentada presentara tantas variaciones de alguna fantasía «fundamental» subyacente que *jamás* es

realmente experimentada por el sujeto. En su breve ensayo «Pegan a un niño», Freud analiza la fantasía infantil en la que un niño imagina que ve cómo otro niño es severamente golpeado; sitúa esta fantasía como una en una serie de tres; las dos primeras son «Veo a mi padre pegando a un niño» y «Pegan a un niño». Las dos fantasías conscientemente experimentadas presuponen y se relacionan con una tercera: «Mi padre me pega», que nunca experimentó en la realidad y solo puede reconstruirse retroactivamente como la referencia presupuesta de las otras dos fantasías o, en este caso, el eslabón perdido, el término intermedio entre ambas. Podemos discernir los contornos de este fenómeno/fantasía «imposible» solo a través del «ojo inhumano». En su obra temprana «La tarea del traductor», Walter Benjamin llegó a la misma conclusión al utilizar la noción luriánica de la vasija rota para discernir los entresijos del proceso de traducción: Como sucede cuando se pretende volver a juntar los fragmentos de una vasija rota, que deben ajustarse en los menores detalles, aunque no sea necesaria la exactitud, así, en vez de identificarse con el sentido del original, la traducción debe, amorosamente y con detalle, con su propio lenguaje, reconstruirse a partir del significado [Art des Meinens] del original, para que ambos puedan reconocerse como los fragmentos rotos de un lenguaje superior, tal y como los fragmentos son las partes rotas de la vasija<sup>[1]</sup>.

El tipo de movimiento que aquí describe Benjamin es una especie de transposición de la metáfora en metonimia: en lugar de concebir la traducción como un sustituto metafórico del original, como algo que debería volcar tan fielmente como sea posible el significado del original, se postula que tanto el original como su traducción pertenecen al mismo nivel, son parte de un mismo campo (análogamente a como Claude Lévi-Strauss afirmó que las principales interpretaciones del mito de Edipo son nuevas versiones del mito). La brecha que, en la perspectiva tradicional, separa la forma original de su traducción (siempre imperfecta) se transpone en el propio original: el propio original es va el fragmento de una vasija rota, por lo que el objetivo de la traducción no es la fidelidad al original, sino el suplemento del original, tratar al original como a un fragmento de la «vasija rota» y producir otro fragmento que no imitará al original, sino que se ajustará a él como el fragmento de un todo roto se ajustaría a otro. Esto quiere decir que una buena traducción destruye el mito de la totalidad orgánica del original y hace que esta totalidad sea visible como fraude. Podemos incluso decir que, lejos de ser un intento de restaurar la vasija rota, la traducción es el propio acto de la ruptura: una vez iniciada la traducción, la vasija orgánica original aparece como fragmento que ha de ser complementado: romper la vasija *es* el inicio de su restauración.

En el ámbito del relato de historias, un gesto homólogo a la traducción sería introducir un cambio en el relato original que nos hiciera pensar «ahora es cuando realmente entendemos de qué va la historia». Así es como hemos de aproximarnos a los diversos y recientes intentos de representar algunas óperas clásicas no solo trasladando la acción a una época diferente (y en su mayor parte contemporánea), sino también alterando algunos aspectos básicos del propio relato. No hay un criterio abstracto *a priori* que nos permita juzgar su éxito o su fracaso: cada una de estas intervenciones es un acto arriesgado y debe ser juzgado por sus propias convenciones inmanentes. A menudo estos experimentos fracasan estrepitosamente, pero no siempre, y no hay manera de saberlo de antemano, por lo que tenemos que arriesgarnos. Solo hay algo seguro: la única forma de ser fiel a una obra clásica es asumir ese riesgo; evitarlo, aferrarse a la forma tradicional, es la manera más infalible de traicionar el espíritu de un clásico. En otras palabras, la única forma de mantener viva una obra clásica es considerarla «abierta», apuntando hacia el futuro o, usando la metáfora evocada por Walter Benjamin, actuar como si la obra fuera una película cuyo tratamiento químico se hubiera inventado más tarde, de modo que solo hoy podemos disfrutar de la imagen en todo su esplendor. En ambos casos, el de la traducción y el de la reinvención de historias, el resultado es el mismo: en lugar del original y su traducción (o reinvención), ambas versiones se conciben como variaciones fragmentarias de una idea imposible que solo puede discernirse revelando todas sus variaciones.

Especialmente importantes son las implicaciones políticas de la idea de que las nuevas posibilidades inauguradas por un determinado acto forman parte de su contenido: esta es la razón por la que, para consternación de muchos de mis amigos (que, por supuesto, dejaron de serlo), afirmé, a propósito de las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016, que una victoria de Trump sería mejor que la de Clinton para el futuro de las fuerzas progresistas. Trump es evidentemente muy cuestionable, pero su elección puede abrir nuevas posibilidades y desplazar el polo de la izquierda liberal hacia una posición más radical. Me sorprendió enterarme de que David Lynch adoptó la misma actitud: en una entrevista en junio de 2018, Lynch (que votó por Bernie Sanders en las primeras demócratas de 2016) dijo que Trump «pasaría a la historia como uno de los mejores presidentes del país, por el

modo en que lo ha perturbado todo. Nadie es capaz de oponerse a este tipo de forma inteligente». Aunque Trump no esté haciendo un buen trabajo, Lynch piensa que está abriendo un espacio donde otros sí podrán hacerlo. «Nuestros presuntos líderes no pueden hacer avanzar el país, no son capaces de hacer nada. Son como niños. Trump lo ha sacado a relucir»<sup>[2]</sup>.

La retorcida «grandeza» de Trump consiste en que actúa; no teme romper las reglas no escritas (ni las escritas) para imponer sus decisiones. Como hemos aprendido (no solo) de Hegel, nuestra vida está regulada por una densa red de reglas escritas y no escritas, reglas que nos enseñan cómo poner en reglas explícitas (escritas). práctica Aunque Trump (aproximadamente) las regulaciones legales explícitas, tiende a ignorar los pactos silenciosos no escritos que determinan cómo hemos de poner en práctica estas reglas; la manera en que ha tratado con Kavanaugh es un ejemplo de ello. En lugar de culpar a Trump, la izquierda debería aprender de él y hacer lo mismo. Cuando la situación lo exige, debemos hacer lo imposible y romper las reglas no escritas. Por desgracia, la izquierda del presente siente terror ante los actos radicales; incluso cuando está en el poder, se angustia constantemente: «Si hacemos esto, ¿cómo reaccionará el mundo? ¿Nuestros actos provocarán pánico?». En última instancia, este temor quiere decir: «¿Enloquecerán y reaccionarán nuestros enemigos?». Para actuar en política hay que superar este temor y asumir el riesgo, dar un paso hacia lo desconocido.

Esto abre la posibilidad de una fenomenología no husserliana, una fenomenología que procure poner en práctica el orden inhumano a fin de aislar este fenómeno imposible. Cuando un fenomenólogo así se enfrente a una serie de variaciones fenoménicas experimentadas por un sujeto, impulsará (lo que Husserl habría llamado) el procedimiento de las variaciones eidéticas un paso más allá y discernirá «el fenómeno imposible», el eidos puramente virtual que, a través de su exclusión, sostiene la serie de fenómenos experimentados («Mi padre me pega», de Freud, es un eidos de esta naturaleza). Esta fenomenología ya no se basa en lo que Heidegger llamó inder-Welt-Sein, nuestro compromiso significativo con la realidad, sino en nuestro distanciamiento, que nos permite percibir la realidad desde el exterior.

La «idea» (*eidos*) tiene que ser entendida aquí de una forma muy específica: no en el sentido habitual de una abstracción platónica (el concepto abstracto de una mesa en contraste con las mesas individuales), sino más bien en el sentido de lo que Deleuze llamó «empirismo trascendental», como una densa red de variaciones virtuales que circunscriben la realidad de una cosa.

En relación con este denso campo trascendental, la realidad es el resultado de su reducción a una versión, como el colapso de la función de onda en la física cuántica. En este sentido, como señaló Hegel, un buen retrato de una persona se parece más a la persona que la propia persona: un buen cuadro de una mujer complementa la realidad fotográfica de esa mujer con su campo trascendental de virtualidades; todas las capas de potencialidad que subyacen a la existencia real de la mujer, la potencial agresividad o la amenaza de explosión libidinal que acecha bajo su apariencia serena, su vulnerabilidad y exposición a la violencia masculina, la melancolía que a menudo marca la existencia de una mujer, hasta la disparidad de la compostura del cuerpo femenino que de pronto puede asaltar a una mirada externa. Todas estas virtualidades (que, en la pintura, están directamente inscritas en la figura femenina y distorsionan su forma «realista») no son meras tergiversaciones subjetivas de la «realidad objetiva» del cuerpo: exhuman potencialidades inscritas en el propio cuerpo. Recordemos Mujer que lanza una piedra (Picasso, 1931): los fragmentos distorsionados de la mujer que lanza una piedra en la playa son, evidentemente, una tergiversación grotesca, si los evaluamos en relación con el estándar de la reproducción realista; sin embargo, en su propia distorsión plástica, transmiten inmediata intuitivamente la idea de una «mujer que lanza una piedra», la «forma interior» de esta figura. Con una mirada más atenta, podremos discernir fácilmente los pasos del proceso de «reducción eidética» de la mujer a sus aspectos esenciales: mano, piedra, pechos... Esta pintura piensa, realiza el violento proceso de destruir los elementos que, en su estado natural, coexisten en la realidad, en el sentido exacto en el que Hegel define el infinito poder del entendimiento: «La acción de separar los elementos es el ejercicio de la fuerza del entendimiento, el más asombroso y grande de todos los poderes, o más bien el poder absoluto»[3].

Así pues, Aristóteles se equivocó en su crítica a la teoría del arte como mímesis, defendida por Platón: la mímesis es la mímesis de la idea del objeto, no el objeto mismo, y a fin de que esta idea se manifieste/brille a través de la realidad del objeto, hay que distorsionar brutalmente el objeto en su realidad inmediata. En una lectura materialista de Platón, incluso podemos decir que la propia idea llega a ser a través de su distorsión de la realidad. La ontología implícita en esto es una especie de materialismo platónico que fácilmente podemos ejemplificar con *El hombre en el castillo*, el clásico de la historia alternativa que Philip K. Dick publicó en 1963. Está ambientada en 1962, quince años después de un final alternativo de la Segunda Guerra Mundial, en

el que la contienda dura hasta 1947, cuando las victoriosas potencias del Eje —el Japón imperial y la Alemania nazi— gobiernan los antiguos Estados Unidos. La narración incluye una «novela dentro de la novela», que describe una historia alternativa dentro de esta historia alternativa, en la que los aliados vencen al Eje... Podemos interpretar esta doble inversión como una oscura alegoría de nuestra propia época, en la que, pese a que el fascismo fue derrotado en la realidad, se ha ido imponiendo progresivamente en la fantasía<sup>[4]</sup>. Sin embargo, esta interpretación pasa por alto el hecho de que la realidad alternativa descrita en la «novela dentro de la novela» no es simplemente nuestra realidad, sino que difiere de ella en muchos detalles cruciales<sup>[5]</sup>. Si seguimos la declaración de Lacan, según la cual lo real aparece bajo el aspecto de una ficción dentro de una ficción, hemos de concebir entonces la realidad alternativa (reflejada en la novela) y la nuestra como dos realidades, dos variaciones de la realidad, mientras que lo real es la ficción (la novela dentro de la novela o, en la versión de la serie de televisión, la película dentro de la película) que no es ninguna de las dos realidades; nuestra realidad es una de las realidades alternativas en referencia a lo real de la verdadficción. Esto quiere decir que hay ficciones que deben tomarse más en serio que la realidad precisamente porque son «meras ficciones». Para comprender nuestra realidad, primero hemos de imaginar las posibles realidades alternativas, y a continuación construir lo «real imposible», que actúa como su secreto punto de referencia, como su «núcleo duro». Aquí tenemos una especie de versión freudiana de la variación eidética fenomenológica: en Husserl, variamos el contenido empírico, por ejemplo, de una mesa, a fin de llegar a lo que une todas las variaciones empíricas, los componentes absolutamente necesarios e invariables que permiten que una mesa sea lo que es, el eidos de la mesa; en el psicoanálisis, se recogen todas las variaciones para reconstruir su «centro ausente», una forma puramente virtual (inexistente en la realidad), negada (distorsionada, desplazada, etcétera) de forma específica por cada variación manifestada en la realidad.

Esto nos remite a las implicaciones políticas de la noción de idea platónica. En una entrevista del 15 de julio de 2018, tras acudir a una tempestuosa reunión con los líderes de la Unión Europea, Trump mencionó que la Unión Europea estaba en la primera línea de «enemigos» de Estados Unidos, por delante de Rusia y China. En lugar de condenar estas declaraciones como irracionales («Trump trata a los aliados de Estados Unidos peor que a sus enemigos», etcétera), tendríamos que plantearnos una sencilla pregunta: ¿qué es lo que tanto molesta a Trump de la Unión Europea?

La guerra de aranceles de Trump y sus ataques a las «injustas» exportaciones europeas a Estados Unidos son un asunto menor y que puede mantenerse a raya (al menos temporalmente) por medio de la tregua a los aranceles entre Trump y Juncker; el descontento de Trump con Europa es mucho más profundo, por lo que hay que preguntarse de qué Europa habla Trump. Cuando los periodistas le preguntan por los flujos de inmigrantes que llegan a Europa, él responde como el populista xenófobo que es: los inmigrantes están destruyendo las costumbres y el estilo de vida europeos, suponen un peligro para la identidad espiritual de Occidente..., en otras palabras, son individuos como Orban o Salvini los que hablan a través de él.

Así pues, ¿qué Europa molesta a Trump? Es la Europa de la unidad transnacional, la Europa vagamente consciente de que, a fin de afrontar los retos de nuestra época, deberíamos avanzar más allá de los límites del Estado nación; la Europa que se esfuerza desesperadamente por ser fiel al viejo lema de la Ilustración de solidaridad con las víctimas, la Europa consciente de que la humanidad de hoy es una, que todos estamos en el mismo barco (o, como decimos nosotros, en la misma nave espacial Tierra), de modo que el sufrimiento de los demás también es nuestro sufrimiento. En este punto hemos de mencionar a Peter Sloterdijk, que señaló que la lucha del presente consiste en garantizar la supervivencia del mayor logro político-económico de Europa, el Estado del bienestar socialdemócrata. Según Sloterdijk, nuestra realidad es —al menos en Europa— una «socialdemocracia objetiva», en oposición a la socialdemocracia «subjetiva»: hemos de distinguir entre la socialdemocracia como multitud de partidos políticos y la socialdemocracia como la «fórmula de un sistema» que «describe precisamente el orden político-económico de las cosas, que está definido por el Estado moderno en cuanto Estado recaudador de impuestos, Estado de infraestructuras, Estado del imperio de la ley y, no menos importante, como Estado social y Estado terapéutico»; «En todas partes encontramos una socialdemocracia fenoménica y estructural, una manifiesta y otra latente, una que aparece como un partido y otra más o menos erigida sobre las propias definiciones, funciones y procedimientos de la definición de Estado como tal»<sup>[6]</sup>.

Tal y como han ido las cosas, esta idea que subyace a una Europa unida se ha corrompido, está medio olvidada, y solo en un momento de peligro nos sentimos obligados a volver a esta dimensión esencial de Europa, a su potencial oculto. Más exactamente, la cuestión no es volver a esta idea sino (re)inventarla, «descubrir» lo que jamás estuvo ahí. Como señala Alenka Zupančič a propósito de la amenaza de la (auto)destrucción nuclear de la

humanidad: «La verdadera elección es entre perderlo todo y crear lo que estamos a punto de perder: solo esto podrá salvarnos al final, en un sentido profundo [...]. La posible llamada al despertar inducida por la bomba no es simplemente "Hagamos lo que esté en nuestro poder para evitarlo antes de que sea demasiado tarde", sino más bien: "Construyamos primero esta totalidad (unidad, comunidad, libertad) que estamos a punto de perder por la bomba"».

En ello reside la única oportunidad que nos brinda la propia amenaza real de destrucción nuclear (o ecológica, si vamos al caso): cuando somos conscientes de que podemos perderlo todo, automáticamente caemos en una ilusión retroactiva, un cortocircuito entre la realidad y su potencial oculto; lo que queremos salvar no es la realidad de nuestro mundo, sino la realidad que podría haber sido de no haberla frustrado los antagonismos que han originado la amenaza nuclear. Y lo mismo puede decirse de una Europa unida: tanto Estados Unidos como Rusia pretenden desmembrar Europa; tanto Trump como Putin han apoyado el *brexit*, apoyan a los euroescépticos en todas partes, desde Polonia hasta Italia. ¿Qué les molesta de Europa, cuando todos conocemos sus miserias y su fracaso sistemático en cada prueba: desde su inestabilidad a la hora de elaborar una política consistente sobre inmigración a su paupérrima reacción ante la guerra arancelaria de Trump? Obviamente, no es la Europa real, sino la idea de Europa la que brilla a pesar de todo y se hace palpable en los momentos de peligro.

De forma análoga, también podemos aislar la idea de una fantasía que actúa como punto de referencia virtual/imposible (es decir, real) de las verdaderas fantasías. Hace un par de décadas, la televisión británica emitió un encantador anuncio de cerveza. En su primera parte aparecía la conocida anécdota de cuento de hadas: una chica camina junto a un río, encuentra una rana, la toma suavemente en su regazo, la besa y, cómo no, la horrorosa rana se transforma en un apuesto joven. Sin embargo, la historia no acaba aquí: el joven lanza una mirada lasciva a la chica, la abraza y la besa, y ella se convierte en una botella de cerveza, que el hombre sostiene triunfalmente. Para las mujeres, la cuestión es que su amor y su afecto (representados por el beso) transforman a la rana en un hermoso joven, una presencia plenamente fálica; para los hombres, la cuestión es reducir a las mujeres a un objeto parcial, la causa de su deseo. O tenemos una mujer con una rana o un hombre con una botella de cerveza: lo que no podemos obtener es una pareja «natural» formada por un hombre y una mujer bellos. ¿Por qué? Porque el soporte fantasmático de esta «pareja ideal» sería la figura inconsistente de una

rana abrazando una botella de cerveza. Esto abre entonces la posibilidad de socavar la influencia que una fantasía ejerce sobre nosotros a través de la propia autoidentificación con ella, es decir, abrazando simultáneamente, en el mismo espacio, la multitud de elementos fantasmáticos inconsistentes. Cuando, en junio de 2018, tras una cumbre en Singapur, Trump declaró su intención de invitar a Kim Jong-un a la Casa Blanca, tuve un sueño, no el del noble Martin Luther King, sino uno más extraño (pero mucho más fácil de realizar que el de Luther). Trump ya había revelado su amor por los desfiles proponiendo organizar uno en Washington, estadounidenses no parecía gustarles la idea, por lo que ¿y si su nuevo amigo Kim se ofrecía a echarle una mano? ¿Y si le devolvía la invitación y preparaba un espectáculo para Trump en el gran estadio de Pionyang, con cientos de miles de bien adiestrados norcoreanos agitando coloridas banderas para formar gigantescas imágenes de Kim y Trump sonriendo? ¿No es esta la fantasía compartida que subyace en el vínculo Trump-Kim, el Trump rana abrazando a la lata de cerveza Kim? (Si vamos un desagradable paso más allá, podemos imaginarlo besando a Melania y observando alegremente cómo se transforma en una lata de cerveza...). Otro caso en la misma línea: en una entrevista concedida a la CNN en junio de 2018, Steve Bannon declaró que su ideal político era la unidad del populismo de derechas y de izquierdas contra el viejo establishment político. Elogió la coalición de la derechista Liga Norte y el Movimento 5 Stelle, de izquierda populista, que ha gobernado Italia como un modelo para el mundo entero y como prueba de que la política se está desplazando más allá de la izquierda y la derecha; una vez más, la fantasía es la de la rana-derecha alternativa abrazando al movimiento de Sanders y convirtiéndolo en una botella de cerveza. La apuesta de esta repugnante idea (tanto política como estéticamente) es, evidentemente, destruir el antagonismo social básico, razón por la que está condenada a fracasar (aunque puede provocar muchos infortunios antes de su fracaso final).

## La persistencia de la abstracción

En la superficie intrincada de objetos no orientables que es nuestra realidad, la abstracción no es solo un aspecto de nuestro pensamiento, sino el elemento más básico de la propia realidad, cuya unidad orgánica siempre está arruinada, por definición.

Nuestro último teorema intenta responder a una pregunta ingenua: ¿qué significa la visión de la ontología frustrada (como se ha desplegado en este libro) para nuestro acercamiento a la realidad? ¿Es algo más que una mera cláusula escéptica para todo lo que hacemos o decimos (en el sentido de «seamos conscientes de que existe una incertidumbre marginal en todo lo que hacemos, pero dejemos las cosas como están»)? Sí, es algo más, porque el obstáculo es inmanente, no externo: la negatividad radical que amenaza con desestabilizar la propia identidad está inscrita en su mismo núcleo. Tomemos un edificio social sostenido por una densa textura de tradiciones (Sitten): su estabilidad no está amenazada solo desde fuera (guerra con otros Estados), ya que su amenaza externa (la guerra) es lo que sostiene a una civilización desde dentro (como Hegel sabía muy bien). Por esta razón la inversión de la cinta de Moebius complica la tarea urgente y actual de civilizar (la relación entre) las propias civilizaciones (como señala Sloterdijk). Hasta ahora, cada cultura disciplinaba/educaba a sus propios miembros y garantizaba la paz civil entre ellos bajo la apariencia del poder estatal, pero la relación entre diferentes culturas y Estados siempre estaba bajo la sombra de la guerra potencial, y la paz no era más que un armisticio temporal. Como conceptualizó Hegel, toda la ética del Estado culmina en el supremo acto de heroísmo, la disposición a sacrificar la propia vida por el propio Estado nación, lo que significa que las salvajes y bárbaras relaciones entre Estados contribuyen al fundamento de la vida ética dentro de cada Estado. ¿La Corea del Norte de hoy, con su despiadada búsqueda de armas nucleares y misiles que alcancen objetivos distantes, no es el ejemplo último de esta lógica de la soberanía incondicional del Estado nación? Sin embargo, en cuanto aceptamos plenamente el hecho de vivir en la nave espacial Tierra, la tarea que se impone es la de civilizar a las propias civilizaciones, imponer la cooperación y la solidaridad universal entre todas las comunidades humanas, una tarea cada vez más difícil por el auge de la violencia religiosa y étnica sectaria y «heroica», y la voluntad de sacrificarse a sí mismo (y al mundo) por una causa específica. En ello radica el truco: no podemos «civilizar la civilización» directamente, ampliando las relaciones pacíficas garantizadas por el imperio de la ley en el ámbito global de las relaciones internacionales (esta era la idea kantiana de una república mundial); lo que se olvida aquí, como sabía Hegel, es el núcleo bárbaro

(guerra, asesinato de los enemigos) que sostiene el edificio ético en el corazón de cada civilización.

En este punto, tropezamos con la inversión de la cinta de Moebius: si avanzamos hacia el centro del edificio ético de un Estado, llegamos a la cara opuesta, a la brutal batalla por la supervivencia con el edificio exterior, y la predisposición de cada individuo a participar en esta barbarie es el soporte definitivo del edificio ético estatal. ¿Cómo resolver este bloqueo? El habitual y desesperado procedimiento es ofrecer otro enfrentamiento para sustituir la guerra entre Estados, otra lucha que supere las limitaciones del Estado nación y que opere como universal: desde la lucha de clases («guerra») —que une a todos los individuos que luchan por la emancipación, independientemente de su pertenencia nacional— hasta la lucha contra las amenazas *ecológicas* —que exige una unidad mundial y esfuerzos coordinados—, o incluso la guerra contra posibles ataques extraterrestres (Reagan recordó esta posibilidad a Gorbachov hacia el final de la Guerra Fría). La amenaza ecológica nos enfrenta a la necesidad de pasar de los miserables *de* la Tierra a la *propia* Tierra miserable.

Volviendo a un nivel más general, la estructura intrincada que afrontamos fue descrita por Schelling en su «fórmula del mundo» (*Weltformel*), en el tercer borrador de los fragmentos de su *Weltalter*:

$$\left(\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}\right)B$$

A y B representan el aspecto ideal y real de todo proceso en nuestra realidad: *B* es la fuerza contractiva de densidad material, y *A* es la idealización. «sublimación» en contrafuerza de su su progresivamente más espirituales. Así pues, la materia es gradualmente «idealizada», primero en las fuerzas del magnetismo, luego en la vida vegetal, la vida animal y, por último, la vida espiritual, de modo que cada vez nos alejamos más de la inmediata materialidad en bruto. Sin embargo, todo el proceso se apoya en un punto externo de extrema densidad singular (el ego como última autocontracción), del mismo modo en que el edificio social de formas éticas progresivamente más elevadas se sostiene por la feroz violencia de la guerra<sup>[1]</sup>.

Esto quiere decir que, en el edificio hegeliano, la abstracción (el exceso de negatividad abstracta que no puede ser sublimada en una totalidad concreta) persiste. No solo la guerra desempeña este papel de negatividad abstracta que

amenaza con desbaratar el orden social racional: la guerra es el tercer término en la tríada formada por locura, sexualidad, guerra. Como señala Hegel en términos protofoucaultianos, la locura no es un lapso accidental, una distorsión, una «enfermedad» del espíritu humano, sino algo inscrito en la constitución básica del espíritu individual: ser humano significa estar potencialmente loco.

Naturalmente, esta interpretación de la locura como una forma o fase necesaria en la evolución del alma no debe entenderse en el sentido de que *toda* mente, *toda* alma, debe atravesar esta fase de desvarío extremo. Esta afirmación sería tan absurda como asumir que porque en la filosofía del derecho el crimen se considere una manifestación necesaria de la voluntad humana, cometer un crimen sea una necesidad inevitable para *todo* individuo. El crimen y la locura son *extremos* que la mente humana, *en general*, tiene que superar en el curso de su evolución<sup>[2]</sup>.

Aunque no es una necesidad fáctica, la locura es una posibilidad formal constitutiva de la mente humana: es algo cuya amenaza hay que superar si queremos emerger como sujetos «normales», lo que quiere decir que la «normalidad» solo puede surgir como superación de esta amenaza. Por ello, como señala Hegel un par de páginas después, «la locura debe ser discutida antes que la salud y la conciencia intelectual, aunque tiene esa conciencia como *presuposición*»<sup>[3]</sup>. Hegel evoca aquí la relación entre lo abstracto y lo concreto: aunque, en el desarrollo empírico y en el estado de las cosas, las determinaciones abstractas siempre han estado incorporadas a un todo concreto como su presuposición, la reproducción/deducción nocional de este todo tiene que progresar desde lo abstracto a lo concreto: el crimen presupone el imperio de la ley, solo puede acontecer como su violación, pero, sin embargo, debe ser aprehendido como un acto abstracto «sublimado» a través de la ley; las relaciones legales abstractas y la moralidad siempre están incrustadas de facto en alguna totalidad de tradiciones concretas y, sin embargo, la Filosofía del derecho tiene que progresar desde los momentos abstractos de legalidad y moralidad al todo concreto de las costumbres (familia, sociedad civil, Estado). Lo interesante aquí no es solo el paralelismo entre locura y crimen, sino el hecho de que la locura se ubique en un espacio abierto por el conflicto entre la evolución histórica real y su representación conceptual, es decir, en el espacio que erosiona la vulgar noción evolucionista del desarrollo dialéctico como reproducción conceptual de la evolución fáctica histórica que purifica a esta última de sus insignificantes contingencias empíricas. En la medida en que la locura presupone de facto la normalidad, en la medida en que conceptualmente precede a la normalidad, podemos decir que un «loco» es precisamente el sujeto que quiere «vivir» —reproducir en la propia realidad— el orden conceptual, esto es, actuar como si la locura precediera *efectivamente* a la normalidad.

A continuación aparece la sexualidad, que, en su forma extrema, también puede caracterizarse como una figura específica de la locura. Lejos de ofrecer el fundamento natural para las vidas humanas, la sexualidad es el terreno en el que los seres humanos se alejan de la naturaleza: la idea de perversión sexual o de una pasión sexual mortal es totalmente extraña al universo animal. Aquí, Hegel comete un error respecto a sus propios estándares: tan solo despliega cómo, en el proceso de la cultura, la substancia natural de la sexualidad es cultivada, sublimada, mediada; nosotros, los seres humanos, no solo hacemos el amor para la procreación, sino que nos involucramos en un complejo proceso de seducción y matrimonio por medio del cual la sexualidad se convierte en expresión del vínculo espiritual entre un hombre y una mujer, etcétera. Sin embargo, Hegel descuida en qué sentido, una vez que estamos condición humana, la sexualidad transformada/civilizada, sino, mucho más radicalmente, alterada en su propia substancia: ya no es la pulsión instintiva para reproducirnos, sino un impulso frustrado en cuanto a su objetivo natural (la reproducción) y que por lo tanto se manifiesta en una pasión infinita y propiamente metafísica. Así es como la civilización/cultura plantea/transforma retroactivamente presuposición natural: la cultura «desnaturaliza» retroactivamente la propia naturaleza. Esto es lo que Freud llamó el ello, la libido. Así es como, también aquí, al enfrentarse a su obstáculo natural, opuesto a la substancia natural, el espíritu se combate a sí mismo, su propia esencia<sup>[4]</sup>.

El verdadero problema subyacente es el siguiente: el tradicional esquema «hegeliano» de la muerte (negatividad) como el momento de la vida subordinado/mediador solo puede sostenerse si nos quedamos en la categoría de la vida, cuya dialéctica es la de la substancia automediadora que regresa a sí misma desde su otredad. En el momento en el que pasamos efectivamente de la substancia al sujeto, de la vida (en cuanto principio) a la muerte (como principio), no existe una «síntesis» integral, la muerte en su «negatividad abstracta» siempre permanece como amenaza, un exceso que no podemos ahorrarnos. ¿Quiere esto decir que regresamos al habitual topos del exceso de negatividad que no puede «sublimarse» en una «síntesis» reconciliadora, o incluso a la ingenua perspectiva engelsiana de la supuesta contradicción entre la apertura del «método» de Hegel y la clausura forzada de su «sistema»? Hay indicaciones que apuntan en esta dirección: como ha sido señalado por

muchos comentaristas perspicuos, los escritos políticos «conservadores» de los últimos años de Hegel (como su crítica a la Ley de Reforma inglesa) delatan el temor a un desarrollo ulterior que reivindicara la libertad «abstracta» de la sociedad civil a expensas de la unidad orgánica del Estado, y que despejara el camino para una nueva violencia revolucionaria<sup>[5]</sup>. ¿Por qué Hegel se acobarda en este punto, por qué no se atreve a seguir su regla dialéctica básica, abrazando valientemente la negatividad «abstracta» como el único camino hacia una fase superior de libertad?

Esto nos conduce a la tercera figura del exceso de negatividad abstracta, la guerra como locura social. Hegel parece celebrar el carácter prosaico de la vida en un Estado moderno y bien organizado en el que los disturbios heroicos son superados en virtud de la serenidad de los derechos privados y la seguridad de la satisfacción de las necesidades: la propiedad privada está garantizada, la sexualidad se limita al matrimonio, el futuro es seguro... En este orden orgánico, la universalidad y los intereses particulares parecen reconciliados: el «derecho infinito» de la singularidad subjetiva es atendido, los individuos ya no experimentan el orden objetivo del Estado como una fuerza extraña que se entromete en sus derechos, reconocen en él la substancia y el marco de su propia libertad. Gérard Lebrun formula la pregunta fatídica: «¿Puede el sentimiento de lo universal disociarse de su apaciguamiento?»<sup>[6]</sup>. Nuestra respuesta a Lebrun debería ser: sí, y por eso es necesaria la guerra: en la guerra, la universalidad reafirma su derecho contra y por encima del apaciguamiento concreto orgánico en la prosaica vida social. ¿Acaso la necesidad de la guerra no es la prueba definitiva de que, para Hegel, toda reconciliación social está condenada a fracasar, que ningún orden social puede contener efectivamente a la fuerza de la negatividad abstracta universal? Por esta razón, la vida social está condenada al «infinito espurio» de la eterna fluctuación entre la vida civil estable y las perturbaciones en tiempos de guerra; la noción de «demorarse en lo negativo» adquiere aquí un sentido más radical: no solo «atravesar» lo negativo, sino persistir en ello. En la vida social, esto quiere decir que la paz universal de Kant es una vana esperanza, que la *guerra* siempre es una amenaza de total disrupción de la vida estatal organizada; en la vida subjetiva individual, esa *locura* siempre acecha como posibilidad.

Así es como hemos de reinterpretar la fórmula más bien desafortunada de la reconciliación del hombre y la naturaleza del joven Marx: el devenir-hombre de la naturaleza y el devenir-naturaleza del hombre (*Menschwerdung der Natur und Naturwerdung des Menschen*). El sentido de Marx es sincero y

humanista: en el comunismo, cuando se abolen la autoalienación y la división de clases, la naturaleza no solo pierde su carácter amenazante como fuerza externa y se humaniza completamente, sino que la humanidad también es plenamente naturalizada y se sumerge armoniosamente en la naturaleza. Nuestra lectura es radicalmente diferente: la humanidad se «reconcilia» con la naturaleza cuando descubre que sus propios antagonismos, su propio extrañamiento de la naturaleza y sus procesos, son «naturales», que los antagonismos y los desequilibrios que definen a la propia naturaleza continúan en una potencia mayor; en otras palabras, el hombre está unido a la naturaleza precisamente en lo que parece ser su extrañamiento de la naturaleza, su perturbación del orden natural.

Otra lección de esta persistencia de la abstracción es que no hay nada más ajeno a Hegel que el lamento ante la riqueza de la realidad que perdemos al proceder a su comprensión conceptual: recordemos la ya citada e inequívoca celebración del poder absoluto del entendimiento en el prólogo de su Fenomenología: «La acción de separar los elementos es el ejercicio de la fuerza del entendimiento, el más asombroso y el mayor de los poderes, o más bien el poder absoluto». Esta celebración no está en modo alguno cualificada, es decir, Hegel no quiere decir que más tarde este poder quede «sublimado» en un aspecto subordinado de la totalidad unificadora de la razón. El problema del entendimiento es que no desata este poder hasta el final, que lo considera externo a la cosa misma, como, en el pasaje anteriormente citado de *Fenomenología*, la noción estándar de que únicamente entendimiento («mente») separa en su imaginación lo que en «realidad» está unido, de modo que el «poder absoluto» del entendimiento es meramente el poder de nuestra imaginación, que en modo alguno concierne a la realidad de la cosa así analizada. Pasamos del entendimiento a la razón no cuando este análisis —esta descomposición— queda superado en una síntesis que nos devuelve a la riqueza de la realidad, sino cuando este poder de «descomposición» es sustituido por «solo nuestra mente» en las cosas mismas, como su inherente poder de negatividad.

A la vista del papel fundamental de la imaginación trascendental en Kant (y en todo el idealismo alemán), también nos atrevemos a rehabilitar la noción lacaniana de *lo imaginario*. En la tríada de lo imaginario, lo real, lo simbólico (IRS), lo imaginario es una especie de regla reducida a ilusiones: las identificaciones imaginarias eclipsan la causalidad estructural simbólica que regula nuestras vidas (esta idea fue elaborada por Althusser en su temprana teoría de la ideología: la ideología como enclave del error de reconocimiento

imaginario en relación con la estructura compleja de la sobredeterminación). A continuación, con el cambio de acento de lo simbólico a lo real, la propia simbolización aparece como una formación defensiva, como un intento de ofuscar lo real traumático que se resiste a la simbolización; lo imaginario y lo simbólico se condensan aquí en una única entidad, su diferencia ya no es fundamental. Con la lectura lacaniana de la imaginación trascendental, la dimensión de lo imaginario recupera su rol clave, no como el lugar de las identificaciones imaginarias y del autorreconocimiento, sino como un (posible) nombre para el violento acto de desmembramiento (la producción del corps morcelé con sus disjecta membra) que destruye toda unidad orgánica. Un paso más allá de Kant, la imaginación se afirma no solo como síntesis, sino también como «análisis», la actividad de descomponer lo que parecía inseparable. Hegel formuló este proceso en su Jenaer Realphilosophie [Filosofía real de Jena], donde escribe sobre la «Noche del mundo»: El ser humano, en esta noche, en esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad, una riqueza infinita de muchas representaciones, imágenes, ninguna de las cuales le pertenece, o que no están presentes. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí —puro yo— en representaciones fantasmagóricas, es la noche que nos rodea, en la que despunta una cabeza ensangrentada, y allá otra blanca aparición espectral, que repentinamente surge y luego desaparece. Contemplamos esta noche al mirar a los seres humanos a los ojos, una noche que se torna espantosa<sup>[7]</sup>.

No debemos cegarnos por el poder poético de esta descripción, sino leerla con rigor. Lo primero que hay que señalar es que los objetos que flotan libremente en esta «noche del mundo» son *membra disjecta*, objetos parciales, desapegados de su Todo orgánico; ¿no hay un extraño eco entre esta descripción y la descripción hegeliana del poder negativo del Entendimiento, capaz de extraer una entidad (un proceso, una propiedad) de su contexto substancial y tratarlo como si tuviera existencia propia? «Que un accidente como tal, separado de lo que circunscribe, vinculado y real solo en su contexto, alcance una existencia propia y una libertad independiente: ese es el tremendo poder de lo negativo»<sup>[8]</sup>. Así pues, es como si en el escenario espectral de la «noche del mundo», encontráramos *el poder del entendimiento en su estado natural*, el espíritu bajo la forma de protoespíritu: esta es tal vez la definición más precisa del horror: cuando un estado superior de desarrollo se inscribe en un estado inferior, en su fundamento/presuposición, donde solo

puede aparecer como una confusión monstruosa, una desintegración del orden, una combinación terriblemente antinatural de elementos naturales.

Cabe decir lo mismo a propósito de la noción propiamente dialéctica de abstracción: lo que hace que la «universalidad concreta» de Hegel sea infinita es que incluye «abstracciones» en la propia realidad concreta, como sus constituyentes inmanentes. Es decir: ¿cuál es para Hegel el movimiento elemental de la filosofía en relación con la abstracción? Abandonar la noción empirista y de sentido común de la abstracción como un paso que nos aleja de la riqueza de la realidad empírica concreta, con su irreductible multiplicidad de aspectos: la vida es verde, los conceptos son grises, diseccionan, modifican, la realidad concreta (esta noción de sentido común incluso tiene su seudoversión dialéctica, según la cual esta «abstracción» es un aspecto del mero entendimiento, mientras que la «dialéctica» recupera la riqueza de la realidad). El pensamiento filosófico propiamente dicho empieza cuando somos conscientes de hasta qué punto este proceso de «abstracción» es inherente a la realidad misma: la tensión entre la realidad empírica y sus determinaciones nocionales «abstractas» es inmanente a la realidad, es un aspecto de «las cosas mismas». En ello reside el acento antinominalista del pensamiento filosófico, por ejemplo, el conocimiento básico de la «crítica de la economía política» de Marx es que la abstracción del valor de una mercancía es su constituyente «objetivo». La vida sin teoría es gris, una realidad plana y estúpida; solo la teoría la torna «verde», verdaderamente viva, revela la compleja red subvacente de mediaciones y tensiones que le insufla movimiento. Este planteamiento brinda un acento diferente a la lectura de Hegel: la reconciliación propiamente hegeliana no es un estado pacífico en el que todas las tensiones han sido sublimadas o mediadas, sino una reconciliación con el exceso irreductible de la negatividad misma.

## CÓMO HACER PALABRAS CON LAS COSAS

La posición estratégica de la persistencia de la negatividad abstracta y del sujeto como figura última de la abstracción inmanente a la realidad, nos permite arrojar una luz crítica sobre la última palabra en el tratamiento contemporáneo de la multiplicidad, la teoría del ensamblaje, una luz crítica que, sin embargo, defiende plenamente este avance clave. Empecemos con las determinaciones básicas del ensamblaje:

1. Los ensamblajes son relacionales, son disposiciones de entidades diferentes vinculadas para formar un nuevo todo. Consisten en

- relaciones de exterioridad, y esta exterioridad implica una cierta autonomía de los términos (personas, objetos, etcétera) a partir de las relaciones entre ellos; las propiedades y los componentes tampoco pueden explicar las relaciones que constituyen un todo.
- 2. Los ensamblajes son productivos: producen nuevas organizaciones territoriales, nuevos comportamientos, nuevas expresiones, nuevos actores y nuevas realidades.
- 3. Los ensamblajes son heterogéneos: no hay límites *a priori* respecto a qué puede relacionarse —seres humanos, animales, cosas e ideas— ni existe una entidad dominante en el ensamblaje. En cuanto tales, los ensamblajes son sociomateriales, es decir, evitan la división entre naturaleza y cultura.
- 4. Los ensamblajes implican una dinámica de desterritorialización y reterritorialización: fundan territorios a medida que emergen y se vinculan unos a otros, pero también mutan, se transforman y se escinden constantemente.
- 5. Los ensamblajes son deseados: el deseo une constantemente flujos continuos y objetos parciales que son por naturaleza fragmentarios y fragmentados.

En esta visión, el mundo se concibe como múltiple y performativo, es decir, se configura a través de las prácticas, como algo distinto a la realidad única preexistente. Por esta razón, para Bruno Latour, la política debería ser material, una Dingpolitik que gira en torno a cosas y temas, y no tanto en torno a valores y creencias. Las células madre, los teléfonos móviles, los organismos genéticamente modificados, los patógenos, infraestructuras y las nuevas tecnologías reproductivas crean públicos interesados que producen diversas formas de conocimiento sobre estas materias y diversas formas de acción, más allá de las instituciones, los intereses políticos o las ideologías que delimitan el ámbito tradicional de la política. Tanto si recibe el nombre de política ontológica, Dingpolitik o cosmopolítica, esta forma de política reconoce el papel vital de los no humanos, en situaciones concretas, a la hora de cocrear diversas formas de conocimiento que necesitan ser reconocidas e incorporadas en lugar de silenciadas. Se ha prestado una atención particular a la organización más central de todos los geógrafos políticos: el Estado. En lugar de concebir el Estado como un actor unificado, deberíamos concebirlo como un ensamblaje que hace resonar elementos heterogéneos: particularidades geográficas, étnicas, lingüísticas, morales, económicas, tecnológicas. En cuanto tal, el Estado es más un efecto que el origen del poder, y debería centrarse en reconstruir la base sociomaterial de su funcionamiento. El concepto de *ensamblaje* cuestiona la naturalización de ensamblajes hegemónicos y los abre al desafío político exponiendo su contingencia<sup>[9]</sup>.

La relativa autonomía de los elementos de ensamblaje también permite su radical recontextualización. En el ámbito de la política, sería interesante analizar el movimiento de Trump como un ensamblaje, no como un consistente movimiento populista sui generis, sino como un precario ensamblaje de elementos heterogéneos que le han permitido ejercer la hegemonía —las protestas de rabia populistas y antiestablishment, la protección a los ricos con impuestos más bajos, la moralidad cristiana fundamentalista, el patriotismo racista, etcétera—; estos elementos no están y pueden combinarse unidos, heterogéneos en un conjunto completamente diferente (por indignada ejemplo, protesta antiestablishment también fue liderada por Bernie Sanders; la menor carga fiscal para los ricos suele defenderse a partir de fundamentos puramente económicos por parte de liberales [económicos] que aborrecen el populismo, etcétera). La lógica del ensamblaje también tiene que tenerse en cuenta cuando tratamos con los grandes eslóganes emancipatorios de la izquierda como «La lucha contra la islamofobia y la lucha por los derechos de la mujer es la misma lucha»; sí, como objetivo general, pero en la confusión de la política actual son dos luchas separadas que no solo pueden avanzar independientemente, sino también una contra la otra: la lucha de las mujeres contra la opresión musulmana de las mujeres, la lucha anticolonial que desprecia los derechos de las mujeres como una trama occidental para destruir la tradicional vida comunitaria musulmana, etcétera.

El concepto de *ensamblaje* también abre un camino hacia la cuestión clave de la reorganización comunista de la sociedad: ¿cómo formar de otra manera la organización a gran escala para regular el suministro de agua, la sanidad, la seguridad, etcétera? Al respecto, hemos de plantear la cuestión de hasta qué punto la noción de *ensamblaje* se relaciona con la idea de Ernesto Laclau de la cadena de equivalencias, que también implica una combinación de elementos heterogéneos que puede combinarse con otros diferentes (por ejemplo, la ecología puede ser anarquista, conservadora, capitalista —creyendo que las regulaciones del mercado y los impuestos son las medidas correctas—, comunista, intervencionista…). Lo que distingue la «cadena de equivalencias» de Laclau es que esta cadena no solo reúne elementos heterogéneos en una agencia, los reúne como parte de la lucha antagonista de

nosotros contra ellos, y el antagonismo es algo que atraviesa cada uno de estos elementos desde dentro $^{[10]}$ .

Esta es la razón por la que no hemos de concebir el ensamblaje como una combinación de elementos previamente determinados que aspiran hacia una suerte de unificación: cada elemento está atravesado por una universalidad que irrumpe en ella como su universal antagonismo/inconsistencia, y es este antagonismo el que impulsa a los elementos a unificarse, a formar ensamblajes. El «deseo de ensamblaje» es, por lo tanto, la prueba de que hay una dimensión de universalidad operando en cada elemento de un ensamblaje bajo la forma de la negatividad, de un obstáculo que frustra su propia autoidentidad. En otras palabras, los elementos no aspiran al ensamblaje para convertirse en parte de un todo mayor, lo hacen para convertirse en sí mismos, para actualizar su identidad. Pero desde el punto de vista de la teoría del ensamblaje, la fatal limitación de la noción de hegemonía de Laclau es que solo se refiere a elementos ideológicos (ideologemas), cuyo «ensamblaje» forma una cadena de equivalencias: ignora los elementos materiales no ideológicos (epidemias, movimientos de población, invenciones tecnológicas, nuevas formas de sexualidad, etcétera) que componen una compleja «política de las cosas».

Sin embargo, aunque en principio es fácil reivindicar la unidad en la diferencia de los dos aspectos, el expresivo y el material, la cuestión sigue siendo cómo se combinan/interactúan concretamente: ¿cómo se incorpora el lenguaje al mundo práctico de vida material? Es evidente que, aunque siempre forma parte de él, no puede reducirse a uno de sus componentes: siempre implica una brecha, una distancia. Esta distancia enigmática, esta posición ambigua del lenguaje dentro y fuera de la realidad, nos lleva al quid de la cuestión, al estatus ontológico del sujeto. Es fácil demostrar hasta qué punto lo que Stephen Jay Gould llamó exaptación es inmanente a la estructura simbólica (los elementos están constantemente transfuncionalizados, sacados de su contexto, incluidos en nuevas totalidades, retotalizados en nuevos campos de significado), hay un paso fundamental que aún se puede dar, el paso de la exaptación al corte subjetivo. Lo que falta en la sencilla ontología de los ensamblajes no es la totalidad fluida que los une, sino el propio conflicto; ¿qué tipo de conflicto? Levi Bryant invierte la célebre fórmula de Badiou, el «sujeto sin objeto» y la transforma en el «objeto sin sujeto», y afirma que no pretende abolir al sujeto, sino abrir un espacio para «un pensamiento del objeto que no sea una corrección del sujeto o el planteamiento de un sujeto», y por lo tanto: Abrir un espacio en el que pensar

en el papel que los seres materiales tienen en la vida política y social, ejerciendo todo tipo de poder y coerciones sobre nosotros (además del papel más tradicional que las agencias semiológicas como las ideologías, las prácticas y el significante desempeñan en nuestra vida)<sup>[11]</sup>.

Sin embargo, Lacan no acepta la premisa de Badiou; para él, no hay un sujeto que no esté correlacionado con un objeto, el *objet a*. Hay una conocida broma de unos judíos que confiesan sus pecados en una reunión en una sinagoga. En primer lugar, un poderoso rabino dice: «¡Perdóname, dios, no soy nada, no merezco tu atención!». Luego, un rico mercader dice: «¡Perdóname, dios, soy una nada despreciable!». A continuación, un judío pobre da un paso al frente y dice: «Perdóname, dios, yo también soy nada…». El rico mercader susurra al oído del rabino: «¿Quién se cree que es este miserable para decir que él también es nada?». Esta broma encierra una profunda intuición: llegar «a ser nada» requiere el esfuerzo supremo de la negatividad, la capacidad de alejarnos de la inmersión en una telaraña de determinaciones particulares. Esta elevación sartreana del sujeto al vacío, a la nada, no es una verdadera actitud lacaniana (o hegeliana): Lacan demuestra que, para hacerlo, hay que encontrar apoyo en un elemento particular que funcione como «menos que nada», el nombre que Lacan da al *objet a*. Tomemos un ejemplo político. La prohibición políticamente correcta de reivindicar la identidad específica de los hombres blancos (como el modelo de opresión de los otros) les confiere, pese a presentarse a sí misma como admisión de su culpa, una posición central: la propia prohibición de afirmar su identidad particular los sitúa en el medio universal neutral, el lugar desde el que es accesible la verdad de la opresión de los otros. Esta es la razón por la que los liberales blancos se complacen en la autoflagelación: el verdadero objetivo de su actividad no es ayudar a los demás, sino el Lustgewinn evocado por su autoacusación, la sensación de su propia superioridad moral respecto a los demás. El problema de la autonegación de la identidad blanca no es que vaya demasiado lejos, sino que no va lo suficientemente lejos: aunque el contenido de sus enunciados parece radical, la posición de enunciación sigue siendo la de la universalidad privilegiada. Por lo tanto, sí, declaran no ser «nada», pero esta renuncia a ser algo (particular) está sostenida por el plus de goce de su superioridad moral, y resulta fácil imaginar la escena de la anterior broma judía repetida aquí, cuando, por ejemplo, un tipo negro dice «¡Yo también soy nada!», un tipo blanco susurra a su vecino (blanco): «¿Quién se cree que es para decir que no

es nada?». Sin embargo, también es fácil pasar de la imaginación a la realidad en este punto. Hace aproximadamente una década, en una mesa redonda en Nueva York donde predominaban los izquierdistas políticamente correctos, recuerdo a una pareja de grandes nombres entre los «pensadores críticos» practicando la autoflagelación uno detrás del otro, culpando a la tradición judeocristiana de todos nuestros males, pronunciando incisivos veredictos contra el «eurocentrismo», etcétera. Entonces, inesperadamente, un activista negro se unió al debate y realizó algunas observaciones críticas sobre las limitaciones del movimiento negro musulmán; al oír esto, los «pensadores críticos» blancos intercambiaron una mirada irritada cuyo mensaje podría traducirse como «¿quién se cree este tipo para decir que él también es una nada despreciable?».

El objet a es paradójico, un objeto que llena el vacío, una brecha en el propio tejido de la realidad; es este objeto el que desgarra efectivamente el tejido fluido de la realidad y ocupa el lugar de una brecha en él. Lejos de totalizar la realidad en una totalidad, el «sujeto» solo puede acontecer cuando hay un desgarro radical en el tejido de la realidad, cuando la realidad no es una «simple» recopilación de objetos, sino que implica una fractura radical; en última instancia, el propio sujeto ES el desgarro de la realidad, lo que rompe su tejido continuo. Por lo tanto, cuando decimos que el sujeto se identifica con su síntoma a fin de evitar su propia crisis ontológica, para resolver el bloqueo de su inexistencia, para complementar su falta de soporte ontológico firme, hemos de llevar esta afirmación hasta su extremo y decir que el sujeto es en sí mismo una crisis ontológica, una grieta en el edificio ontológico de la realidad. O, expresándolo de otra forma, el sujeto no solo se relaciona constitutivamente con algún trauma, no solo está habitado por un trauma primordial: el sujeto ES el trauma, un corte traumático en el orden del ser. Esta inversión autorreflexiva, en la que pasa de atributo o propiedad a ser, es fundamental: el sujeto no está relacionado o habitado por x, el sujeto ES esta x.

Esta fractura desaparece en la noción de praxis, de actividad comprometida que sostiene un mundo vital colectivo. Recordemos la noción (elaborada por diferentes autores, de Bajtín al último Wittgenstein) de lenguaje como momento orgánico de la praxis social, como actividad de un mundo vital. El objetivo crítico de este planteamiento es la presunta noción «idealista» de lenguaje como medio de designación de la realidad, como espejo, y no como parte de ella ni como intervención activa en esa misma realidad. El lenguaje es fundamentalmente una forma para interactuar en el

mundo, para alcanzar algo, es decir, para seducir a una pareja sexual, imponerse, regular la colaboración, convencer a otros, no un mero medio pasivo de designación. El lenguaje, el trabajo y otras formas de interacción humana configuran el todo viviente de la praxis. Pero, una vez más, desde el punto de vista estrictamente lacaniano, la alternativa entre el lenguaje que sirve para hablar de la realidad desde cierta distancia y el lenguaje como un momento orgánico de la práctica vital ignora (o más bien presupone) un aspecto: la apertura misma de la brecha que separa (potencialmente) las palabras de las cosas. Es decir, la verdadera cuestión es cómo en la propia realidad surge la brecha que permite a un ser hablante adquirir cierta distancia respecto a la realidad. Antes de operar como una forma de intervención activa en la realidad, el lenguaje decreta una retirada de la inmersión directa en la actividad mundana. Antes de la distancia segura hay un violento proceso de «adquisición de la distancia», de desmembramiento de la realidad; en esto se centra Lacan al hablar de la «castración simbólica». Durante décadas hemos escuchado que el lenguaje es una actividad, no un medio de representación que denota un estado independiente de las cosas, sino una práctica vital que «hace cosas», que constituye nuevas relaciones en el mundo. ¿No ha llegado el momento de formular la pregunta anversa? ¿Cómo una práctica plenamente incorporada al mundo vital empieza a funcionar de forma representativa, sustrayéndose a sí misma de la confusión del mundo, adoptando una posición distanciada de observación y denotación? Hegel elogia este «milagro» como el infinito poder del entendimiento, el poder de separar —o al menos, tratar como separados— lo que en la realidad está unido. Los místicos celebran la paz interior que alcanzamos al alejarnos de la inmersión en la eterna danza demente de la realidad, donde todo está atrapado en un movimiento incesante; Hegel y Lacan hacen visible el violento anverso de esta paz interior. El lenguaje jamás «se ajusta» a la realidad, es la marca de un desequilibrio radical que impide siempre al sujeto situarse a sí mismo en esa realidad<sup>[12]</sup>.

Esta brecha de negatividad nos obliga a pensar de una forma nueva en la tríada universalidad-particularidad-singularidad. Cuando la teoría del ensamblaje pretende pensar en los individuos al margen de la habitual tríada aristotélica de universal-particular-individual, ¿cómo puede explicar la regularidad y la estabilidad de las características de los entes individuales? Hay que añadir algo para cumplir el papel que los géneros y las especies desempeñan en la ontología aristotélica. Estas regularidades «pueden explicarse añadiendo un diagrama al ensamblaje, es decir, concibiendo que el espacio de posibilidades asociadas con sus disposiciones está estructurado por

singularidades»<sup>[13]</sup>. En lugar del género de un ensamblaje, necesitamos «la estructura virtual de espacios de posibilidad que constituyan su diagrama»; en el caso de un animal, «esto implica la conceptualización de un *animal topológico* que puede multiplicarse y aplicarse a la multitud de especies animales que pueblan el mundo»<sup>[14]</sup>, o, citando a Deleuze y Guattari, un «único animal abstracto para todos los ensamblajes que efectúa»: Un único plan de consistencia o composición para el cefalópodo y el vertebrado; para que un vertebrado se convierta en un pulpo o una jibia, todo lo que tiene que hacer es plegarse en dos lo suficientemente rápido como para fusionar los elementos de las dos mitades de su parte posterior, y luego subir la pelvis hasta la parte superior del cuello y reunir sus extremidades en una sola<sup>[15]</sup>.

Estas transformaciones topológicas «no pueden realizarse, evidentemente, en animales adultos: solo los embriones de esos animales son lo suficientemente flexibles como para soportarlas»<sup>[16]</sup>. Por lo tanto, no llegamos aquí a la universalidad abstracta del animal, sino a una matriz de todas las variaciones y permutaciones que tampoco es una estructura atemporal (como en Lévi-Strauss), sino un diagrama de su devenir-individuo, de todos los posibles procesos genéticos. El diagrama de un ensamblaje es su dimensión trascendental, interpretando esta palabra en el sentido deleuziano.

En este nivel abstracto (de la distinción entre una singularidad y su diagrama, su marco trascendental) podemos definir una revolución como un cambio trascendental en el que el trasfondo virtual de la singularidad se transforma y lo que era imposible ahora es posible. En una revolución nada tiene por qué «cambiar realmente»; volviendo a nuestro ejemplo de *Ninotchka*, en lo que respecta a una taza de café, una revolución cambia el café sin leche por el café sin crema. Análogamente, en el erotismo, un buen amante extrae nuevas «potencialidades» de placer sexual, él o ella los percibe en ti mientras que tú no eras consciente de ellos. No son un puro «en sí» que ya estaba allí antes de ser descubierto; son un «en sí» generado mediante una relación con el otro (amante). Lo mismo puede decirse de un buen maestro o líder que «confía en ti» y, así, te permite desarrollar potenciales inesperados: es muy simple decir que, antes de ser descubiertos, estos potenciales ya estaban latentes en ti como tu propio «en sí». En este punto no puedo estar de acuerdo con Graham Harman: lo que un objeto es en sí mismo, más allá de sus relaciones e interacciones con los otros, no es inmanente a él e independiente de sus relaciones con esos otros; más bien depende de sus

relaciones con los demás. Cuando una taza de café se pone en relación con la leche, el café sin leche pasa a ser parte del diagrama, un «fallo próximo» de la leche.

Por ello, Graham Harman tiene razón cuando, en su *Immaterialism*, subraya que el fracaso es esencial para la identidad: lo que las cosas son (por encima de sus actos) es su fracaso registrado en su dimensión virtual. Como Harman señala en su «Regla 4», «un objeto se conoce mejor por sus fallos próximos que por sus éxitos»; los fallos próximos son «fallos cercanos que no constituyen una conclusión anticipada», y que además «originan objetos "fantasma" que ofrecen combustible para la interminable especulación contrafáctica, no del todo inútil»<sup>[17]</sup>. La identidad de un objeto, su «en sí», reside en su diagrama, en virtualidades que solo se actualizan parcialmente. Aquí, sin embargo, hay que introducir otra distinción: en el enjambre de fallos (o potenciales no actualizados) hemos de distinguir aquellos cuya no actualización es, en efecto, un hecho accidental de aquellos otros, mucho más interesantes, cuya no actualización parece accidental, pero resulta esencial para la identidad del objeto en cuestión: parece que algo podría haber sucedido, pero su acontecer real habría arruinado la identidad del objeto. El concepto de «diagrama» de DeLanda (la matriz de todas las posibles variaciones de un objeto-ensamblaje, su eco virtual) debe ser profundamente enmendado: no basta con decir que algunas variaciones se actualizan mientras que otras siguen siendo una posibilidad. Algunas variaciones esencialmente *no realizadas*, es decir, aunque aparecen como posibilidades, deben seguir siendo meras posibilidades; si se actualizan accidentalmente, toda la estructura del diagrama se desintegra. Son lo real imposible de una estructura, y es fundamental identificarlas. Tomemos el capitalismo actual como sistema global: su hegemonía es sostenida por la idea liberal pragmática de que podemos resolver los problemas gradualmente, uno por uno («la gente está muriendo en Ruanda, olvidemos la lucha antiimperialista y evitemos la masacre»; o «hay que combatir la pobreza y el racismo aquí y ahora, no esperar al colapso del orden capitalista global»). El problema es la premisa «utópica» subyacente de que es posible lograr todo eso dentro de las coordenadas del presente capitalismo global. ¿Y si las disfunciones específicas del capitalismo no son perturbaciones accidentales, estructuralmente necesarias? ¿Y si el sueño de resolver los problemas uno a uno es el sueño de la universalidad (el orden capitalista universal) sin sus síntomas, sin los puntos críticos en los que su «verdad reprimida» se articula a sí misma?

## LA PERSPECTIVA INHUMANA

Ahora podemos abordar la cuestión ontológica clave: la teoría del ensamblaje, que defiende una ontología plana en la que los sujetos humanos son reducidos a uno de los actantes (por utilizar el término de Bruno Latour) múltiples y heterogéneos, lo que nos lleva de vuelta a la cuestión de la perspectiva inhumana (en la que nosotros, los seres humanos, aparecemos como uno de los actantes). ¿Cómo podemos aceptar el límite subversivo de esta noción de perspectiva inhumana sin retrotraernos a un realismo ingenuo? Tomemos como punto de partida Das merkwürdige Kätzchen (El extraño gatito, Ramon Zurcher, 2013), la primera película ensamblaje en la que los seres humanos son retratados como actantes entre otros actantes: Cuando la familia se reúne —hijos, hijas, los seres queridos, una abuela enferma, un par de tíos— conversan unos con otros, se amontonan en la cocina. Los monólogos continúan, y la gente entra y sale de la cocina, baja al oscuro vestíbulo, vuelve, y el apartamento empieza a cobrar vida propia. Los objetos empiezan a rebelarse contra las funciones que se les han asignado. Los botones caen de las camisas. Las bebidas se derraman. El radiador emite un eco extraño. La lavadora se estropea. Una botella de vino gira en el fogón. Una pelota entra por la ventana de la cocina, arrojada desde el patio, un momento alarmante cuando la campana de cristal de la dinámica familiar es destruida por un intruso. En la cena familiar que tiene lugar más tarde, una de las gruesas salchichas excreta un chorro de grasa cuando alguien la trocea, provocando un estallido de hilaridad<sup>[18]</sup>.

Esta «negativa de los objetos a comportarse apropiadamente y cumplir la función para la que han sido destinados» indica que también son actantes de pleno derecho, y que los seres humanos son unos actantes entre otros. La cuestión que ha de plantearse es esta: puesto que hay muchos actantes en el filme, ¿quién es el sujeto, la madre o el gato? Podríamos decir que la madre es el sujeto puro (en su mayor parte, se limita a contemplar los acontecimientos y los objetos sin una actividad relevante), mientras el gato deambula, mediando entre otros actantes, provocando acontecimientos. Por lo tanto, la madre y el gato representan a la pareja de \$ (sujeto tachado) y *a* (objeto-causa del deseo), y la escena clave del filme escenifica una extraña confrontación entre ambos: la madre está junto al fregadero, con el pie alzado sobre el gato,

como si pretendiera aplastarlo, pero permanece inmóvil en el aire (esta secuencia refleja un incidente que a la madre le ha ocurrido en un cine y que tiene que ver con la inmovilidad: sentada en su butaca, sintió cómo su vecino, un desconocido, la pisó y mantuvo su zapato ahí, presionándola; ella fue incapaz de apartar su pie). ¿Y el gato? Hacia el final de la película, la abuela de la familia dormita (¿muere?) en una silla, y a ese plano le sucede un inesperado primer plano de la cabeza del gato, un plano que, de una forma misteriosa, subjetiviza al felino. El gato parece vinculado de algún modo a la muerte de la abuela, aunque no es directamente responsable de ella; ¿es el gato el ángel de la muerte? No es de extrañar que Zurcher «haya descrito el filme como "una película de terror sin terror", aunque también es una comedia sin bromas de verdad»<sup>[19]</sup>. Hemos de tomar estas fórmulas literalmente, en el sentido kantiano (Kant define la belleza como un propósito sin propósito): un puro terror formal que, como tal, coincide con la comedia.

Ahora entendemos en qué reside el verdadero potencial subversivo de la noción de ensamblaje: surge cuando lo aplicamos para describir una constelación que también incluye a los seres humanos, pero desde un punto de vista «inhumano», de modo que los seres humanos aparezcan como actantes entre otros actantes. Recordemos la descripción de Jane Bennett en relación con cómo interactúan los actantes en un montón de basura contaminado: cómo no solo los humanos, sino también la basura podrida, los gusanos, los insectos, las máquinas abandonadas, los tóxicos químicos y demás desempeñan su papel (nunca puramente pasivo)<sup>[20]</sup>.

Hay un auténtico conocimiento teórico y ético-político en este planteamiento. Cuando los nuevos materialistas oponen la reducción de la materia a la mezcla pasiva de partes mecánicas, es evidente que no están reivindicando la anticuada teleología directa, sino una dinámica aleatoria inmanente a la materia: las «propiedades emergentes» surgen de encuentros no predecibles entre múltiples especies de actantes, la agencia de cualquier acto particular se distribuye entre cierta variedad de cuerpos<sup>[21]</sup>. La agencia se transforma en un fenómeno social, en el que los límites de la socialidad se expanden para incluir a todos los cuerpos materiales que participan en el ensamblaje relevante. Es decir, un público ecológico es un grupo de cuerpos —algunos humanos; la mayoría, no— expuestos a sufrir daño y definidos por su mermada capacidad de acción. Las implicaciones éticas de esta actitud se traducen en que debemos reconocer nuestro conflicto con ensamblajes de mayores dimensiones: hemos de ser más sensibles a las exigencias de estos públicos y un sentido reformulado del interés propio nos exige responder a su

situación. La materialidad, normalmente concebida como substancia inerte, debe ser repensada como una plétora de cosas que forman ensamblajes de actores (actantes) humanos y no humanos; los seres humanos son una fuerza en una red de fuerzas potencialmente ilimitada.

No debemos temer llevar este planteamiento hasta su extremo: pensemos en Auschwitz como un ensamblaje. No solo los verdugos nazis estaban implicados como agentes, sino también los judíos, la compleja red de trenes, las cámaras de gas, la logística para alimentar a los prisioneros, para separar y distribuir la ropa, los dientes de oro, el cabello, las cenizas... La razón para esta lectura de Auschwitz como ensamblaje no es participar en juegos vulgares y de mal gusto, sino traer a colación el carácter subversivo del planteamiento de los ensamblajes, que equivale a mirar Auschwitz con ojos inhumanos o, como diría Deleuze, poner en práctica, a propósito del campo de concentración, «la percepción de cómo era antes (o después) de que los hombres [...] se liberaran de sus coordenadas humanas»<sup>[22]</sup>: debemos ser lo bastante fuertes como para sostener la visión de Auschwitz como parte del «caos iridiscente de un mundo antes del hombre»[23]. El planteamiento realista habitual aspira a describir el mundo, la realidad, tal como existe ahí afuera, independientemente de nosotros, los sujetos observadores. Pero nosotros, los sujetos, somos parte del mundo, por lo que el realismo consecuente debería incluirnos en la realidad que estamos describiendo, de modo que nuestro planteamiento realista incluya la descripción de nosotros mismos «desde el exterior», independientemente de nosotros mismos, como si nos observáramos a través de ojos inhumanos. Esta «inclusión de nosotros mismos» no equivale al realismo ingenuo, sino a algo mucho más extraño, un cambio radical en la actitud subjetiva por medio de la cual nos convertimos en extraños a nosotros mismos.

Es crucial ver el vínculo entre la visión a través de «ojos inhumanos» de la realidad como ensamblaje objetivo, y la visión radicalmente subjetivada desde el punto de vista ético comprometido; volviendo al caso de Auschwitz, el campo de concentración como ensamblaje neutral en el que los seres humanos son actantes entre cámaras de gas, gusanos, etcétera, es una visión aterradora que produce un escándalo moral (como dicen, frente a semejante horror, la realidad debería haberse desintegrado, el sol debería haberse eclipsado). Solo la experiencia devastadora de la imposibilidad (ética) de semejante «visión inhumana» origina una posición ética correcta. Aquí opera una doble paradoja. En primer lugar, este punto de vista «inhumano» en el que los humanos aparecen como un agente más entre otros implica ya un

sujeto puro (cartesiano), el único capaz de ocupar esta posición. La segunda paradoja (o más bien, pregunta): cuando observamos una situación desde fuera, ¿podemos percibir a un sujeto en ella? ¿Existe un sujeto desde un punto de vista exterior, o desde fuera solo vemos una «objetividad muerta»? Más radicalmente, ¿acaso el sujeto (o incluso la vida) no es siempre una presuposición, una (hipo)tesis? Vemos algo, le atribuimos subjetividad, pero nunca podemos estar seguros de si la subjetividad está realmente ahí; ¿y si es una máquina que produce subjetividad? Y aquí hemos de ir un paso más allá: la subjetividad es en cierto sentido su propia ejecución, algo que aparece mientras su «base material» es tan solo un aparato neurobiológico... Siempre hemos de tener presente que la visión «objetiva» de la naturaleza como un mecanismo «frío» que continúa funcionando con total indiferencia a nuestros problemas es estrictamente correlativa a la moderna subjetividad (el sujeto cartesiano «vacío»). El mundo premoderno en el que somos parte de un orden jerárquico «holístico» es mucho más antropocéntrico: aunque nosotros, los seres humanos, somos entes subordinados, la visión completa del todo de la naturaleza está profundamente marcada por el punto de vista humano.

Así es como debemos responder a la pregunta: ¿cómo puede un sujeto salir de sí mismo y adoptar este punto de vista «inhumano»? La respuesta lacaniana es: precisamente como sujeto puro, como el *cogito* cartesiano que ha de distinguirse estrictamente de toda forma de humanismo, de la «riqueza de la personalidad». El *cogito* es el sujeto reducido a la pura puntualidad impersonal del vacío, una grieta en el tejido de la realidad; como tal, no es un sujeto puro sin objetividad: está sostenido por un objeto paradójico que positiviza su falta, lo que Lacan llamó *objet a*.

El hecho de que no haya sujeto sin objeto —es decir, el hecho de que la subjetividad vacía se apoye en un objeto específico que sostiene su propia abstracción de todo contenido particular— introduce historicidad en el vacío ahistórico que es \$: este objeto, el *objet a*, aunque es un seudoobjeto, un envoltorio del vacío, adquiere una forma específica en cada época. Solo en el capitalismo el objeto que sostiene al sujeto, el equivalente objetual del sujeto, aparece como lo que es, no el objeto último del deseo que nos espera más allá de nuestro alcance, sino la forma objetual del excedente mismo, una entidad virtual elusiva que origina el exceso en relación con cualquier objeto determinado, y que en virtud de ello puede sostener al sujeto en su forma más pura, el *cogito* cartesiano vacío. La homología de Lacan entre el «plus de goce» y el «plus de valor» adquiere aquí todo su sentido.

Esta es la razón por la que también hemos de rechazar el obvio y tradicional contraargumento marxista contra nuestra reafirmación del sujeto vacío exento de toda subjetividad, un argumento que puede explicarse así. Los sujetos reales siempre están atrapados en una red concreta de relaciones sociales históricamente específicas. Su propia aparición como sujetos abstractos «vacíos» y exentos de toda objetividad es un resultado de relaciones sociales concretas; solo pueden aparecer en el capitalismo, en el que reina la abstracción del mercado y todos los vínculos substanciales se han disuelto<sup>[24]</sup>. Deberíamos responder a esta crítica en dos niveles. En primer lugar, la propia historicidad no equivale a la idea de que todas las cosas son históricamente específicas y están atrapadas en un proceso de cambio eterno; la historicidad siempre implica una tensión entre un núcleo traumático ahistórico (antagonismo, tensión) y sus configuraciones históricamente específicas (que son otros tantos intentos de resolver la tensión). Derrida se refirió a ello en relación con el *cogito* cartesiano vacío; su gesto interpretativo fundamental tiene que ver con que...

... al separar, en el *cogito*, *por una parte*, la hipérbole (de la que digo que no se puede encerrar en una estructura histórica de hecho y determinada, pues es un proyecto de exceder toda totalidad finita y determinada) y, *por otra parte*, aquello que en la filosofía de Descartes (o también en la que sostiene el *cogito* agustiniano o el *cogito* husserliano) forma parte de una estructura histórica<sup>[25]</sup>.

El punto clave de Derrida es que «la historicidad propia de la filosofía se localiza y constituye en la transición, el diálogo entre la hipérbole y la estructura finita [...], en la diferencia entre la historia y la historicidad» [26], en la tensión entre lo real —el exceso hiperbólico— y su simbolización (en última instancia fallida). Otro aspecto que habría que tener en cuenta es que todas estas configuraciones históricas no están en el mismo nivel: en la propia historicidad, siempre hay una configuración en la que la universalidad transhistórica aparece como tal. El *cogito* aparece como tal solo con la modernidad (e incluso en Descartes queda inmediatamente eclipsado por la *res cogitans* substancializada). Esta dialéctica propiamente histórica fue descrita por Marx en el célebre pasaje sobre el trabajo en sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*:

El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad —como trabajo en general— es muy antigua. Y, sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el «trabajo» es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple [...]. Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo

manufacturado, ni trabajo comercial ni agricultura, sino tanto uno como otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado, como producto en general, o una vez más, como trabajo en general, pero como trabajo pasado, objetivado [...]. La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros determinados de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. Entonces, deja de poder ser pensado únicamente bajo una forma particular. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no solo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya. Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de sociedad burguesa, en Estados Unidos. Aquí, pues, la abstracción de la categoría «trabajo», el «trabajo en general», el trabajo puro y simple, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. De este modo, la abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta en este grado de abstracción, solo como categoría de la sociedad moderna [...]. Este ejemplo del trabajo muestra de manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez solo para estas condiciones y dentro de sus límites<sup>[27]</sup>.

Exactamente lo mismo puede decirse de la noción de sujeto, que «pese a su validez —precisamente, debido a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, es, sin embargo, en la naturaleza específica de esta abstracción, él mismo un producto de relaciones históricas, y posee su plena validez solo por y dentro de estas relaciones», o más exactamente, el cogito «se torna verdadero en la práctica» solo en la modernidad capitalista, cuando los individuos se experimentan a sí mismos como individuos «abstractos» y no vinculados a ninguna forma substancial concreta. Sin embargo, ¿no quiere esto decir que, con la eventual superación de la abstracción del mercado, el sujeto «vacío» también desaparecerá, y la subjetividad volverá a percibirse y experimentarse como perteneciente a una red de relaciones concretas? Esta conclusión es errónea por una precisa razón: la modernidad capitalista es un orden social único. Es una excepción (en relación con otros modos de producción), es decir, es el único orden que implica un desequilibrio estructural, que evoluciona a través de la constante superación de crisis: lo que para otros modos de producción es un punto crítico, una amenaza de decadencia, para el capitalismo es el estado normal. No obstante, precisamente como excepción, el capitalismo saca a la luz la verdad universal

de todos los otros modos de producción, razón por la que su efecto no puede deshacerse. Después del capitalismo, no hay un retorno al orden substancial premoderno, no importa lo mucho que intenten alcanzarlo todo tipo de fundamentalismos. Lo que venga después del capitalismo solo puede ser algo completamente diferente, un comienzo radicalmente nuevo.

Como diría Deleuze, el sujeto no es una megasubstancia o un megaactante, sino una superficie estéril, básicamente impotente. \$\\$ es un actor que solo existe en la acción y que carece de substancia. Evidentemente, ha de poseer cierta base material (neuronal, física) pero «no se trata de eso»; todos conocemos la sorpresa de los investigadores: «¿Cómo es posible que eso —la carne muerta de nuestro cerebro— sea aquello (nuestro pensamiento)?». El «yo» representa la forma en que un organismo humano se experimenta a sí mismo, se manifiesta ante sí mismo, y no hay nadie tras el velo de la autoapariencia, no hay una realidad substancial: La ilusión es irresistible. Detrás de cada rostro hay un yo. Vemos indicios de conciencia en un ojo brillante e imaginamos un espacio etéreo detrás de la bóveda craneana, iluminado por patrones cambiantes de emoción y pensamiento, cargado de propósito. Una esencia. Pero ¿qué encontramos en ese espacio detrás del rostro, cuando miramos?

La cruda realidad es que no hay más que substancia material: carne y sangre y huesos y cerebro [...]. Observas un cráneo abierto y cómo pulsa el cerebro, mientras el cirujano palpa y sondea, y entiendes con absoluta convicción que ahí no hay nada más. Ahí no hay nadie<sup>[28]</sup>.

¿Cómo es posible que una entidad funcione con la apariencia de no ser nada? La respuesta es simple: esta entidad no substancial tiene que ser puramente relacional, sin un soporte positivo propio. Lo que sucede en el paso de la substancia al sujeto es una especie de inversión reflexiva: pasamos del núcleo secreto de un objeto inaccesible para otros objetos a la inaccesibilidad en cuanto tal; \$ no es sino su propia inaccesibilidad, su propio fracaso a la hora de ser una substancia. En ello reside el logro de Lacan: la teoría psicoanalítica estándar concibe el inconsciente como una substancia psíquica de la subjetividad (la notable parte oculta del iceberg) —toda la profundidad de deseos, fantasías, traumas, etcétera— mientras Lacan desubstancializa el inconsciente (para él, el *cogito* cartesiano es el sujeto freudiano), alzando así al psicoanálisis al nivel de la subjetividad moderna (hemos de tener presente la diferencia entre el inconsciente freudiano y los procesos neurológicos «inconscientes»: estos últimos forman la «substancia» natural del sujeto, es

decir, el sujeto solo existe en la medida en que es sostenido por su substancia biológica; sin embargo, esta substancia no es un sujeto).

El sujeto no es de ningún modo más actante que los objetos, un megaactante que afirme todo el mundo de los objetos fundamentalmente pasivos, de modo que contra esta presunción hemos de declarar el papel activo de todos los objetos. En su aspecto más fundamental, el sujeto es un cierto gesto de pasividad, de no acción, de distanciamiento, de experiencia pasiva. El sujeto es «ce qui du réel pâtit du signifiant» (Lacan), su actividad es una reacción a este aspecto básico. Por lo tanto, no es que la ontología orientada a objetos (OOO) tenga en cuenta la subjetividad, reduciéndola meramente a una propiedad o cualidad entre otros objetos: lo que la OOO describe como sujeto simplemente no cumple los criterios para ser un sujeto; no hay lugar para el sujeto en la OOO.

Esto quiere decir que tampoco hay lugar para la fantasía en la OOO; no el sentido común de que la riqueza de la vida interior desplegada en la fantasía constituye un aspecto básico de la subjetividad, sino en un sentido casi opuesto: la fantasía desubjetivada, separada del sujeto cuya fantasía constituye, inaccesible al sujeto.

Recordemos el momento mágico al inicio de *Vértigo (De entre los muertos)*, cuando, en el restaurante de Ernie, Scottie ve a Madeleine por primera vez<sup>[29]</sup>: cuando Madeleine y Elster se levantan de la mesa y se acercan a Scottie de camino a la salida, Scottie ve que se acercan y, para no revelar su misión, aparta la mirada y la centra en el cristal que hace las veces de mampara en el bar, echando apenas una mirada hacia atrás. Cuando Madeleine se acerca y tiene que pararse por un instante (mientras su marido paga al camarero), vemos su misterioso perfil (el perfil es siempre misterioso —solo vemos una mitad, mientras que la otra podría ser repugnante o desfigurada— o, de hecho, como sabremos más tarde, el rostro «verdadero» y común de Judy, la chica que se hace pasar por Madeleine).

Precisamente, en la medida en que el perfil de Madeleine *no* es el punto de vista de Scottie, el plano de este perfil está *totalmente* subjetivado, reflejando no lo que Scottie efectivamente ve, sino lo que imagina, esto es, su visión interior alucinatoria (recordemos que, mientras observa el perfil de Madeleine, el fondo rojo de la pared del restaurante parece tornarse aún más intenso, amenazando con explotar en un calor rojo y transformarse en bruma amarilla; como si la pasión de Scottie estuviera directamente inscrita en el fondo). No es pues de extrañar que, aunque el protagonista no vea el perfil de Madeleine, actúe como si estuviera misteriosamente cautivado por él,

profundamente afectado por él. Lo que nos aportan estos dos planos subjetivados sin que se atribuyan a un sujeto es precisamente el *fenómeno a subjetivo puro*. El perfil de Madeleine es una pura apariencia, atravesada por una inversión libidinal excesiva, en cierto modo *demasiado subjetiva*, demasiado intensa como para ser asumida por el sujeto.

Así pues, ¿qué nos dice todo esto del nuevo materialismo? La «visión inhumana» de la realidad, ejemplarmente presentada por Bennett, es una fantasía en este sentido, una fantasía separada de un sujeto, pero que sigue presuponiendo un sujeto, y Bennett es muy consciente de ello cuando habla de la «cuidadosa antropomorfización» que implica su punto de vista. El nuevo materialismo retrocede hacia (lo que a nosotros, modernos, no nos puede parecer) una ingenuidad premoderna, salvando la brecha que define la modernidad y reafirmando la naturaleza en su vitalidad intencionada: «El cuidadoso curso de la antropomorfización puede contribuir a revelar esa vitalidad, incluso aunque se resista a una plena traducción y exceda mi capacidad de comprensión». Señalemos la incertidumbre de estas palabras: Bennett no se limita a salvar la brecha, sigue siendo lo suficientemente moderna como para registrar la ingenuidad de su gesto, admitiendo que la noción de la vitalidad de la naturaleza está más allá de nuestra comprensión, que avanzamos en una era oscura.

La noción de una fantasía que no puede subjetivarse nos remite a la «represión primordial» como constitutiva del sujeto lacaniano, y esta «represión primordial» también nos permite explicar la diferencia que separa la noción lacaniana de sujeto tachado (\$) y la noción de subjetividad de Judith Butler; examinemos de cerca su crítica a la noción de sujeto de Lacan. Su punto de partida es que tanto Lacan como su propia teoría respaldan la premisa de que el proceso de interpelación (identificación simbólica) del sujeto está incompleto; no obstante, el estatus preciso de esta incompletitud es diferente. Para Butler, la parte de la subjetividad excluida o ignorada por la interpelación es históricamente variable y como tal está sometida a un posible cambio (lo ignorado o excluido puede ser reintegrado a la identidad simbólica del sujeto). Desde esta interpretación, la barra que divide al sujeto de Lacan no puede aparecer sino como un *a priori* ahistórico/trascendental indiferente a las luchas políticas por la hegemonía, porque constituyen su condición formal: La noción del sujeto incompleto o tachado parece garantizar cierta incompletitud de la interpelación: «Dime lo que quieras, pero lo que yo soy elude el alcance semántico de cualquier esfuerzo lingüístico por capturarme». ¿Acaso eludir así la llamada al otro se materializa en una barra como

condición y estructura de la constitución de todo sujeto? ¿La incompletitud de la «formación de sujeto» que la hegemonía requiere es aquella en la que el «sujeto en proceso» está incompleto precisamente porque está constituido por exclusiones políticamente significativas, no estructuralmente estáticas o fundacionales? Y si esta distinción es errónea, ¿cómo pensar en esas exclusiones constitutivas que son estructurales y fundacionales junto a las que consideramos políticamente destacables en el movimiento de la hegemonía? En otras palabras, la incompletitud de la «formación de sujetos», ¿no debería vincularse a la impugnación democrática de los significantes? ¿Puede el recurso ahistórico de la barra lacaniana reconciliarse con la cuestión estratégica que plantea la hegemonía, o sigue siendo una limitación cuasitrascendental de todas las posibles estrategias y «formaciones de sujeto» y, por lo tanto, fundamentalmente indiferentes al campo político que supuestamente condicionan?[30]

El sujeto al que Butler se refiere aquí sigue siendo el sujeto liberal, el sujeto comprometido en el proceso de expansión constante del contenido de sus identificaciones: «Mi comprensión de la hegemonía me dice que su momento normativo y optimista consiste precisamente en las posibilidades de expandir las posibilidades democráticas de los términos clave del liberalismo, haciéndolos más inclusivos, más dinámicos y concretos»[31]. La «barra» que excluye es así definida por las normas sociales dominantes que pueden cambiarse para incluir lo que está excluido y negociar una universalidad más amplia. El caso ejemplar al que Butler alude reiteradamente es, por supuesto, el de la de heterosexualidad normativa que excluye otras formas de sexualidad o las reduce a patologías o desviaciones secundarias: la lucha por la hegemonía permite a los sujetos expandir la noción de sexualidad a fin de incluir como iguales otras formas (gay y lésbica, transgénero...). Esta noción de la lucha hegemónica por negociar formas progresivamente más amplias de universalidad confirma que el proyecto de Butler está confinado en el marco del liberalismo: la barra no está inscrita en la propia noción de sujeto, señala la incompletitud en cuanto serie de exclusiones contingentes que pueden deshacerse gradualmente, incluso si esto implica un proceso infinito... Aunque Butler siempre subraya la historicidad, esta noción de sujeto y «su momento normativo y optimista» —como agente comprometido en una expansión gradual de sus libertades— está claramente basada en un contexto histórico particular, el del liberalismo progresista que defiende la ampliación gradual de derechos y libertades. Lo mismo puede decirse de la noción de *universalidad* de Butler: pese a que ella subraya el estatus frágil de toda universalidad, que sigue siendo un precario resultado de un complejo trabajo de traslación, no hay un antagonismo inmanente a la propia universalidad, que permanece como horizonte eternamente inalcanzable para la inclusión progresiva de todo contenido particular. Cuando una universalidad excluye cierto contenido particular, esto significa sencillamente que ha sido hegemonizado por alguno de sus contenidos particulares. Por ejemplo (tomado de la propia Butler), cuando la idea de mantener relaciones homosexuales a un hombre le parece totalmente inaceptable y repulsiva, del todo ajena a su identidad, esto quiere decir que su noción de sexualidad no es capaz de incluir las prácticas gais.

Para Lacan, la barra no es aquella de la que habla Butler, la barra que separa la parte reconocida de la identidad del sujeto de sus potenciales no reconocidos (excluidos). Es la barra que excluye al sujeto de todo el ámbito de la objetividad, del contenido objetivo, la barra que separa algo (no de otra cosa, sino) de la nada, la nada/vacío que «es» el sujeto. No excluye algo, excluye la propia nada/vacío. La barra significa simplemente que el sujeto no es un objeto. En este sentido, la barra es constitutiva de la subjetividad, es el nombre de Lacan a lo que Freud llamó *Ur-Verdraengung*, la represión primordial, no la represión «en el inconsciente» de algún contenido determinado, sino la apertura del vacío que entonces puede llenarse con un contenido reprimido. Expresado sucintamente, el sujeto (futuro) es interpelado, la interpelación fracasa, y el sujeto es el resultado de este fracaso. El sujeto es el vacío de su propio fracaso futuro.

El sujeto como vacío que elude la objetivación no es, sin embargo, la última palabra de Lacan; si hubiera una última palabra, no estaríamos tratando con el sujeto lacaniano, sino con el sujeto sartriano como vacío autonegador. El sujeto lacaniano no está «descentrado» en el mero sentido neurobiológico de que su vida psíquica esté determinada por procesos neurológicos de los que es por definición inconsciente, sino en un sentido mucho más amplio: como hemos visto, el sujeto existe, conserva su identidad, solo en la medida en que parte de su contenido psíquico —su núcleo traumático, lo que Freud llama su «fantasía fundamental»— es inaccesible a él, no puede ser subjetivado, aceptado por él, integrado en su universo simbólico. Si el sujeto se acerca demasiado, se desintegra. Esto quiere decir que el sujeto lacaniano es sin objeto: solo existe como una forma separada de su contraparte objetual, su fantasía fundamental. ¿Volvemos así a lo que rechaza Butler, la noción de

una barra transhistórica (la división entre el sujeto y su fantasía fundamental) que no podemos superar? No: la premisa de Lacan es que no podemos (no integrar/subjetivar la fantasía fundamental, sino) suspenderla, suspender su poder estructurador, y llama a este movimiento radical «atravesar la fantasía». El precio de este movimiento es evidentemente alto: implica lo que Lacan llama «destitución subjetiva», que no es la desaparición del sujeto, sino su reducción a un punto cero, la desintegración de todo su universo simbólico y, a continuación, su renacimiento. Este corte es mucho más poderoso que la expansión gradual de contenido subjetivado descrito y defendido por Butler como modelo de progreso emancipador: cambia la propia medida y el estándar de lo que entendemos por progreso. Tal vez (es de esperar), algo así está pasando hoy con el cambio radical en la relación entre los sexos, cuyo signo visible es el movimiento #MeToo: este cambio es mucho más que un progreso en la historia moderna de la emancipación, ya que suspende la «fantasía fundamental (ideológica)» que sostenía la noción de diferencia sexual desde (tal vez incluso) tiempos prehistóricos a nuestros días.

La «represión primordial» de la fantasía fundamental no es una barra ahistórica; por el contrario, fundamenta (o más bien, abre un espacio para) un modo específico de historicidad. Por ejemplo, la historicidad del progreso liberal descrita por Butler solo puede emerger después del corte radical entre la Europa medieval y la modernidad europea: con este corte surgió un nuevo modo de historicidad y subjetividad que ya no pudo definirse como progreso en relación con la época medieval, pues instituía nuevos estándares normativos. La transformación permanente implícita en la noción de hegemonía no es una continuación directa del hecho de que todo en la naturaleza y en la realidad en general está sometido a un cambio permanente; la dialéctica del proceso hegemónico descrita por Laclau (en la que la universalidad es simultáneamente imposible y necesaria/inevitable) introduce una tensión entre la particularidad y la universalidad en la que esta última es «para sí misma», postulada como tal, no como el medio abstracto de elementos particulares. Solo en el espacio simbólico cada particularidad plantea su propia universalidad, de modo que la lucha hegemónica no es la lucha entre particularidades, sino el enfrentamiento de las propias universalidades. Y para que esto suceda, la barra ha de afectar a la propia universalidad, es una barra que la imposibilita y que así inaugura el espacio para la lucha hegemónica.

## EL «EN SÍ», MUY CERCA

A pesar de su crítica al trascendentalismo kantiano como no histórico, y pese a su insistencia en que «los cuerpos importan» (título de uno de sus primeros libros), la teoría de Butler sigue siendo un caso extremo de lo podríamos llamar historicismo trascendental: las discursivas están concebidas como el horizonte insuperable de nuestra experiencia. En cuanto tal, su teoría es lo opuesto a la ontología orientada a objetos, con su retorno al realismo precrítico: la OOO surgió como una reacción directa al relativismo historicista discursivo; sin embargo, ambas comparten la exclusión de lo que Freud llamó la «represión primordial». Para aclarar este punto clave, hemos de regresar a la cuestión de nuestro primer teorema, la brecha que separa nuestro mundo fenoménico de la realidad tal como es en sí misma, la línea que separa lo conocido de lo desconocido, la realidad fenoménica accesible del ámbito trascendental del «en sí». Por lo tanto, recapitulemos el paso de Kant a Hegel. La limitación última de Kant tiene que ver con su noción del «en sí»: a pesar de su escepticismo ante la idea de que nosotros, sujetos finitos, lleguemos a conocer las cosas tal como son en sí mismas, dibuja una clara frontera entre este «en sí» (el más allá trascendental, fuera de nuestro alcance) y la realidad fenoménica (constituida por mí mismo en cuanto sujeto trascendental), que es accesible y está domesticada, sometida a reglas a priori. Lo que está exento de escepticismo es la clara distinción entre la autoexperiencia directa del sujeto, su realidad fenoménica, y la realidad nouménica inaccesible que persiste ahí fuera, más allá de mi alcance: yo estoy aquí, y el inaccesible «en sí» está ahí afuera. En un sentido más profundo (que Hegel percibió muy bien), Kant nos engaña en este punto: aunque actúa como si quisiera entrar desesperadamente en contacto con el «en sí» que, por desgracia, se le escapa, en realidad teme acercarse demasiado a él; o, en el ámbito de la razón práctica, aunque afirma que nunca podemos estar seguros de si nuestros actos son realmente éticos (los llevamos a cabo por un sentido del deber y no por alguna razón patológica), en realidad teme que constituyan actos de libertad. Esto quiere decir que, en la ética kantiana, la verdadera tensión no se da entre la idea del sujeto que está actuando en nombre del deber y la realidad oculta de que existe, en efecto, alguna motivación patológica (el psicoanálisis vulgar); la verdadera tensión es exactamente la contraria: el acto libre en su abismo es insoportable, traumático, por lo que al realizar un acto en nombre de la libertad y a fin de poder sostenerlo, lo experimentamos como condicionado por alguna

motivación patológica. Ahora sentimos la tentación de invocar el concepto kantiano fundamental de esquematización: un acto libre no puede esquematizarse, integrarse en nuestra experiencia, de modo que, para esquematizarlo, tenemos que «patologizarlo». Y el propio Kant malinterpreta la verdadera tensión (la dificultad para sostener y asumir un acto libre) como la tensión habitual del agente que no puede estar seguro de que su acto sea efectivamente libre, no motivado por ocultos impulsos patológicos. Por lo tanto, en relación con la distinción entre poder v deber, la célebre conminación kantiana «du kannst, denn du sollst!», no debería traducirse como «¡puedes, porque debes!», sino, más tautológicamente, «;puedes porque no como puedes!». malinterpreta lo real como lo imposible que sucede (lo que «no puedo hacer»), con lo real como «imposible que suceda» (lo que «no puedo realizar del todo»). Evidentemente, esto no quiere decir que, cuando actúo libremente, sea plenamente transparente ante mí mismo; el caso es que, precisamente al realizar un acto libre, tropiezo impenetrabilidad que Kant externaliza cómodamente en el «en sí» trascendente situado en el corazón de mi yo: Hay algo que supera mi comprensión: hay otro lado del pensamiento dentro del propio pensamiento; no un absoluto incognoscible, sino un conocimiento secreto (o desconocido) en el corazón del conocimiento. El conocimiento absoluto es la articulación de esta exterioridad inmanente del pensamiento en su forma más desnuda<sup>[32]</sup>.

Aquí encontramos una de las determinaciones más pertinentes de lo que Hegel llama conocimiento absoluto: no «conocer todo (lo que hay que conocer)», sino la transposición del obstáculo externo al conocimiento del sujeto en el corazón mismo del sujeto. En el conocimiento absoluto, la ignorancia no queda abolida, tan solo, y en cierto sentido, es plenamente interiorizada. En otras palabras, cuando la búsqueda del «en sí» fuera del ámbito fenoménico (las cosas tal como son en sí mismas, independientemente de nuestra subjetividad) es llevada al extremo, volvemos a tropezar con un fenómeno puro. Cuando Deleuze despliega su noción de «perspectiva inhumana», recurre abiertamente al lenguaje kantiano y habla del acceso directo «a las cosas (tal como son) en sí mismas»; sin embargo, su idea es que precisamente debemos sustraer la oposición entre los fenómenos y las «cosas en sí mismas», entre el nivel fenoménico y el nouménico, de su

funcionamiento kantiano, donde los noúmenos son cosas trascendentales que eluden para siempre nuestra comprensión. Aquello a lo que Deleuze se refiere como «cosas en sí mismas» son en cierto sentido más fenoménicas que nuestra realidad fenoménica compartida: el fenómeno imposible, el fenómeno que está excluido de nuestra realidad simbólicamente constituida.

Lo que esto significa en relación con la brecha que separa lo trascendental (la realidad trascendentalmente constituida) del «en sí» trascendente es que cuanto más intentemos aislar la realidad tal como es en sí misma, independientemente de cómo nos relacionamos con ella, el «en sí» se repliega más en el ámbito de lo trascendentalmente constituido. En otras palabras, aquí nos movemos en un círculo, cada figura del «en sí» eternamente atrapada en el círculo trascendental. Pero este círculo puede romperse: el «en sí» no está «ahí fuera», es discernible en los propios cortes que separan los diferentes ámbitos de la realidad trascendentalmente constituida, es lo que hace que cada figuración de la «realidad externa» sea inconsistente, frustrada, «no todo»; y estos cortes son los lugares de la intervención de la subjetividad en la realidad. La OOO afirma que el sujeto es un objeto entre otros objetos, pero nuestro horizonte está trascendentalmente confinado a nuestra subjetividad no porque el sujeto sea un objeto privilegiado, sino porque es nuestro punto de vista. Es decir, el sujeto no solo no es una especie de megaobjeto que fundamenta el ser de todos los otros objetos: el sujeto es precisamente lo que hace imposible afirmar eso, ya que esa afirmación implica un punto de vista objetivo desde el que poder compararnos en cuanto objetos entre otros objetos. No podemos hacerlo porque no estamos hablando y actuando desde una posición neutral, ajena a la realidad: estamos limitados por nuestro punto de vista; esto, y no nuestro superpoder, convierte al sujeto en excepcional. El hecho de que toda noción de la realidad esté mediada por nuestro horizonte trascendental es la marca ineludible de nuestra limitación.

¿Y cómo salimos de ella? No abstrayéndonos de nuestra subjetividad e intentando aislar lo que las cosas son en sí mismas, independientemente de nosotros; este intento fracasa porque la realidad que alcanzamos así, como señaló Lacan, siempre está basada en una fantasía que oculta el corte de lo real. Alcanzamos lo real solo cuando reflexionamos sobre nuestro encaje en la realidad de los objetos que nos rodean. Esta realidad es inconsistente, está interceptada por cortes, y estos cortes en la realidad son los lugares de la inscripción del sujeto. Por expresarlo más inequívocamente, la visión de la «democracia de los objetos», donde todos los objetos ocupan la misma posición ontológica<sup>[33]</sup>, o la perspectiva «inhumana» del ensamblaje descrita

por Jane Bennett<sup>[34]</sup>, solo son posibles desde el punto de vista de un sujeto (vacío). En la medida en que el sujeto sigue siendo uno entre los objetos, solo puedo observar la realidad desde su punto de vista particular, su visión está confundida por las coordenadas particulares de sus intereses y su situación específica. Solo la violenta abstracción de las propias particularidades que definen al sujeto nos permite adoptar la perspectiva de la realidad en la que los seres humanos son objetos entre otros objetos.

En la medida en que la «perspectiva inhumana» nos enfrenta no a la cosa nouménica, sino al fenómeno imposible, un fenómeno que puede ser subjetivado, asumido por el sujeto, integrado en su universo de sentido, el cambio en la relación con el «en sí» (desde la noción realista de «en sí» como el modo en que las cosas son independientemente de nosotros, a la noción de «en sí» como fenómeno imposible) se puede plantear en los términos del cambio de la posición masculina a la femenina (en el sentido de las fórmulas de la sexuación de Lacan). El planteamiento kantiano sigue siendo masculino: el «en sí» es la excepción de las leyes universales (trascendentales) que regulan nuestra realidad fenoménica, y podemos participar en el juego epistemológico de borrar nuestras lentes distorsionadoras y aprehender las cosas tal como son al margen de nosotros. Para Kant, el «en sí» está fuera de nuestro alcance; para Locke, las propiedades de las cosas que podemos percibir solo con un sentido son subjetivas, mientras que aquellas que podemos percibir con más de un sentido (como la forma, que podemos ver y tocar) son propiedades de la cosa en sí misma; para buena parte de la ciencia moderna, el «en sí» de la realidad solo puede aprehenderse mediante la formalización matemática. Desde la posición hegeliana «femenina», el campo de los fenómenos es «no todo». No tiene excepciones, no hay un «en sí» afuera: este campo es al mismo tiempo inconsistente, está atravesado por antagonismos. De modo que no hay nada que de algún modo no esté subjetivamente distorsionado, podemos discernir el «en sí» a través de los cortes e inconsistencias en el campo de los fenómenos. En otras palabras, hay un punto de imposibilidad, de «en sí», en todo campo fenoménico, pero este punto —«la mancha en la imagen»— no es una señal de trascendencia que escapa al sujeto, sino el sustituto del propio sujeto, la inscripción del sujeto en la imagen. Así pues, la paradoja estriba en que, aunque el sujeto no está atrapado en su círculo, aunque puede alcanzar el «en sí», el contacto privilegiado con este «en sí» es el propio sujeto, la grieta en la realidad que es el punto de inscripción del sujeto en la realidad. Para alcanzar el «en sí», el sujeto no debería borrar todas sus huellas e intentar percibir cómo son las cosas «en sí mismas», al margen de la intervención del sujeto; al actuar así, el sujeto genera constructos más abstractos (como las fórmulas matemáticas en la física) que constituyen edificios puramente intelectuales. Expresado en hegeliano, el problema es su propia solución: lo real (el «en sí») está localizado en las propias distorsiones de la «realidad objetiva» provocada por la presencia del sujeto, es decir, el exceso que no encaja con la «realidad objetiva» es, en última instancia, el sujeto mismo.

El argumento de la OOO contra el pensamiento trascendental es que el planteamiento trascendental eleva ilegítimamente al sujeto a un superobjeto privilegiado que abarca a todos los demás, es decir, en cierto sentido constitutivo de toda realidad. Sin embargo, el sujeto trascendental no es, como presupone la OOO, un objeto (entre otros objetos en el mundo) elevado de forma ilegítima a una posición central o todopoderosa que de algún modo constituye toda la realidad; el sujeto es punto de vista, el soporte puntual de una perspectiva de la realidad de la que no podemos abstraernos. Como Kant, el autor de la noción moderna de subjetividad trascendental, deja claro, el poder «constitutivo» del sujeto trascendental designa básicamente su funesta limitación, su incapacidad para superar el marco trascendental y acceder a la realidad nouménica. En un extraño pasaje de las últimas páginas de la Crítica de la razón práctica, Kant conjetura que si el sujeto accede a la realidad nouménica, al modo en que las cosas son «en sí mismas», se daría cuenta de que es una marioneta privada de toda libertad. En otras palabras, nuestra libertad es el anverso de nuestra ignorancia: nos percibimos como seres libres y autónomos porque la realidad última nos resulta inaccesible (evidentemente, esto no quiere decir que no seamos libres, que la libertad sea nuestra «ilusión en cuanto usuarios»: la forma de conservar la libertad es transponer la limitación que pertenece a la noción de lo trascendental a la cosa misma, es decir, postular que la realidad es, en sí misma, ontológicamente incompleta).

La idea de la OOO es que la relación sujeto-objeto es una más entre las relaciones entre objetos: los objetos también están parcialmente alejados unos de otros, su intercambio e interacción mutua siempre está limitada: cuando un animal pesado se sube a una roca, la roca se ve afectada exclusivamente por la presión del animal; cuando un pájaro nos ve hablando, a nosotros, los seres humanos, no distingue un significado en nuestras voces y gestos; etcétera. En este sentido, Graham Harman<sup>[35]</sup> propone un paralelismo entre el discurso indirecto que en todos los sentidos mantenemos los seres humanos (utilizamos metáforas que no pueden parafrasearse literalmente sin perder su sentido, contamos chistes, etcétera) y la comunicación limitada entre objetos:

cuando digo «veo una vela a lo lejos» (y me refiero inequívocamente a un barco de vela), ¿no estoy haciendo, en líneas generales, lo mismo que un caracol que solo percibe cómo se aproxima mi enorme pie (y probablemente será aplastado en un segundo)? Sin embargo, hay una diferencia precisa entre ambos ejemplos: en el caso de la interacción de los animales, la parte oculta (lo que un animal no percibe en otro o en sí mismo) está realmente ahí, fuera del alcance del animal, es la parte invisible, mientras que en el caso de la interacción humana indirecta, poética o metafórica, el sentido culto no existe en sí mismo, precediendo a su expresión metafórica. Cuando parafraseo una metáfora (la traduzco a su sentido literal), lo que obtengo NO es su verdadero significado: el «verdadero significado» se pierde. Un ejemplo de The Godfather (El padrino, Francis Ford Coppola, 1972) que todo el mundo conoce (al menos en nuestra sociedad): en las célebres palabras «le haré una oferta que no podrá rechazar» hay mucho más que en cualquiera de sus paráfrasis. Por esta razón, Hartman se equivoca al vincular esta retirada de los objetos con la noción heideggeriana de Entzug: para Heidegger, el Selbst-Entzug des Seins no significa que una parte del ser permanece oculta a nuestro alcance (humano). Lo que se ha «retirado» del ser es plenamente inmanente a su revelación, es en cierto sentido la forma de esta revelación, de modo que Heidegger puede incluso decir que el ser no es nada más que su propia retirada: el ser revela a los seres a través de su retirada (no tenemos espacio para demostrar que otro tanto acontece con el inconsciente: si leemos a Freud con atención, descubriremos que el inconsciente no es simplemente la substancia de un sujeto humano, su soporte psíquico objetivo y oculto; como ha demostrado Lacan, no debemos «substancializar» el inconsciente; este es otro de los sentidos de la expresión de Lacan «no hay un gran otro»: el inconsciente es plenamente inmanente a la subjetividad, su estatus es virtual en el mismo sentido en el que el significado de una metáfora es plenamente inmanente en relación consigo misma y no existe en ningún otro lugar, esperando a que el discurso humano aluda a ella).

Así pues, nuestro contraargumento debe basarse en que la OOO es la que habla desde una privilegiada posición de enunciación, desde la que el (propio) sujeto aparece como un objeto más entre otros, es decir, pretende efectivamente salir de sí mismo y, por así decirlo, subirse a sus propios hombros. Por el contrario, es el planteamiento trascendental el que asigna una limitación insuperable a nuestra visión de la realidad, la del punto de vista desde el que contemplamos la realidad, limitado por nuestra posición en esa misma realidad. Lo trascendental es la imposibilidad de ubicarme plenamente

a mí mismo, mi posición de enunciación, en el espacio de la realidad que se abre ante mí: sí, siempre salgo en la imagen, como señala Lacan, pero estoy inscrito en ella como una mancha, como algo que no encaja.

Esto quiere decir que lo real lacaniano está del lado de la virtualidad contra la «realidad real». Tomemos el caso del dolor: hay una conexión íntima entre la virtualización de la realidad y la emergencia de un dolor corporal infinito e infinitizado, mucho más intenso que el habitual: ¿la biogenética y la realidad virtual, combinadas, no abren nuevas y «mejoradas» posibilidades de tortura, nuevos e inéditos horizontes para ampliar nuestra capacidad de soportar dolor (ampliando nuestra capacidad sensorial para resistirlo y, por encima de todo, inventando nuevas formas de infligir dolor atacando directamente los centros del cerebro, superando la percepción sensorial)? Tal vez la definitiva versión sadeana de la víctima de la tortura «no muerta», capaz de soportar un dolor interminable sin tener a su disposición la posibilidad de la muerte, también aguarda su momento para hacerse realidad. En esta constelación, el dolor último real/imposible ya no es el dolor del cuerpo real, sino el dolor «absoluto» virtual/real provocado por la realidad virtual en la que me muevo (y, evidentemente lo mismo puede decirse del placer sexual). Un planteamiento incluso más «real» se abre ante la perspectiva de la manipulación directa de nuestras neuronas: aunque no «real» en el sentido de formar parte de la realidad en la que vivimos, este dolor es real imposible. ¿Y no se aplica lo mismo a las emociones? Recordemos el sueño de Hitchcock relativo a la manipulación directa de los sentimientos: en el futuro, un director no tendrá que inventar argumentos intrincados y rodarlos de forma convincente y desgarradora para generar la respuesta emocional adecuada en el espectador; dispondremos de un teclado directamente conectado al cerebro de ese espectador, y al pulsar los botones correspondientes, aquel experimentará aflicción, terror, simpatía, miedo; los vivirá como algo real, hasta un grado jamás igualado por las situaciones que evocan miedo o dolor «en la vida real». Es especialmente importante distinguir este procedimiento de la realidad virtual: el miedo no surge en virtud de la producción de imágenes y sonidos virtuales que lo despiertan, sino mediante una intervención directa que sortea el propio nivel de percepción. Esto, y no el «retorno a la vida real» desde el entorno virtual artificial, es lo real generado por la propia virtualización radical. ¿Y no podemos decir lo mismo de la sexualidad? Lo real del placer sexual producido por la intervención neuronal directa no tiene lugar en la realidad de los contactos físicos y, sin embargo, es «más real que la realidad», más

intenso. Este «real» erosiona así la división entre los objetos de la realidad y sus simulacros virtuales: si escenifico una fantasía imposible en la realidad virtual, puedo experimentar un goce sexual «artificial» mucho más «real» que cualquier cosa que pueda experimentar en la «realidad real».

Y si ocurre esto con la sexualidad, ¿por qué no con su repudiada prima cercana, la religión? En la neuroteología, el estudio de la religión alcanzó el punto extremo del reduccionismo: su fórmula «(nuestra experiencia de) Dios es (el producto de procesos neuronales en) nuestro cerebro» refleja inequívocamente la fórmula de Hegel para la frenología: «El espíritu es un hueso». Hegel llama a esta coincidencia de lo superior y lo inferior el «juicio infinito» que declara la identidad de lo superior y lo inferior, y no es de extrañar que la neuroteología a menudo sea desacreditada como una nueva versión de la frenología, sin duda más refinada, pero básicamente defensora de la misma correlación entre los procesos y las formas de nuestra cabeza y los procesos psíquicos. Las limitaciones de este enfoque son obvias, y las líneas para atacarlo son claramente predecibles:

- Carece de una capacidad explicativa y científica real, ya que se basa en un vago paralelismo entre acontecimientos cerebrales medidos por aparatos y las declaraciones del sujeto respecto a sus experiencias religiosas (místicas, etcétera), sin idea de cómo las primeras provocan exactamente las segundas (o viceversa); así, se abre la línea de ataque clásica de David Chalmers, que escribió que «aun cuando conociéramos hasta el último detalle la física del universo —la configuración, la causalidad y la evolución de todos los campos y las partículas en el tejido espaciotemporal— esa información no nos llevaría a postular la existencia de la experiencia consciente»<sup>[36]</sup>. Es decir, no podemos dar el salto desde los «ciegos» procesos neuronales objetivos a la autoconciencia que emerge mágicamente de ellos, por lo que alguna forma de conciencia o percepción tienen que ser un aspecto primordial e irreductible de la materia.
- Por otra parte, aunque rechacemos este estricto dualismo cartesiano, sigue vigente una línea de ataque más compleja desarrollada, entre otros, por Francisco Varela: la religión (como otros procesos del pensamiento) no puede ubicarse únicamente en nuestro cerebro, ya que es el producto de prácticas sociosimbólicas en las que los procesos biológicos y la interacción simbólica, la vida interior y la exterior, el organismo y el mundo vital, están inextricablemente entretejidos.
- Y, evidentemente, también están los intentos (raros, es cierto) de conferir un giro religioso al resultado de la neuroteología: ¿y si la

causalidad opera al revés y el paralelismo entre los procesos neuronales y las experiencias religiosas indica cómo dios ha intervenido en nuestro cuerpo para concedernos un espacio de receptividad en el que acomodar su mensaje?

Aunque estas reacciones críticas a la neuroteología tienen cierto peso (algunas más que otras), al final acaban tropezando con una dura roca: si se demuestra que mediante la manipulación de las neuronas de un sujeto somos capaces de provocar en él una especie de estado místico e inducir así, experimentalmente, una experiencia religiosa, ¿no implica esto que nuestra experiencia religiosa está en cierto sentido causada por procesos neuronales en nuestro cerebro? La forma específica de esta experiencia, por supuesto, depende de su contextura cultural y de la densa red de prácticas sociosimbólicas, y la causalidad exacta sigue siendo evidentemente oscura, pero —como habría señalado Lacan—aquí encontramos un fragmento de lo real, que sigue siendo el mismo en todos los universos simbólicos.

¿Qué papel desempeña la subjetividad en este punto? La noción común de perspectiva subjetiva es la de la distorsión parcial del estado objetivo de las cosas: nuestro planteamiento subjetivo distorsiona el verdadero equilibrio en el que están las cosas y privilegia un elemento sobre los demás, permitiéndole proyectar su «color específico» sobre ellos. En el clásico movimiento marxista, hemos de aceptar que la pura universalidad abstracta es imposible de alcanzar; toda universalidad con la que tratemos está sobredeterminada por algún contenido particular privilegiado en relación con el resto de los contenidos particulares, un contenido particular que, como habría señalado Marx, ofrece el color específico de la universalidad en cuestión. En este espacio intrincado, hay un «cordón umbilical» irreductible gracias al cual toda universalidad permanece apegada (teñida, «sobredeterminada» por) el a posteriori, un contenido particular. Expresándolo sin rodeos: sí, la forma nocional universal impone la necesidad a la multitud de sus contenidos contingentes, pero lo hace de forma tal que sigue marcada por la mancha irreductible de la contingencia o, como habría indicado Derrida, el propio marco siempre forma parte del contenido enmarcado. Esta es la lógica de la «determinación oposicional» hegeliana (gegensätzliche Bestimmung), en el que el género universal se encuentra con sus especies particulares contingentes. El ejemplo clásico de Marx: entre las especies de producción, siempre hay una que otorga el color específico a la universalidad de la producción en un determinado modo de producción. En las sociedades feudales, la propia producción artesanal está estructurada como otro ámbito

de la agricultura, mientras que en el capitalismo, la propia agricultura está «industrializada», es decir, se ha convertido en uno de los ámbitos de la producción industrial.

El punto crucial aquí es descubrir el vínculo entre esta estructura de determinación oposicional y la subjetividad. La definición lacaniana del significante como aquello que «representa al sujeto para otro significante»: no todos los significantes están en el mismo nivel; como ninguna estructura está completa, como en una estructura siempre hay una falta, esta falta está cubierta, incluso sostenida, remarcada, por un significante «reflexivo» que es el significante de la falta de significante. Al identificar al sujeto con la falta podemos decir que el significante reflexivo de la falta representa al sujeto para los otros significantes. Si esto parece abstracto, recordemos los numerosos ejemplos de la historia de la ciencia, desde el flogisto (un seudoconcepto que reveló la ignorancia de los científicos respecto a cómo viaja la luz) al «modo asiático de producción» de Marx (una especie de contenedor negativo; el único contenido verdadero de este concepto es «todos los modos de producción que no encajan con la categorización estándar de modos de producción enunciada por Marx»). Esta estructura mínima nos permite generar la noción de sujeto sin ninguna referencia al nivel imaginario: el «sujeto del significante» no implica una experiencia vivida, conciencia ni otro tipo de predicado de los que normalmente asociamos a la subjetividad. La operación básica de sutura consiste en que cero se contabiliza como uno: la ausencia de determinación se considera una determinación positiva por derecho propio, como en la célebre clasificación de Borges de los perros que incluye, como especie, a todos los perros no incluidos en la especie previa, es decir, la «parte de la no parte» del género perro.

De vuelta a nuestro argumento básico, ahora podemos ver en qué sentido la noción convencional de *limitación subjetiva de una perspectiva* (siempre percibimos la realidad desde un punto subjetivo que la distorsiona) se basa en la estructura de la reflexividad a través de la cual una estructura es subjetivada: no solo el sujeto percibe la realidad desde su punto de vista distorsionado/parcial y «subjetivo», sino que el propio sujeto solo surge si una estructura es «distorsionada» por medio del privilegio de un elemento hegemónico particular que confiere un color específico de universalidad. Así es como hay que interpretar la afirmación de Hegel, según la cual la substancia también tiene que concebirse como un sujeto: no existe un orden objetivo «equilibrado» cuya percepción esté distorsionada cuando se observa desde un punto de vista subjetivo: las distorsiones subjetivas están inscritas en

el propio orden «objetivo» en cuanto distorsión inmanente. El vínculo entre el sujeto y el antagonismo también nos permite afrontar la vieja pregunta de una nueva forma: ¿cómo podemos ir más allá de las apariencias y alcanzar el «en sí»? No es otro mundo más allá de los fenómenos; las cosas «en sí mismas» se parecen a su manifestación o a lo que vemos/construimos en las ciencias, no hay un gran misterio aquí. El excedente del «en sí» respecto a la realidad fenoménica somos nosotros mismos, la brecha de la subjetividad.

Para concluir, resumamos los resultados de nuestra incursión en cuatro puntos. Primero: la realidad consiste en múltiples ensamblajes, pero cada uno de ellos está construido en torno a su imposibilidad inmanente. Por ejemplo, para comprender el capitalismo, debemos analizar por qué este ensamblaje de elementos incoherentes (económicos, legales, ideológicos, políticos) está, sin embargo, estructurado a partir de un antagonismo central.

Segundo, si un ensamblaje está estructurado en torno a un antagonismo central, significa que está definido por una imposibilidad constitutiva, una barrera que indica que algo no puede realizarse (sin arruinar el sistema), aunque parezca posible dentro de las coordenadas de ese sistema. En este punto entra en juego la ideología: la función de la ideología no solo es acabar con la esperanza —erradicar las posibilidades de cambio radical—, sino también sostener esperanzas ilusorias (pero estructuralmente necesarias). En el capitalismo global del presente, la ideología nos dice que cualquier cambio radical solo puede traernos el caos o un nuevo totalitarismo, pero simultáneamente esta misma ideología sostiene la ilusión de que el marco democrático permite cambios radicales (en la dirección del Estado del bienestar) si la mayoría vota por ellos... En otras palabras, para comprender lo que en realidad sucede hemos de incluir lo que podría haber sucedido (pero no aconteció); las esperanzas traicionadas forman parte de la revolución.

Tercero, los dos primeros puntos (antagonismo e [im]posibilidad) indican que el ensamblaje implica subjetividad. En este nivel cero, el sujeto es una entidad que es su propia y pura posibilidad, por definición no actualizada (en cuanto se actualiza, se convierte en «substancia» y deja de ser «sujeto»). El sujeto es una seudoentidad que solo «existe» como resultado del fracaso de su actualización.

Y el cuarto punto crucial: si no hay ensamblaje sin un sujeto, entonces, incluso la descripción más «asubjetiva» de un estado de cosas desde una perspectiva inhumana en la que el ser humano solo es uno de los actantes,

implica un sujeto. En la visión de la realidad como un campo de horrores en el que nosotros, los seres humanos, solo somos un engranaje, el sujeto ya está como punto de referencia ocasional del horror. Con cada perspectiva inhumana de la realidad hay que formular la pregunta: ¿qué tipo de sujeto la sostiene? La respuesta es: el *cogito* cartesiano vacío.

Ibi Rhodus, ibi saltus!

Quienes sigan las oscuras especulaciones cosmoespirituales sin duda habrán oído hablar de uno de los temas más populares en este ámbito: cuando tres cuerpos celestiales (normalmente la Tierra, su luna y el Sol) se alinean en el mismo eje, tiene lugar un gran acontecimiento cataclísmico, el orden del universo en su conjunto queda momentáneamente perturbado y ha de recuperar su equilibrio (como supuestamente iba a suceder en 2012). ¿No ocurrió algo similar en el año 2017, con su triple aniversario: en 2017, celebramos no solo el centenario de la Revolución de Octubre, sino también el 150 aniversario de la primera edición de *El capital* de Marx (1867) y el quincuagésimo aniversario de la Comuna de Shanghái, cuando, en el clímax de la Revolución Cultural, los residentes de Shanghái decidieron seguir literalmente la llamada de Mao y tomar el poder de forma directa, con lo que derrocaron el Gobierno del Partido Comunista (razón por la que Mao decidió restaurar rápidamente el orden y enviar al ejército para aplastar a la Comuna)? ¿No marcan estos tres acontecimientos las tres fases del movimiento comunista? El capital de Marx esbozó los fundamentos teóricos de la revolución comunista, la Revolución de Octubre fue el primer intento exitoso de derrocar al Estado burgués y construir un nuevo orden social y económico, y la Comuna de Shanghái encarna el intento más radical de llevar inmediatamente a la práctica el aspecto más atrevido de la visión comunista, la abolición del poder del Estado y la imposición del poder directo del pueblo organizado como una red de comunas locales. Así pues, ¿qué fue mal en este ciclo? Quizá la respuesta haya que buscarla en el cuarto aniversario: 2017 también es el aniversario de los cinco siglos transcurridos desde 1517, cuando Martín Lutero hizo públicas sus noventa y cinco tesis. Tal vez esta sigue siendo la referencia del protestantismo, que ofrece las coordenadas para una ética que se ajusta al espacio no orientable, una ética para un sujeto atrapado en la caverna de Platón.

## LA LIBERTAD PROTESTANTE

Nuestra habitual idea de libertad encierra una conocida ambigüedad. Primero, soy libre cuando hago lo que quiero, cuando no estoy limitado por obstáculos externos. Este modo de libertad no es compatible con el determinismo: mis actos pueden estar totalmente determinados por condiciones objetivas (neuronales, biológicas, sociales, etcétera); lo que los hace libres es que ningún obstáculo los impide. Segundo, el siguiente modo de libertad es la libertad como autocontrol: soy realmente libre cuando no sucumbo, con impotencia, a la tentación (ante objetos exteriores o ante mi naturaleza interior), sino que soy capaz de resistirla, de decidir contra ella. En la medida en la que nosotros, los seres humanos, actuamos «libremente» en el sentido de seguir espontáneamente nuestras inclinaciones naturales, no somos realmente libres, sino que estamos esclavizados por nuestra naturaleza animal. Encontramos esta misma línea de razonamiento en Aristóteles, que, aludiendo a la esclavitud como ejemplo para ilustrar un aspecto ontológico general, escribió que, abandonados a sí mismos, los esclavos son «libres» en el sentido de que hacen lo que quieren, mientras que los hombres libres cumplen con su deber; y esta misma «libertad» es lo que convierte a los esclavos en esclavos: Todas las cosas —peces, aves y plantas— están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente con un fin único, pero ocurre como en una familia: a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo, pues un principio de tal índole constituye la naturaleza de los unos y de los otros<sup>[1]</sup>.

A pesar de cuanto hay de profundamente problemático en este pasaje, ¿no hay una semilla de verdad en él, esto es, esta caracterización de los esclavos no nos ofrece una buena determinación de la actual esclavitud consumista, en la que se me permite actuar aleatoriamente y «hacer lo que quiero», pero precisamente por ello permanezco esclavizado a los estímulos de las mercancías? Sin embargo, la complicación que aquí surge es la siguiente: ¿en nombre de qué estoy dispuesto a resistir mis inclinaciones naturales inmediatas (o mediadas)? Para Kant, cuando mis motivaciones están libres de contenido empírico, estoy motivado por la ley moral (por el sentido del deber). Pero ¿puede el bien ser una tentación a la que también deba

resistirme? Es decir, ¿puede la libertad del autocontrol extenderse a mi resistencia a seguir la presión interior de la ley moral? En otras palabras, ¿puede haber una pura elección del mal no motivada por intereses empíricos/patológicos? Si negamos esta posibilidad, caemos en lo que podríamos llamar un «cortocircuito moralista»: si actuar libremente significa seguir la ley moral, entonces el «efecto de la interpretación moral del sentido positivo de "libre" será transformar lo "no libre" en equivalente a lo inmoral; si lo no libre es inmoral, las acciones inmorales libres no son posibles»<sup>[2]</sup>. Pero si no somos libres de cometer actos inmorales, ¿acaso dejamos de ser responsables de ellos? ¿Al menos elegimos libremente entre la verdadera libertad y la esclavitud (la sumisión a nuestros intereses patológicos)?

Tercero, esto nos lleva al tercer modo de libertad, el de la decisión que no debería estar determinada por ninguna línea preexistente de causalidad y que, por lo tanto, no es reducible a ningún tipo de determinación objetiva. Si somos capaces de tomar esta decisión libre, ¿qué la motiva? La respuesta de Lacan es clara: el objeto-causa de deseo no patológico que llama *objet a*. Este objeto no implica ninguna limitación de nuestra libertad, porque no es nada más que el propio sujeto en su modo objetual, un objeto que no preexiste al deseo, sino que está postulado por él.

Nadie reveló estas paradojas de la libertad con más firmeza que Martín Lutero. Una de sus referencias clave son las palabras de Jesús en las que este afirma que un buen árbol no da malos frutos (es decir, un buen árbol solo produce buenos frutos), y a partir de ello concluye que «las buenas obras no hacen bueno al hombre, pero un buen hombre solo hace buenas obras». Deberíamos asumir plenamente el aspecto «estático» antiperformativo (o antipascaliano) de esta conclusión: no nos creamos a nosotros mismos a través de los meandros de nuestra práctica vital, en nuestra creatividad más bien revelamos lo que ya somos. No es «actúa como si fueras bueno, haz buenas obras v serás bueno», es «solo si eres bueno, harás buenas obras». La forma fácil de leer estas aseveraciones es interpretarlas como una «ilusión necesaria»: lo que soy es efectivamente creado a través de mi actividad, no hay una esencia preexistente o una identidad esencial que se exprese o actualice en mis actos; sin embargo, percibimos espontánea (y erróneamente) nuestros actos como meras expresiones o actualizaciones de lo que (ya) somos. Con todo, desde un punto de vista propiamente dialéctico, no basta con decir que la autoidentidad preexistente es una ilusión necesaria; aquí tenemos un mecanismo más complejo de (re)creación de la propia identidad eterna. Aclaremos este mecanismo con un ejemplo. Cuando sucede algo

crucial, aunque suceda inesperadamente, a menudo tenemos la impresión de que tenía que suceder, que algún orden superior sería violado de no haber acontecido. Más exactamente, una vez que sucede, vemos que tenía que suceder; pero podría no haber sucedido. Tomemos el caso del amor desesperado: estoy profundamente convencido de que mi amor no es correspondido, y me resigno a un sombrío futuro de desesperación; pero si de pronto descubro que mi amor es correspondido, siento que tenía que pasar y no puedo ni siquiera imaginar la desesperación de mi vida sin él. O pensemos en una decisión difícil y políticamente arriesgada: aunque simpatizamos con ella, somos escépticos, no confiamos en la mayoría asustada; pero cuando, como por milagro, esta decisión se toma y se lleva a la práctica, sentimos que estaba destinada a suceder. Los auténticos actos políticos tienen lugar así: en ellos lo (que se consideraba) «imposible» sucede y, al suceder, reescribe su propio pasado y aparece como necesario, incluso «predestinado». Por ello, no hay incompatibilidad entre la predestinación y nuestros actos libres. Lutero entendió claramente que la idea (católica) de que nuestra redención depende de nuestros actos introduce una dimensión de negociación en la ética: las buenas acciones no se llevan a cabo por deber, sino para conseguir la salvación. Sin embargo, si mi salvación está predestinada, esto quiere decir que mi destino ya está decidido y que mis buenas acciones no sirven para nada; por lo tanto, si las realizo, es por puro deber, un acto realmente altruista: Este reconocimiento de que solo cuando uno se libera de la necesidad paralizante de servirnos a nosotros mismos, los actos de amor se tornan altruistas, fue una de las contribuciones más positivas de Lutero a la ética social cristiana. Le permitió considerar las buenas acciones como fines en sí mismos, y nunca como medios de salvación [...]. Lutero entendió que un amor que no buscara recompensa era más propenso a ayudar a los menesterosos, a los desheredados, a los pobres, a los oprimidos, pues su causa ofrecía la menor perspectiva de beneficio personal<sup>[3]</sup>.

Pero ¿extrajo Lutero todas las consecuencias ético-políticas de este conocimiento esencial? Su gran alumno y adversario Thomas Müntzer acusó a Lutero de traición: su reproche básico a la ética social de Lutero concierne a...

... la perversa aplicación de la distinción ley-Evangelio. El uso justo de la ley era traer la «destrucción y la enfermedad a los sanos», y el del Evangelio, el «consuelo a los miserables». Lutero invirtió este uso defendiendo a los gobernantes tiránicos y presuntuosos con las misericordiosas palabras del Evangelio, mientras aplicaba la «desolada severidad» de la ley

contra los campesinos oprimidos y temerosos de Dios. El resultado fue un uso indebido de la Escritura. «Así el tirano despiadado dice al piadoso: "He de torturarte. Cristo también sufrió. Por lo tanto, no debes resistirte a mí" [Mateo, 5]. Esto es una gran perversión […] Hemos de perdonar con el Evangelio y el Espíritu de Cristo, con el apoyo y no con el obstáculo del Evangelio»<sup>[4]</sup>.

Con esta perversión, «los elegidos ya no se consideran directamente activos o instrumentos efectivos de esa retribución» contra aquellos que violan el espíritu del Evangelio.

Esta crítica a Lutero está clara, pero, sin embargo, parece correr el peligro de sucumbir a la perversa posición de percibirse a sí mismo como un instrumento directo de la voluntad del gran otro. ¿Cómo evitar este peligro? Empecemos por el principio, con la tríada de la ortodoxia, el catolicismo y el protestantismo.

Fundamental en la tradición ortodoxa es la noción de teosis, del hombre que deviene (como un) dios, o, citando a san Atanasio de Alejandría: «Él se encarnó para que pudiéramos ser dios». Lo que de otro modo parecería absurdo —que el hombre caído y pecador llegue a alcanzar la santidad divina— ha sido posible mediante Jesucristo, que es dios encarnado. San Máximo el Confesor escribió: «Una garantía segura para aguardar con esperanza la deificación de la naturaleza humana nos la ofrece la encarnación de Dios, que convierte al hombre en Dios en el mismo grado en que el propio Dios se hizo hombre [...]. Convirtámonos en la imagen del Dios único, despojados de cualquier rastro terrenal, a fin de unirnos a Dios y llegar a ser dioses, recibiendo de Dios nuestra existencia como dioses»<sup>[5]</sup>. La fórmula ortodoxa «Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios» es totalmente errónea: dios se hizo hombre y ya está, nada más, todo ha acontecido ahí, lo que hace falta es añadir una nueva perspectiva al respecto. No habrá resurrección, el Espíritu Santo ya es la resurrección. Solo el protestantismo nos permite pensar en la encarnación como en un acontecimiento del propio dios, como su transformación profunda: él se encarnó para convertirse en Dios, es decir, él llegó a ser plenamente dios a través de esta autodivisión entre dios y hombre. Esto puede sonar paradójico, ya que dios es un más allá desconocido, un deus absconditus. Por lo tanto, parece que disponemos de tres posiciones incompatibles: dios es un más allá absolutamente impenetrable; dios es el maestro absoluto de nuestro destino, que está predestinado por él; dios nos concedió libertad y nos hizo responsables de nuestros actos. El único logro del protestantismo es unir estas tres posiciones: todo está predestinado por dios, pero como dios es un más allá impenetrable, no puedo discernir cuál es mi destino, por lo que se me invita a hacer buenas acciones sin cálculos ni beneficios a la vista, es decir, en total libertad.

La verdadera libertad no es una libertad de decisión tomada desde una distancia segura, como elegir entre una tarta de frambuesas y otra de chocolate; la verdadera libertad se superpone a la necesidad, tomamos una decisión realmente libre cuando esa decisión pone en peligro nuestra propia existencia: lo hacemos sencillamente porque «no podemos actuar de otra forma». Cuando un país está bajo ocupación extranjera y el líder de la resistencia te pide que te unas a la lucha contra los invasores, la razón que te da no es «eres libre para elegir», sino «¿no ves que es la única forma que tienes de conservar tu dignidad?». Por esta razón los actos radicales de libertad solo son posibles bajo la condición de la predestinación: en ella, sabemos que estamos predestinados, pero no en qué sentido, es decir, cuál de nuestras decisiones está predeterminada, y esta terrible situación en la que tenemos que decidir qué hacer, conscientes de que esa decisión se ha tomado de antemano, es tal vez el único caso de libertad real, de la carga insoportable de la decisión realmente libre: sabemos que lo que haremos está predestinado, pero todavía tendremos que asumir un riesgo y elegir subjetivamente lo que está predestinado.

Evidentemente, la libertad desaparece si ubicamos al ser humano en la realidad objetiva, como parte de ella, como un objeto entre otros objetos; en este nivel, simplemente no hay espacio para la libertad. A fin de localizar la libertad, hemos de pasar del contenido enunciado (aquello de lo que estamos hablando) a nuestra posición de enunciación (la del hablante). Si un científico demuestra que no somos libres, ¿qué implicaciones tendrá esto para la posición desde la que habla (y desde la que nosotros hablamos)? Esta referencia al sujeto de la enunciación (restringido por la ciencia) es irreductible: diga lo que diga, soy yo quien lo dice, por lo que a propósito de toda reducción científica de la realidad objetiva (que me convierte en una máquina biológica), hay que plantear la cuestión del horizonte desde el que observo y digo esto. ¿No es esta la razón por la que el psicoanálisis responde a nuestro dilema? Sí, estamos descentrados, atrapados en una telaraña extraña, sobredeterminados por mecanismos inconscientes: sí, soy «hablado» más que hablante, el otro habla a través de mí, pero asumir simplemente este hecho (en el sentido de rechazar toda responsabilidad) también es falso, un ejemplo de autoengaño; el psicoanálisis me hace aún más responsable que la moralidad tradicional, me responsabiliza incluso de aquello que está más allá de mi control (consciente).

Esta solución trabaja en una condición: el sujeto (creyente) está absolutamente limitado por el horizonte insuperable de su subjetividad. El protestantismo prohíbe el mero pensamiento de que un crevente pueda, por así decirlo, adoptar una posición fuera/por encima de sí mismo y concebirse como una partícula diminuta en la vasta realidad. Mao Zedong se equivocaba al desplegar su visión olímpica, que reduce la experiencia humana a un ínfimo detalle sin importancia: «Estados Unidos no puede aniquilar a la nación china con su pequeño arsenal de bombas atómicas. Aunque las bombas atómicas de Estados Unidos fueran tan poderosas que, al ser lanzadas sobre China, abrieran un agujero en la tierra, o aunque la volatilizaran, eso apenas significaría nada en el universo en su conjunto, aunque podría ser un acontecimiento primordial en el sistema solar»<sup>[6]</sup>. En este argumento hay una «locura inhumana»: el hecho de que la destrucción del planeta Tierra «apenas signifique nada para el universo en su conjunto», ¿no es un argumento muy pobre para la humanidad extinguida? El argumento solo funciona si, en un sentido kantiano, presuponemos un puro sujeto trascendental no afectado por esta catástrofe, un sujeto que, aunque no existe en la realidad, es operativo como punto de referencia virtual (recordemos el oscuro sueño de Husserl, recogido en sus *Meditaciones cartesianas*, en el que el *cogito* trascendental no se vería influido por una epidemia que aniquilara a toda la humanidad). En contraste con esta actitud de indiferencia cósmica, deberíamos actuar como si todo el universo hubiera sido creado como telón de fondo para la lucha por la emancipación, exactamente del mismo modo en que, para Kant, dios creó el mundo para que hiciera las veces de campo de batalla para la lucha ética de la humanidad: es como si el destino de todo el universo se decidiera en nuestra lucha singular (marginal e insignificante desde el punto de vista cósmico global).

La paradoja es que, aunque la subjetividad (humana) no es obviamente el origen de toda realidad, aunque es un acontecimiento local contingente en el universo, el camino a la verdad universal no guía a través de la abstracción de ella hacia la conocida sensación de «intentemos imaginar cómo es el mundo independientemente de nosotros», el planteamiento que nos lleva a cierta estructura objetiva «gris»; esta visión de un mundo «sin sujeto» es por definición una imagen negativa de la propia subjetividad, su propia visión del mundo en su ausencia (lo mismo puede decirse de todos los intentos para retratar a la humanidad como una especie insignificante en un pequeño planeta en el borde de nuestra galaxia, esto es, para verla tal como nosotros vemos a una colonia de hormigas). Como somos sujetos, limitados por el

horizonte de la subjetividad, deberíamos centrarnos en lo que para el universo y su estructura significa el hecho de la subjetividad: el acontecimiento del sujeto destruye el equilibrio, saca al mundo de sus casillas, pero este descarrilamiento *es* la verdad universal del mundo. Esto también significa que el acceso a la «realidad en sí misma» no nos exige superar nuestra «parcialidad» y llegar a una visión neutral elevada por encima de nuestras luchas particulares: somos «seres universales» solo en nuestros compromisos totalmente parciales. Este contraste es claramente discernible en el caso del amor: en contra del amor budista hacia todo o cualquier otra noción de la armonía con el cosmos, deberíamos reivindicar el amor radicalmente exclusivo hacia el uno singular, un amor que hace descarrilar el suave fluir de nuestras vidas.

Esta es la razón por la que la idea de sacrificio es ajena al protestantismo. En el catolicismo se espera que conquistemos la salvación a través de sacrificios terrenales, pero el protestantismo va más allá de esta lógica del intercambio: no hay necesidad de un sacrificio externo, el creyente como sujeto vacío (\$) es el sacrificio (de todo contenido substancial, es decir, surge a través de lo que Sade y los místicos llaman la segunda muerte). Esto es lo que no percibe el catolicismo: no recibimos nada en el intercambio del sacrificio, dar ya es recibir (al sacrificar todo su contenido substancial, un creyente se recibe a sí mismo, emerge como puro sujeto).

## SALTAR AQUÍ Y SALTAR ALLÁ

Por ello, en un protestantismo consecuente no hay segundo advenimiento ni inversión final; como señala Hegel, la reconciliación significa que hemos de reconocer el corazón en la cruz del presente, o, como señala en un célebre pasaje del prefacio a su *Filosofía del derecho*:

Así pues, este tratado, por cuanto contiene la ciencia política, no debe ser otra cosa sino la tentativa de comprender y representar el Estado como algo racional en sí. Como obra filosófica, está muy lejos de pretender estructurar un Estado *tal como debería ser*. La filosofía no puede enseñar al Estado cómo *debe* ser, sino solo cómo debe ser *conocido* el universo ético.

Hic Rhodus, hic saltus.

Comprender lo que *es* es la tarea de la filosofía, porque lo que *es*, es la razón. En cuanto al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; y la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento. Es absurdo pensar que alguna filosofía pueda trascender su mundo presente, como que cada individuo deje atrás su época y salte más allá de Rodas. Si una teoría transgrede su época y erige un mundo como debe ser, existe tan solo en el inestable elemento de la opinión, que permite cualquier errática fantasía.

Con una pequeña variación, esto se diría así: «He aquí la rosa, baila aquí».

La barrera que se alza entre la razón como espíritu consciente y la razón como realidad presente, y no permite que el espíritu encuentre satisfacción en la realidad, supone cierta abstracción que no es libre de ser concebida. Reconocer a la rosa en la cruz del presente, y complacerse en ella, es una perspectiva racional que implica la reconciliación con la realidad<sup>[7]</sup>.

Esta «reconciliación» se refiere a Lutero, cuyo emblema era precisamente una rosa en una cruz. Lutero lo entendía de una manera cristiana (la entrega [la rosa] solo acontece a través del sacrificio), mientras que Hegel lo concibe más conceptualmente: el emblema de Lutero era la cruz negra en el centro de un corazón rodeado de rosas, mientras que para Hegel la razón es aprehendida como la rosa en la cruz del presente. Sin embargo, para comprender correctamente lo que Hegel quiere decir aquí, hemos de dar un paso más e invertir la sabiduría convencional de hic Rhodus, hic salta, a la que Hegel se refiere: Ibi Rhodus, ibi saltus! No aquí: ¡Rodas está allí, salta allí! Estamos listos para saltar de todos modos, para implicarnos, para luchar..., a condición de apoyarnos en algún gran otro que garantice la consistencia de todo. Muchos intelectuales izquierdistas prosiguen su carrera académica aquí, atrincherados en su certeza de que la verdadera revolución está ocurriendo ahí fuera, en algún lugar; las personas religiosas viven (y participan) en un caos terrible aquí, fortalecidas por su creencia en la existencia de un orden superior de justicia ahí fuera, en el cielo... Y algo similar ocurre con la sexualidad: adaptando la expresión hic Rhodus, hic saltus, no alardees ni prometas, demuéstrame aquí, en mi cama, lo bueno que realmente eres saltando sobre mí... Y también puede decirse lo contrario: todos estamos dispuestos a consentir el absoluto escepticismo, la distancia cínica, la explotación de los otros «sin ninguna ilusión», la violación de todos los límites éticos, las prácticas sexuales extremas, etcétera, protegidos por la silenciosa conciencia de que el gran otro lo ignora todo al respecto: El sujeto está dispuesto a hacer mucho, a cambiar radicalmente, tan solo si permanece inmutable en el otro (en lo simbólico como mundo externo en el que, en términos de Hegel, la propia conciencia del sujeto está encarnada, materializada como algo que aún no se conoce a sí mismo como conciencia). En este caso, la creencia en el otro (en la forma moderna de creer que el otro no sabe) es precisamente lo que contribuye a mantener el mismo estado de cosas, independientemente de todas las mutaciones y permutaciones subjetivas. El universo del sujeto solo cambiará realmente cuando alcance el conocimiento de que el otro sabe (que no existe)[8].

Así pues, la solución no es «saltar aquí»; estamos aquí, no hay otro lugar al que saltar. La solución es: saltemos aquí, pero sin depender de la figura de un gran otro.

Esta es la forma en la que hemos de leer, también, la fórmula de la reconciliación de Hegel: yo (el sujeto) debo alcanzar la reconciliación «reconociéndome a mí mismo en mi otredad» (en la substancia alienada que me determina). Esta fórmula es profundamente ambigua: puede leerse según la convención subjetivista (debo reconocer a esa otredad como mi propio producto, no como algo extraño) o, más sutilmente, como la afirmación de que debo reconocerme a mí mismo, el núcleo de mi ser, en esta misma otredad, es decir, he de advertir que la otredad del contenido substancial es constitutiva de mi yo: solo soy en la medida en que soy confrontado por una otredad elusiva que también está descentrada en relación consigo misma. *Ibi Rhodus*, *ibi saltus* significa: supera tu alienación en el otro reconociendo que ese otro no posee aquello de lo que tú careces.

Por lo tanto, ¿a qué equivale ibi Rhodus, ibi saltus en nuestro actual bloqueo ético? Aquí entra en escena la teología negativa, como obstáculo para la autoinstrumentalización. La autoinstrumentalización presupone al gran otro, cuyo intérprete e instrumento privilegiado es el agente revolucionario. Müntzer pertenece a esta línea, que contribuyó a definir; se equivocó al encontrar el auténtico espíritu revolucionario en la ley natural (o una versión teológica de la misma): para él, un verdadero creyente es capaz de descifrar al otro (su mandamiento) y realizarlo, ser el instrumento de esa realización. Lutero acertó al criticar a Müntzer como der Schwärmer que pretendía conocer la mente divina. Lutero advierte contra esta Majestätsspekulation, contra intentar discernir la voluntad de dios, del deus absconditus: uno debería abandonar el intento de conocer lo que el otro quiere de uno y asumir su posición en este mundo, advirtiendo que el otro es un «agujero» en esa posición, una sustracción de él mismo. Dios introduce el corte de lo absoluto en el ordenado universo aristotélico (por supuesto, haciendo que este último sea contingente), y la tensión entre los dos no puede resolverse ni excluyendo un lado ni pensando en un *pactum* o relación histórico-dialéctica entre los dos, sino tan solo pensando en uno (lo absoluto divino) como la sustracción, el agujero en el otro. Sin embargo, para defender la realidad teológica y estatal que afirmaba, Lutero no podía sostener el radicalismo de esta solución, que va mucho más lejos que la de Müntzer. Aunque la noción de Müntzer de la actividad revolucionaria implica que nuestra lucha por la liberación es un proceso que tiene lugar en el propio dios, su autoinstrumentalización del agente revolucionario como agente de la voluntad divina le permite evitar la apertura radical de la lucha, el hecho de que el destino del propio dios se decide en nuestra actividad revolucionaria.

Sin embargo, el propio Lutero puso en peligro esta posición radical, no solo por razones pragmático-oportunistas («necesito un Estado que me proteja de la Contrarreforma; por lo tanto, no es prudente apoyar una revuelta que de todos modos está condenada a fracasar»), sino también en un nivel puramente teológico: como «profesor de Teología del Antiguo Testamento», tal como fue caracterizado, empezó a practicar lo que Lacan llamó «el discurso de la Universidad» y, como «profesor de Teología del Antiguo Testamento», como alguien dijo una vez, se retira a la posición de seguridad tomisto-aristotélica: «Vuelve a una posición que elide el "agujero", la "sustracción" que el deseo del otro (su incognoscibilidad constitutiva) provoca en el tejido del mundo ordenado (causal)». Por lo tanto, volvemos a encontrarnos de regreso a un universo jerárquico racionalmente ordenado donde «todo el mundo es llamado al orden y es pecado sobrepasar y transgredir ese orden»; la revuelta de los campesinos es rechazada porque perturba este universo bien ordenado.

Por supuesto, Lutero no se limita a volver a Tomás de Aquino; permanece en el seno del linaje nominalista y mantiene la brecha entre *deus absconditus* y *deus revelatus*, que normalmente se correlaciona con la diferencia entre *potentia dei absoluta* y *potentia dei ordinata*. En la tradición tomista, dios ha sido racionalizado hasta el punto de ser prácticamente inteligible en términos de las leyes de la naturaleza que derivan en una especie de usurpación del todo ordenado del creador. En respuesta a estas dificultades, los teólogos nominalistas introdujeron una distinción entre el poder absoluto de dios (*potentia dei absoluta*) y el poder ordenado de dios (*potentia dei ordinata*). Como plenamente trascendente y misterioso, dios puede hacer cualquier cosa; empero, dios también ha firmado un pacto con su pueblo y acepta con plena libertad los límites que le impone ese pacto. Por lo tanto, desde el punto de vista del poder ordenado de dios, es inteligible, cosa que evidentemente no ocurre en relación con la *potentia dei absoluta*, que implica cortar las relaciones del creador con su creación.

Como el *deus absconditus* está más allá de nuestra comprensión racional, la tentación es privilegiar la experiencia mística como el único contacto con él. En la interpretación predominante, el joven Lutero era un místico, pero más tarde, después de tratar con los elementos radicales de la Reforma, cambió de actitud. Hay, sin embargo, una continuidad básica en su pensamiento sobre el misticismo: Lutero no descartó el «alto misticismo»

como imposible; más bien, advirtió contra sus peligros: para él, *accessus* tenía prioridad sobre *raptus*, es decir, la justificación por la fe a través de la Palabra encarnada y crucificada tiene prioridad sobre el *raptus* de la palabra increada (esta última se caracterizaba por especulaciones peligrosas no vinculadas a la Palabra).

Aunque Lutero emplea el concepto de *potentia dei ordinata*, tan habitual en la teología nominalista, le confiere un aliento cristológico distinto al primordial sentido epistemológico: para él, la potentia ordinata no es fundamentalmente el orden establecido por el inescrutable dios libre que también podría haber fundado otro orden, sino el orden de la redención en Jesucristo, impuesto por la misericordia de dios para ofrecer al pecador un refugio del peligro<sup>[9]</sup>. Con todo, ¿esta noción de *potentia ordinada* no se parece demasiado a la noción tradicional de un dios trascendente que habita en sí mismo y decide revelarse a los seres humanos y convertirse en un «dios para nosotros» por medio de la Palabra divina que aporta un orden significativo a nuestra existencia? Por lo tanto, ¿y si nos arriesgamos al planteamiento opuesto y concebimos la potentia absoluta no como a un dios trascendente e incognoscible situado más allá, sino como el milagro «irracional», un agujero en la realidad; en otras palabras, como la encarnación/revelación misma? El dios aristotélico es «en sí mismo» y para nosotros, es decir, nuestra representación del «en sí», mientras que la revelación no es el logos (el logos es el orden aristotélico), sino la ruptura del absoluto en el logos. Cuando hablamos de «dios en sí mismo», hemos de recordar lo que Hegel dice de nuestra búsqueda del sentido de las obras de arte egipcias (las pirámides, la Esfinge): Al descifrar este sentido, sin duda, es habitual ir demasiado lejos porque de hecho casi todas las formas se presentan directamente como símbolos. Así como tratamos de explicarnos este sentido a nosotros mismos, tuvo que haber sido un sentido claro e inteligible para el conocimiento de los propios egipcios. Pero los símbolos egipcios, como hemos visto al principio, contienen mucho implícitamente y nada explícitamente. Son obras realizadas con la intención de resultar evidentes y, sin embargo, no van más allá del esfuerzo después de lo que es absolutamente evidente. En este sentido, consideramos que las obras de arte egipcias contienen enigmas, cuya correcta solución no solo no la alcanzamos nosotros, sino tampoco, en general, quienes se plantearon esos enigmas a sí mismos<sup>[10]</sup>.

Es en este sentido en el que Hegel habla de «enigma objetivo»: una esfinge no es un enigma para nuestra mente finita, sino para sí misma, «objetivamente», y otro tanto puede decirse del deus absconditus, cuyo impenetrable misterio es un enigma para el propio dios. Chesterton lo vio con claridad: en su «Introduction to the Book of Job» [Introducción al Libro de Job], lo elogió como «el más interesante de los libros antiguos. Casi podríamos decir que es el más interesante de los libros modernos»<sup>[11]</sup>. Lo que explica su «modernidad» es la forma en que el Libro de Job hace sonar una nota discordante en el Antiguo Testamento: En el resto de los libros, el Antiguo Testamento se regocija en la aniquilación del hombre en relación con el propósito divino. El Libro de Job se alza en una soledad definitiva porque pregunta definitivamente: «¿Cuál es el propósito divino? ¿Merece el sacrificio incluso de nuestra humanidad miserable? Por supuesto, es fácil destruir nuestra insignificante voluntad en beneficio de una voluntad superior y más bondadosa. Pero ¿es superior y más bondadosa? Que Dios utilice sus herramientas; que Dios rompa sus herramientas. Pero ¿qué está haciendo, y por qué son destruidas sus herramientas?»<sup>[12]</sup>.

Al final, el Libro de Job no ofrece una respuesta satisfactoria a este enigma: No acaba de una forma convencionalmente satisfactoria. A Job no se le dice que sus infortunios se deben a sus pecados o que sean parte de un plan para su mejora personal... Dios aparece al final no para responder enigmas, sino para proponerlos<sup>[13]</sup>.

Y la «gran sorpresa» es que el Libro de Job...

... consigue que Job quede repentinamente satisfecho con la mera presentación de algo inaccesible. Desde el punto de vista verbal, los enigmas de Jehová parecen más oscuros y desolados que los enigmas de Job; sin embargo, Job se muestra abatido antes del discurso de Jehová y reconfortado después. No se le revela nada, pero percibe la terrible y hormigueante atmósfera de algo demasiado bueno como para ser contado. La negativa de Dios a explicar su designio es en sí misma una candente insinuación de su designio. Los enigmas de Dios son más satisfactorios que las soluciones del hombre<sup>[14]</sup>.

En otras palabras, dios practica aquí lo que Lacan llama un *point de capiton*: resuelve el enigma sustituyéndolo por otro aún más radical, redoblando el enigma, transponiendo el enigma desde la mente de Job a «la cosa en sí misma»; él mismo comparte el aturdimiento de Job ante la caótica locura del

universo creado: «Job plantea un signo de interrogación; Dios responde con un signo de exclamación. En lugar de demostrar a Job que este mundo tiene explicación, insiste en que es mucho más extraño de lo que Job llegó a pensar jamás»<sup>[15]</sup>. Por lo tanto, lejos de ofrecer algún tipo de respuesta satisfactoria al sufrimiento inmerecido de Job, la aparición de dios al final equivale a la pura jactancia, un espectáculo de horror con elementos burlescos; un puro argumento de autoridad basado en una pasmosa manifestación de poder: «¿Ves lo que soy capaz de hacer? ¿Puedes hacerlo tú? ¿Quién eres entonces para quejarte?». Así, no encontramos ni a un dios bondadoso que haga saber a Job que su sufrimiento es una ordalía destinada a probar su fe, ni un dios oscuro más allá de la ley, el dios del puro capricho, sino un dios que actúa como alguien atrapado en la impotencia, o al menos en la debilidad, y que intenta escapar a su dilema por medio de una hueca fanfarronería. «Dios padre» desconoce, literalmente, lo que está haciendo, y Cristo es aquel que lo sabe, pero es reducido al papel de observador compasivo e impotente, que dirige a su padre las palabras: «Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?», ardiendo junto a todas las víctimas de la ira del padre. Solo al caer tras su propia creación y vagabundear como observador impasible, dios es capaz de percibir el horror de su creación y el hecho de que él, el supremo hacedor de la ley, es también el sumo criminal (como Chesterton entendió perfectamente en El hombre que fue jueves).

En este punto debemos ser muy precisos: la muerte de Cristo no es la muerte del dios trascendente y su sublimación en un dios simbólico, un dios que existe solo como entidad virtual/simbólica mantenida «viva» por medio de la práctica de los creyentes. Esta «sublimación» ya sucede en el judaísmo, y en el cristianismo tiene lugar algo mucho más extraño: dios muere una segunda vez. Lo que muere en la cruz no es el verdadero dios, sino el gran otro, la entidad ideal/virtual o, como señala Lacan, el gran otro simbólico. Por ello, dios tiene que ser repersonalizado en la reencarnación, no como el majestuoso ser absoluto, sino como su opuesto, la figura tragicómica de Cristo, en su apariencia de común mortal (en otras palabras, Cristo es como el monarca en la filosofía del derecho de Hegel: un ser humano ordinario que, en la propia arbitrariedad de su presencia, ofrece el «punto de acolchado» del Estado como orden ideal-espiritual de la sociedad, convirtiéndolo en una entidad real: si el monarca es depuesto, la Estado se desintegra). La función de Cristo es, en lacaniano, salvar la brecha en el gran otro, proporcionar le peu de réel que sostiene el orden simbólico/virtual, de modo que cuando Cristo muere, el gran otro simbólico también colapsa. Por esta razón, el Espíritu Santo no es una nueva figura del gran otro virtual, sino el espíritu de una comunidad (de creyentes) que acepta la no existencia del gran otro.

La decisión última es, entonces: ¿es dios el gran otro, un garante del sentido (accesible a nosotros o más allá de nuestro alcance), o una grieta en lo real que desgarra el tejido de la realidad? En relación con la teología y la revolución, esta decisión significa: ¿es dios un punto de referencia que legitima nuestra instrumentalización (que nos permite afirmar que actuamos en su beneficio), o es el garante de la apertura ontológica que, precisamente, nos impide esa instrumentalización? En términos de Badiou, ¿la referencia a dios en teología política está sostenida por la lógica de la purificación (una destrucción nihilista de todo lo que parece contradecir el mensaje divino) o por la lógica de la separación, una separación que no solo implica nuestro alejamiento de dios, en virtud del cual la divinidad sigue siendo incognoscible para nosotros, los creventes, sino fundamentalmente una separación en el corazón del propio dios? La encarnación es la separación de dios de sí mismo, y al ser abandonados por dios, al ser abandonados al abismo de nuestra libertad, sin su atención protectora, nosotros, los humanos, somos uno con él, con el dios separado de sí mismo.

En un chiste sobre Auschwitz que circula entre los judíos, un grupo de ellos que fueron incinerados en el campo se sientan en un banco en el paraíso y hablan de su sufrimiento, haciendo bromas al respecto. Uno de ellos dice: «David, ¿recuerdas cómo resbalaste de camino a la cámara de gas y moriste antes de que el gas te engullera?», etcétera. Paseando por el paraíso, dios se acerca, los escucha y se queja de no entender la broma; uno de los judíos se aproxima a él, le pone una mano en el hombro y lo consuela: «No te entristezcas. No estabas allí; ¡claro que no puedes entender el chiste!»<sup>[16]</sup>. La belleza de esta réplica reside en la forma en que alude a la célebre declaración según la cual dios murió en Auschwitz, no estaba allí: «Dios no estuvo en Auschwitz» no significa que la deidad no pueda comprender el horror de lo que allí sucedió (puede hacerlo fácilmente, es su trabajo), sino que es incapaz de comprender el humor generado por la experiencia de Auschwitz.

Sin embargo, tal vez el cristianismo ofrezca una solución específica en este punto: la única respuesta cristiana consistente a las eternas preguntas críticas: ¿estaba dios en Auschwitz?, ¿cómo pudo permitir ese inmenso sufrimiento?, ¿por qué no intervino para evitarlo? La respuesta no es que debamos aprender a alejarnos de nuestras vicisitudes terrenales e identificarnos con la bendita paz de un dios que habita más allá de nuestros infortunios, momento en el que nos hacemos conscientes de la nulidad última

de las cuitas humanas (la habitual respuesta pagana), y tampoco que dios sepa lo que hace y que de algún modo nos compensará por nuestro sufrimiento, curará nuestras heridas y castigará a los culpables (la habitual respuesta teológica). La respuesta la encontramos, por ejemplo, en la escena final de *Shooting Dogs (Disparando a perros*, Michael Caton-Jones, 2005), un filme sobre el genocidio de Ruanda en el que un grupo de refugiados tutsis en una escuela cristiana saben que pronto serán asesinados por una muchedumbre hutu; un joven profesor británico de la escuela se hunde en la desesperación y pregunta a una figura paternal, el sacerdote de más edad (interpretado por John Hurt) dónde está Cristo ahora, por qué no evita la matanza; la respuesta del sacerdote es: «Cristo está más presente que nunca, está aquí, sufriendo con nosotros...».

Sin embargo, hubo otro dios vivo en Auschwitz: el atroz dios presimbólico de lo real, el dios del terror sagrado. El auge actual del fundamentalismo nos obliga a invertir la tesis de Lacan según la cual dios siempre ha estado muerto, pero no lo sabía (o más exactamente, nosotros —los creyentes que lo hemos mantenido vivo con nuestras oraciones— no lo sabíamos). Hoy, dios vuelve a estar vivo (en lo real más aterrador, en el fundamentalismo), pero no lo sabemos y no queremos saberlo. Habermas fue uno de los filósofos ateos que lo percibió hace ya dos décadas.

## **CUATRO GESTOS ÉTICOS**

Una contrapregunta ingenua: pero ¿por qué necesitamos a dios? ¿Por qué los humanos no nos limitamos a vivir en un espacio abierto y contingente? Lo que falta en esta imagen es la mínima experiencia teológica descrita por Rowan Williams, la de estar fuera de lugar en este mundo. En una interpretación primitiva de este «fuera de lugar», este no es nuestro mundo y hay otro mundo verdadero. En una interpretación más radical, existimos porque el propio dios está fuera de sí mismo; esta dimensión solo se hace visible en el protestantismo. La tríada de ortodoxia, catolicismo y protestantismo parece corresponder así a la tríada lacaniana de imaginario, simbólico, real: el horizonte de la ortodoxia es el de la fusión imaginaria entre el hombre y dios; el catolicismo se centra en el intercambio simbólico entre los dos polos; el protestantismo reivindica al dios «sustraído» de la intrusión de lo real.

El protestantismo es totalmente incompatible con la crítica *new age* a la soberbia de la así llamada subjetividad cartesiana y su dominante actitud mecanicista hacia la naturaleza. Según el lugar común *new age*, el pecado

original de la civilización occidental moderna (o incluso el de la tradición judeocristiana) es la arrogancia del hombre, su soberbia presunción de que ocupa el lugar central en el universo o que se le ha concedido el derecho a dominar a todos los otros seres y explotarlos para beneficio propio. Esta arrogancia que perturba el justo equilibrio de los poderes cósmicos obliga tarde o temprano a la naturaleza a restablecer el equilibrio: las actuales crisis ecológica, social y psíquica se interpretan como la justificada respuesta del universo a la presunción del hombre. Por lo tanto, nuestra única solución consiste en el cambio de paradigma global, en adoptar una nueva actitud holística en la que asumamos humildemente nuestro lugar limitado en el orden global del ser... En contraste con este lugar común, hemos de reivindicar el exceso de subjetividad (lo que Hegel llamó la «noche del mundo») como única esperanza de redención: el verdadero mal no reside en el exceso de subjetividad en cuanto tal, sino en su «ontologización», en su reinscripción en un marco cósmico global. Ya en Sade, la crueldad excesiva está ontológicamente «oculta» por el orden de la naturaleza como «ser supremo de la perversidad»; tanto el nazismo como el estalinismo incluían referencias a cierto orden global del ser (en el caso del estalinismo, la organización dialéctica del movimiento de la materia)<sup>[17]</sup>. La verdadera arrogancia es, así, lo opuesto a la aceptación del orgullo de la subjetividad: reside en la falsa humildad, es decir, emerge cuando el sujeto pretende hablar y actuar en beneficio del orden cósmico global, postulándose como su humilde instrumento. En contraste con ello, la actitud occidental en su conjunto ha sido antiglobal: el cristianismo no solo implica la referencia a una verdad superior que irrumpe y perturba el antiguo orden pagano del cosmos articulado a partir de profundas sabidurías, incluso el propio idealismo de Platón puede definirse como la primera elaboración clara de la idea de que la «cadena del ser» cósmica y global no es «todo cuanto existe», que hay otro orden (de ideas) que mantiene en suspensión la validez del orden del ser.

El aspecto que hemos de tener presente aquí es la completa ambigüedad de la noción de mal: incluso lo que se considera la maldad definitiva de nuestra época, los fríos y burocráticos asesinatos en masa de los campos de concentración, se dividen en dos, el Holocausto nazi y el gulag, y todos los intentos por decidir «cuál es peor» necesariamente nos implican en una decisión moralmente problemática (la única salida parece ser la paradoja propiamente dialéctica según la cual el terror estalinista fue en cierto sentido «peor» —incluso más «irracional» y amenazante— precisamente porque era

«menos perverso», es decir, fue el resultado de un auténtico movimiento de liberación emancipatoria).

Quizá la tarea ética fundamental del presente consista en romper el círculo vicioso de estas dos posiciones, la fundamentalista y la liberal, y nuestro último ejemplo nos muestra una salida: la auténtica universalidad ética jamás reside en la distancia cuasineutral que intenta hacer justicia a todas las facciones involucradas. Por lo tanto, si contra los fundamentalismos que basan el compromiso ético en una identidad religiosa o étnica particular, excluyendo a las otras, hemos de insistir en el universalismo ético, también hemos de insistir incondicionalmente en cómo por definición toda auténtica actitud ética combina paradójicamente el universalismo y la toma de posición en la lucha vigente. Hoy más que nunca, debemos subrayar que una verdadera posición ética combina la reivindicación del universalismo con la actitud militante y conflictiva de quien se compromete en la lucha: los verdaderos universalistas no son los que predican la tolerancia global de las diferencias y la unidad integral, sino quienes participan en una lucha apasionada por la reivindicación de la verdad que los compromete. Por lo tanto, para concluir, especifiquemos los contornos de un auténtico acto ético con cuatro ejemplos:

• La salida: Children's Hour (La calumnia). La obra La calumnia, de Lillian Hellman, filmada dos veces (las dos por William Wyler) ofrece quizá el ejemplo más claro, casi de laboratorio, de este «drama de las falsas apariencias». Como es de sobra conocido, la primera versión (*These Three [Esos tres*, de 1936]) ofreció la ocasión para uno de los grandes goldwynismos: cuando Sam Goldwyn, el productor, fue advertido de que la película incluía lesbianas, supuestamente respondió: «¡Ningún problema, las convertiremos en americanas!». Lo que en efecto sucedió fue que la supuesta relación lésbica en torno a la que gira la historia se transformó en una convencional relación heterosexual<sup>[18]</sup>. La película está ambientada en una elegante escuela privada para chicas dirigida por dos amigas, la austera y dominante Martha y la cálida y afectuosa Karen, que está enamorada de Joe, el médico local<sup>[19]</sup>. Cuando Martha censura la mala conducta de Mary Tilford, una malvada alumna preadolescente, ella se venga contándole a su abuela que una noche vio a Joe y a Martha (no a Karen, su novia) «montándoselo» en un dormitorio cercano a las estancias de las estudiantes. La abuela la cree, especialmente cuando la mentira es corroborada por Rosalie, una chica débil y aterrorizada por Mary, por lo que saca a Mary de la escuela y aconseja a otros padres que hagan lo mismo. La verdad acaba por salir a la luz, pero el daño ya está hecho:

la escuela ha cerrado, Joe pierde su puesto en el hospital, e incluso la amistad entre Karen y Martha llega a su fin cuando Karen admite que también ella sospechó de Martha y Joe. Joe abandona el país por un trabajo en Viena y Karen se une a él más tarde. La segunda versión, de 1961<sup>[20]</sup>, es una fiel adaptación de la obra: cuando Mary se venga, le dice a su abuela que ha visto cómo Martha y Karen se besaban, se abrazaban y se susurraban, con lo que se sugiere que no entiende plenamente lo que está pasando, aunque debe tratarse de algo «antinatural». Cuando todos los padres se llevan a sus hijas de la escuela y las dos mujeres se encuentran solas en el gran edificio, Martha se da cuenta de que efectivamente ama a Karen más allá de la mera sororidad; incapaz de soportar la culpa, se ahorca. La mentira de Mary queda al fin al descubierto, pero es demasiado tarde: en la última escena del filme, Karen sale del funeral de Martha y, orgullosamente, deja atrás a la abuela de Mary, a Joe y al resto de los habitantes del pueblo, que se han dejado engañar por las mentiras de Mary.

La historia gira en torno a la perversa mirona (Mary) que, a través de su mentira, descubre sin querer el deseo inconsciente de los adultos: la paradoja, evidentemente, es que, antes de la acusación de Mary, Martha no era consciente de su inclinación lésbica, solo la acusación externa la hace consciente de una parte reprimida de sí misma. Mendace veritas, como dicen en latín: «en la falsedad, la verdad». El «drama de las falsas apariencias»<sup>[21]</sup> llega entonces a su verdad: la «visión placenteramente aberrante» de la mirona perversa externaliza el aspecto reprimido del sujeto falsamente acusado; como señala Lacan, la verdad tiene la estructura de una ficción. La clave del «drama de las falsas apariencias» es, pues, que, en él, lo menos se superpone a lo más. Por un lado, el procedimiento estándar de la censura no es mostrar directamente el acontecimiento (prohibido —asesinato, acto sexual—), sino el modo en que se refleja en sus testigos; por otro lado, esta privación abre un espacio que ha de ser colmado por proyecciones fantasmáticas, es decir, es posible que la mirada que no entiende claramente lo que está ocurriendo efectivamente vea *más*, no *menos* ...

Aunque todo esto da fe de cierto interés teórico, el hecho es que Wyler (cuyo estilo ejemplifica el realismo psicológico en su forma más pura) hoy está medio olvidado, definitivamente fuera de las modas. Desde la perspectiva actual, es fácil imaginar una versión más «radical» de *La calumnia*; por ejemplo, ¿y si Karen y Martha admitieran su lesbianismo compartido y se marcharan para empezar

una nueva vida juntas? Sin embargo, *La calumnia* va más allá del marco convencional al que parece ajustarse perfectamente; prueba de ello es cierta inquietud en las principales reacciones críticas del filme. Como un caso ejemplar de mala interpretación, véase el reproche crítico de Bosley Crowther (que apareció en *The New York Times*):

No nos han dejado saber lo que la adolescente susurró a su abuela, que hace que esta grite con espantada indignación y corra hacia el teléfono [...]. Y no nos introducen en los tribunales, donde tiene lugar el juicio por difamación. Se limitan a informar del juicio y el veredicto es rápidamente escamoteado. Por lo tanto, este drama, supuestamente novedoso y atrevido por tratar un tema silenciado, es ciertamente irreal y escandaloso de una manera moralista y mojigata<sup>[22]</sup>.

Estos dos reproches (que aseguran que el filme no llega hasta el final y sigue siendo «mojigato») en absoluto reparan en lo central: lo que no se dice y no se muestra tiene que permanecer implícito e invisible para no distraernos del núcleo de la película, que no son los detalles obscenos del lesbianismo (tal como los fantasea Mary); aquí no hay ningún secreto que revelar. Lo que Mary susurró al oído de su abuela o lo que se dijo en el tribunal es del todo irrelevante, lo que importa son los efectos de esos falsos rumores. El filme no es «moralista y mojigato», lo es la sociedad cerrada que retrata, y explicitar los detalles obscenos no haría más que confirmar las prohibiciones que sostiene esta sociedad, no salir de ellas. El final culmina con el heroico gesto de Karen, en el que rompe efectivamente con este espacio social clausurado; ¿cómo lo hace? Para responder es necesario un examen detallado de los últimos veinte minutos del filme.

Empecemos con el momento en el que la señora Tilford, abuela de Mary, descubre la falsedad perpetrada por su nieta; profundamente afectada, visita a las dos profesoras, se disculpa y les dice que los procedimientos judiciales serán revertidos y habrá una compensación por daños y perjuicios. Karen rechaza el gesto de la señora Tilford, y tiene razón al hacerlo. Este gesto es falso, una salida fácil, porque la injusticia de su acto no se puede deshacer. Si el arrepentimiento de la señora Tilford fuera sincero, se habría avergonzado demasiado como para limitarse a pedir disculpas; tal vez la única reacción apropiada habría sido suicidarse. La disculpa de la señora Tilford, aunque sincera, es el primer acto de traición enmascarado como acto ético.

A continuación, viene la escena en la que Karen insiste en que Joe le diga si cree o no en que ha habido una relación lésbica entre Martha y ella. Joe le asegura no creer que sea cierto, pero, tras la insistencia de Karen, le pregunta si es cierto o no, y ella replica que entre las dos nunca ha habido nada sexual. La presión para que él formule la pregunta es obviamente una trampa: la única reacción apropiada habría sido que Joe no lo preguntara. Karen vuelve a repetir la trampa, diciéndole que no puede continuar con su compromiso y pidiéndole suspenderlo temporalmente; otra trampa, una oferta que ha de ser rechazada. Cuando Joe acepta, para Karen está clara su traición final, y que nunca volverá; un buen momento para discernir, en una pequeña decisión (dejarlo por un tiempo, hasta que Karen resuelva la crisis con Martha), la eterna traición... La pregunta de Joe es el segundo acto de traición enmascarada, una vez más, como acto ético.

La siguiente traición tiene lugar después de que Karen le diga a Martha que Joe no volverá: pese a que Karen asegura lo contrario, Martha se siente responsable de arruinar la vida de las dos y se siente consternada por sus sentimientos hacia Karen. Entonces, se produce otro refinado momento psicológico: de pronto, Martha se cansa de la conversación, se echa en el sofá y le dice a Karen que quiere echar una siesta; Karen sale a pasear por los alrededores de la escuela; al actuar así es plenamente consciente de que Martha quiere quedarse sola para suicidarse y acepta su decisión. No hay hipocresía en la decisión de Karen, no hay una satisfacción silenciosa en el sentido de «bien, me libraré de mi molesta compañía», se trata de una retirada respetuosa que permite que el otro cumpla con su funesta decisión. Por lo que cuando, minutos después, la tía Lily pregunta a Karen dónde está Martha, ya que su puerta está cerrada, Karen no solo sospecha, sino que sabe lo que ha pasado. Aterrada y en *shock*, pero no sorprendida, Karen corre hacia la casa, rompe el cerrojo de la puerta con un candelabro y descubre que Martha se ha colgado en su habitación. Aunque sin duda es un acto de sincera desesperación, el suicidio de Martha es el tercer acto de traición: una huida de la verdad de su deseo, que niega matándose a sí misma.

Tras estas tres traiciones —la de la señora Tilford, la de Joe, la de Martha—, tiene lugar el único y verdadero gesto ético. En el funeral de Martha, tras el breve rito, Karen se marcha sola, mientras Joe, junto a los miembros de la comunidad que han arruinado la vida de Karen y Martha, mira desde la distancia. Ignorando a los demás, el rostro de Karen expresa una liberación casi gozosa, como el de Barbara

Stanwyck al abandonar la escena en el último plano de *Stella Dallas*. Su paseo final no es una *performance* para impresionar a los demás, para señalar hasta qué punto los desprecia, sino un acto autónomo, una decisión no patológica en el sentido de Kant. Si Karen y Joe acabaran juntos, el guion habría sido el de una pareja creada gracias a la eliminación del intruso lésbico, pero esto no es lo que sucede, Karen también ignora a Joe, aunque no es lesbiana, y lo que la motiva no es una secreta economía sexual, sino una pura actitud ética, «el deber por el deber». Pero, una vez que nos hemos retirado, ¿cómo volvemos a intervenir?

Un acto de compasión: Flaskepost fra P (Redención [Los casos del departamento Q1, 2016). Hacia el final de este thriller danés dirigido por Hans Petter Moland, y cuyo título original es Flaskepost (Mensaje en una botella) hay un notable diálogo entre Carl Morck, un detective quemado y «terminalmente deprimido», y Johannes, un guapo y rubio asesino en serie de niños tan interesado en destruir la fe de sus padres como en secuestrar a su progenie. La confrontación final tiene lugar en una solitaria casa de madera junto al mar, donde Johannes tiene encadenados a Morck y a los niños secuestrados, un chico y una chica. Tras presentarse como uno de los hijos del demonio, cuya tarea es destruir la fe, Johannes le dice a Morck: «Y ahora..., te arrebataré tu fe». Morck replica: «Estás perdiendo el tiempo. No creo en Dios. No creo en nada». Cuando Johannes sumerge al niño y lo mantiene bajo el agua, Morck grita desesperadamente: «Escúchame. Llévame a mí en su lugar». Johannes responde: «Salvas a gente a la que no conoces. Claro que tienes fe. Nunca he conocido a nadie con una fe tan fuerte como la tuya». Morck: «¡Llévame a mí!». Johannes: «¿Deseas que Dios te hubiera dado la fuerza para detenerme?». Una vez que el niño parece muerto, Johannes concluye: «Creo que recordarás este día. Estabas aquí y eso no cambió nada. Y Dios... no se manifestó». A continuación, se gira hacia la hermana del chico, corta sus ligaduras con unas tijeras, que coloca en sus manos mientras le dice: «Coge esto... Y tendrás tu venganza. Entonces serás suya, serás libre. Apuñálame. Apuñálame y serás libre». La chica se niega, moviendo la cabeza en silencio. Johannes le dice: «Me decepcionas», y luego, a Morck: «Ahora has visto. Ahora debes vivir».

Es evidente que hemos de desdeñar como ridícula la idea de que Johannes actúa como hijo del demonio, una idea que solo es significativa en el universo teológico, donde existe un conflicto entre el bien y el mal. Si seguimos la perspectiva de T. S. Eliot, según la cual

la tentación última del demonio es la referencia al propio bien —«la forma más elevada de traición: hacer el bien por la razón equivocada», como afirma en su *Asesinato en la catedral*— entonces el propio Morck es el verdadero hijo del diablo. La baza definitiva del demonio no es «dar rienda suelta al deseo de poder, disfrutar de la vida, abandonar la quimera de valores éticos superiores», sino «cumplir las nobles hazañas que tu corazón te inspire, vivir la vida ética más elevada y ser consciente de que no hay necesidad de dios en todo esto, es tu propia naturaleza interior la que te sirve de guía, estás siguiendo la ley de tu corazón»; ¿acaso esta actitud no queda personificada en la predisposición atea de Morck a sacrificarse por los demás?

Aunque esta lectura puede parecer obvia, hemos de rechazarla. Es cierto que Morck es un verdadero ateo y Johannes sigue apoyándose en un gran otro (cuando dios falló —no se le apareció en su crisis ni le brindó ayuda—, el demonio lo ayudó, estaba allí cuando Johannes lo necesitaba). Sin embargo, Johannes se equivoca al decir que, mientras ahogaba al niño, dios no se manifestó: dios apareció dos veces, cuando Morck se ofreció a morir en lugar del niño y cuando la chica se negó a vengarse apuñalando a Johannes. Pero ¿qué dios se manifiesta aquí? No se trata de un agente trascendental todopoderoso que en última instancia vela por nosotros, sino un testigo impotente y semejante a Cristo, que ofrece su compasión y solidaridad, proyectando una bondad pura en el rostro de un mundo indiferente y sin sentido. En ello reside el núcleo del ateísmo cristiano: hay que reunir la fuerza para observar el mundo con un ojo inhumano, en toda su cruel indiferencia y sinsentido, sin un gran otro como garantía última de un orden o sentido superior; el bien solo puede surgir en este punto.

El quid de la cuestión es el enigma del ateísmo y la ética: ¿podemos ser plenamente éticos, hasta el punto de estar dispuestos a sacrificarnos por los demás, sin creer en dios? Y si nos arriesgamos a ir un paso más allá, ¿y si solo un ateo puede ser verdadera e incondicionalmente ético? La cuestión es no atribuir a los ateos alguna creencia más profunda, demasiado pura como para ser articulada en dogmas explícitos: no solo *el cristianismo* (en su núcleo, negado por su práctica institucional) *es el único ateísmo realmente consistente*, sino que también *los ateos son los únicos verdaderos creyentes*. En el filo de la navaja tiene lugar la definitiva inversión de la cinta de Moebius: al aceptar lo real atroz en toda su absurda indiferencia,

somos empujados al pleno compromiso ético-político. Podemos discernir la misma lección en las oscuras luchas teológicas que a menudo ocultan grandes inversiones político-ideológicas. Detengámonos en el «documental escatológico» After the Tribulation (Paul Wittenberger, 2012), un dilatado y feroz ataque a los defensores del pretribulación. arrebato El conflicto rapto pretribulacionistas y postribulacionistas es una cuestión estrictamente interna del fundamentalismo cristiano estadounidense, ya que ambas facciones comparten una serie de presuposiciones: la «tribulación» (el horror del Armagedón) se acerca, habrá un gran sufrimiento, muchos morirán, solo una minoría se salvará gracias al segundo advenimiento de Cristo; antes de ello, el Anticristo se alzará como líder del nuevo Gobierno mundial, y muchos serán engañados, creyendo que es Cristo, el Mesías definitivo que esperan todas las religiones (cristianos, judíos, musulmanes, budistas...): En la visión futurista de la escatología cristiana, la tribulación es un periodo relativamente breve en el que todo el mundo experimentará miserias, desastres, hambrunas, guerras, dolor y sufrimiento, que eliminarán más del 75 % de la vida en la Tierra antes de que tenga lugar el segundo advenimiento. Algunos pretribulacionistas creen que aquellos que elijan seguir a Dios, serán raptados antes de la tribulación, y así escaparán a ella. Por otro lado, algunos postribulacionistas (cristianos que creen que el rapto o arrebato es sinónimo de la resurrección que tendrá lugar después de la tribulación) creen que los cristianos deben soportar la tribulación como una prueba a su fe<sup>[23]</sup>.

Como es de esperar en los debates teológicos, hay diferentes versiones del momento exacto en que tendrá lugar el rapto después de la tribulación:

- Los tribulacionistas preíra creen que el rapto ocurrirá durante la tribulación, a la mitad de esta o justo después, pero antes de las siete copas de la ira de dios.
- Los medtribulacionistas creen que el rapto tendrá lugar en mitad de la tribulación, antes de que se manifieste su peor parte. El periodo de siete años está dividido en dos mitades: el «inicio de la aflicción» y la «gran tribulación».
- Los postribulacionistas creen que los cristianos no serán llevados al cielo por toda la eternidad, sino que Cristo los recibirá o reunirá en el aire y juntos descenderán para fundar el reino de dios en la Tierra, al final de la tribulación<sup>[24]</sup>.

Sin embargo, la distinción clave sigue siendo evidente: ¿el rapto tendrá lugar *antes* (como afirma La Haye, etcétera) o *después* de la tribulación? ¿Por qué centrarse tan apasionadamente en este punto controvertido? Las cosas se aclaran en cuanto examinamos las implicaciones de este conflicto: Los pretribulacionistas creen que todos los cristianos virtuosos (vivos y muertos) serán llevados físicamente al cielo (esto recibe el nombre de rapto) antes del inicio de la tribulación. Según esta creencia, todo verdadero cristiano que haya existido en el transcurso de toda la era cristiana será transformado instantáneamente en un perfecto cuerpo resurrecto, y escapará así a las pruebas de la tribulación. Quienes se conviertan en cristianos tras el rapto tendrán que soportar la tribulación (o perecer en ella). Después de esta, Cristo regresará para fundar su reino milenario<sup>[25]</sup>.

Los críticos de la postura pretribulacionista argumentan que, si creemos que el rapto acontecerá antes de la tribulación, y si nos consideramos verdaderos cristianos, no tenemos que preocuparnos por el Armagedón: desapareceremos de la Tierra y encontraremos un refugio seguro antes de sus horrores, por lo que no nos hará falta prepararnos para la tribulación... En otras palabras, pretribulacionistas son agentes del mal que trabajan para impedir que nos preparemos para la tribulación. Pero los pretribulacionistas tienen un argumento (presumiblemente involuntario): el Armagedón no se librará entre los partidarios de Cristo y las fuerzas del Anticristo, sino entre los que se «quedan atrás», los seguidores de Cristo aún no plenamente devotos, y las fuerzas del Anticristo; ¿no significa esto que los «raptados» no son los verdaderos héroes, sino almas bellas y demasiado «puras» como para participar en la batalla definitiva? Es decir, los críticos de la pretribulación aciertan, pero en un sentido mucho más radical del que creen: los creyentes devotos y puros son oportunistas inútiles que juegan sobre seguro. Solo los incrédulos «impuros» —quienes NO creen plenamente en Cristo, o sea, los ateos cristianos olvidados por el rapto— son capaces de luchar en la verdadera batalla por Cristo.

• Suspender el ritual: *Parsifal*. Pero ¿qué nos empuja exactamente a este compromiso cuando no lo avala la figura de un gran otro? La respuesta obvia parece ser la compasión que surge cuando me enfrento al sufrimiento de otro, que me motiva a aliviar ese sufrimiento. ¿No es esto lo que induce a Morck a ofrecerse a sí mismo en lugar del niño que se ahoga? Con todo, un examen más atento delata que todo es más

complicado, ya que inmediatamente nos enfrentamos a una paradoja: ¿la consecuencia de la ética de la compasión no es que necesitamos el sufrimiento (de los otros) para hacer (y experimentar) el bien? Wagner se enfrentó a estas ambigüedades en su último drama musical, *Parsifal*, a menudo desdeñado como una mezcla confusa e incomprensible de elementos cristianos y budistas. ¿Cómo hemos de darle sentido?

Algunas recientes obras historicistas intentan sacar a la luz el «verdadero sentido» contextual de diversos temas y personajes wagnerianos: el pálido Hagen en realidad es un judío masturbador; la enfermedad de Amfortas es la sífilis, etcétera. Wagner, o así se nos dice, movilizaba códigos históricos conocidos en su época: cuando un tropieza, canta estridentes notas altas o nerviosamente, «todo el mundo» sabía que se trataba de un judío; por lo tanto, Mime, de Sigfrido, es la caricatura del judío; la enfermedad de los testículos contagiada después de mantener relaciones sexuales con mujeres «impuras» era, debido a la sífilis, una obsesión en la segunda mitad del siglo XIX, por lo que para todo el mundo resultaba evidente que Kundry había contagiado la sífilis a Amfortas... El primer problema con estas interpretaciones es que, aunque sean exactas, no contribuyen mucho a una comprensión cabal de la obra. A fin de comprender correctamente *Parsifal*, necesitamos *abstraer* esas trivialidades históricas, descontextualizar la obra, sacarla del contexto al que pertenece originalmente. Hay más verdad en la estructura formal de Parsifal que en su contexto original. Nietzsche, el gran crítico de Wagner, fue el primero en realizar esta descontextualización, al proponer una nueva figura de Wagner: ya no Wagner, el poeta de la mitología teutónica, de la ampulosa majestuosidad heroica, sino Wagner el «miniaturista», Wagner el de la feminidad histerizada, el de los pasajes delicados, el de la decadencia de la familia burguesa.

En lugar de historizar a Wagner, un enfoque más productivo consiste en transponer crudamente el escenario de sus dramas a nuestro mundo contemporáneo. Imaginemos, en este sentido —mi sueño privado— un *Parsifal* ambientado en una moderna megalópolis, con Klingsor como proxeneta impotente que dirige un burdel; utiliza a Kundry para seducir a miembros del círculo del Grial, una banda rival de narcotraficantes. El Grial está dirigido por el debilitado Amfortas, cuyo padre Titurel sufre un constante delirio inducido por un consumo excesivo de drogas; los miembros de su banda presionan a Amfortas

para que «realice el ritual», es decir, la entrega de su dosis diaria de droga. Él fue «herido» (infectado por sida) por Kundry, que le mordió el pene mientras le practicaba una felación. Parsifal es un joven sin experiencia, hijo de una madre soltera y sin hogar, y no conoce el mundo de las drogas; «siente dolor» y rechaza los avances de Kundry mientras esta le hace una felación. Cuando Parsifal se hace cargo de banda del Grial, establece una nueva regla para su comunidad: la libre distribución de drogas...

El primer resultado de esta interpretación es que destaca un aspecto clave de *Parsifal*: la verdadera figura maligna no es Klingsor, sino Titurel, el padre de Amfortas. Recordemos la relación traumática entre Amfortas y Titurel, una verdadera contrapartida al diálogo entre Alberich y Hagen en *El ocaso de los dioses*. El contraste entre las dos confrontaciones de padre e hijo son evidentes: en El ocaso, la dinámica (agitación nerviosa, la mayor parte del diálogo) está del lado del padre, mientras que Hagen se limita a escuchar casi todo el tiempo su aparición obscena; en *Parsifal*, Titurel es una presencia inmóvil y opresiva que rara vez rompe su silencio con la orden del superyó «¡revela el Grial!» (que evidentemente significa «¡disfruta!»), mientras que Amfortas es el agente dinámico que da voz a su negativa a cumplir con el ritual. Si uno escucha muy atentamente este diálogo de *Parsifal*, ¿no queda claro que la verdadera presencia obscena, la causa última de la decadencia de la comunidad del Grial, no es Klingsor, que no deja de ser un mero estafador de poca monta, sino el propio Titurel, la obscena aparición de un no muerto, un anciano aciago tan inmerso en el disfrute del Grial que perturba el ritmo regular de su revelación? La autoridad del superyó de Titurel es una verdadera perversión o, como le gustaba escribir a Lacan, una père-version, la «versión del padre», el oscuro envés obsceno de la autoridad del padre. La oposición entre Alberich y Titurel no es, pues, la oposición entre la humillación obscena y la dignidad, sino más bien la oposición entre dos modos de obscenidad, entre la *jouissance* del padre, poderosa y opresiva (Titurel), y el padre humillado, débil y turbado (Alberich).

¿Y qué ocurre con otro cliché historicista: la búsqueda del «judío» en la obra de Wagner? ¿Quién es el judío en *Parsifal*? En la pareja formada por Kundry y Amfortas, este último es la figura del eterno judío en la larga serie de Wagner, que empieza con *El holandés errante*, el «Ahasvero del océano». Kundry, como contraparte de

Amfortas, es uno de los retratos definitivos de una mujer histérica. Aunque hay una gran tradición de mujeres histéricas en la música de finales del siglo XIX y principios del XX, empezando por la Kundry del Parsifal de Wagner y siguiendo por Salomé y Electra, de Richard Strauss, así como la Elegida en La consagración de la primavera, de Stravinski, en todos estos casos el tema de la loca histérica «está camuflado por los rasgos exóticos de la antigüedad (clásica, bíblica, primitiva...), distanciándola de incómoda relevancia su contemporánea. Schönberg y Pappenheim le confirieron tratamiento crudo y sin adornos que dejó al descubierto su mensaje social y psicológico»<sup>[26]</sup>.

Lacan tradujo la división que caracteriza al sujeto femenino histérico en una fórmula concisa: «Pido que rechaces mi petición, ya que no se trata de eso». Cuando, por ejemplo, la Kundry de Wagner seduce a Parsifal, en realidad quiere que él se resista a sus avances; ¿acaso esta obstrucción, este sabotaje de su propio propósito, no da testimonio de una dimensión que en ella se resiste a la dominación del falo? El miedo masculino a la mujer, que marcó tan profundamente el Zeitgeist con el cambio de siglo, de Edvard Munch y August Strindberg a Franz Kafka, se revela como el temor a la inconsistencia femenina: la histeria femenina, que traumatizó a aquellos hombres (y que también marcó el inicio del psicoanálisis), los confrontó con una inconsistente multitud de máscaras (una mujer histérica pasa rápidamente de las súplicas desesperadas a las burlas crueles y vulgares, etcétera). Kundry encarna la autocontradicción de una actitud histérica: fue un instrumento de la enfermedad de Amfortas, y pretende curarlo (trayéndole bálsamos de Oriente); pretende seducir a Parsifal y ser redimida por él... El problema es que está atrapada en estas contradicciones, incapaz de descubrir la identidad de los opuestos: quiere curar la herida y no entiende que solo puede sanarla la lanza que la provocó.

Kundry quiere destruir a Parsifal porque siente aprensión por su pureza; simultáneamente, desea que Parsifal resista, que soporte la ordalía, pues sabe que su única oportunidad de redención es que Parsifal no sucumba a sus encantos seductores. Parsifal resiste los avances de Kundry por medio de su identificación con la herida de Amfortas: cuando Kundry lo besa, se desprende de su abrazo, grita: «¡Amfortas! ¡La herida!» y se agarra los muslos (el lugar de la herida

de Amfortas); como demostró el penetrante análisis de Elisabeth Bronfen<sup>[27]</sup>, este gesto cómicamente patético de Parsifal es el de la identificación histérica, es decir, un paso hacia el teatro de la histeria. La verdadera histérica de la obra es, por supuesto, Kundry, y en cierto modo es como si el rechazo de Parsifal lo contaminara a él de histeria.

El arma principal e indicio de la histeria de Kundry es su risa, por lo que es crucial averiguar sus orígenes: la escena primordial de risa es el camino hacia la cruz, donde Kundry observa al Cristo sufriente y se ríe de él. Esta risa se repite una y otra vez con cada uno de los maestros a los que sirve Kundry (Klingsor, Gurnemanz, Amfortas...): ella socava la posición de cada uno de ellos por medio del plus de conocimiento contenido en su obscena risa histérica, que revela el hecho de que el maestro es impotente, una apariencia de sí mismo. Esta risa es profundamente ambigua: no solo representa una burla al otro, sino también la desesperación ante sí misma, es decir, ante su reiterado fracaso a la hora de encontrar un apoyo fiable en el maestro. En este punto, habría que plantear la cuestión del paralelismo entre las heridas de Amfortas y las de Cristo: ¿qué tienen ambos en común? ¿En qué sentido Amfortas (herido al sucumbir a la tentación de Kundry) ocupa la misma posición que Cristo? Es evidente que la única respuesta consistente es que el propio Cristo no fue puro en su sufrimiento: cuando Kundry lo observó camino de la cruz, detectó su jouissance obscena, es decir, la forma en que su sufrimiento lo «excitaba». Por el contrario, lo que Kundry busca desesperadamente en los hombres es a alguien que sea capaz de resistir la tentación de convertir su dolor en un goce perverso. La risa de Kundry no es, por lo tanto, la risa cínica de quien simplemente se burla del ritual: su objetivo es el otro lado obsceno del ritual, que ha detectado inequívocamente. En el caso del ritual del Grial, ella apunta a la jouissance obscena encarnada en la monstruosidad lisiada desfigurada de Titurel. Y la paradoja es que, en el momento en que él rechaza sus avances, Parsifal se identifica con ella, se «feminiza» (Syberberg lo advirtió: en su versión cinematográfica de la ópera de Wagner, el chico que interpreta a Parsifal se retira y es sustituido por una chica gélida). El rechazo de Kundry por parte de Parsifal es mucho más ambiguo de lo que parece: no es un simple rechazo, sino la negativa a formar una pareja con ella, una negativa sostenida por una profunda identificación con ella. Las palabras de Parsifal en el momento de esta identificación merecen una lectura atenta: ¡Amfortas! ¡La herida! ¡La herida!

```
¡Me quema el costado! ¡Oh, un lamento! ¡Un lamento! ¡Un terrible lamento! 
¡Un terrible lamento! 
Llora desde la profundidad de mi corazón. ¡Oh! ¡Oh desgracia! ¡Qué gran miseria! ¡La herida que vi sangrar, 
y que ahora sangra en mí! 
Aquí, aquí. ¡No! ¡No es la herida. ¡Que su sangre fluya!
```

Deberíamos tener cuidado de no ignorar la ruptura en mitad de este pasaje: en primer lugar, Parsifal experimenta la herida como la fuente de un «terrible lamento», el hecho de que «sangra en mí» le hace sentirse miserable. Pero enseguida cambia su actitud hacia la herida: «¡No! ¡No!». La herida «no es la herida», aunque continúe sangrando, este sangrado es el derramamiento de lo que podríamos llamar la energía vital creativa, por lo que su deseo es que su sangre «fluya»... ¿Qué ocurre? ¿En qué se basa esta inversión? El logro excepcional de Wagner consiste en unir tres aspectos del recipiente del que brota la sangre: la noción pagana del Grial como fuente mítica de energía vital divina; la noción cristiana del cáliz que recogió la sangre de Cristo; la noción de herida como signo eterno de corrupción, como inscripción en el cuerpo sufriente de su capitulación ante las fuerzas de la descomposición. Esta última noción es específicamente wagneriana, pues se refiere a la herida que hace inmortal, condenado al sufrimiento eterno. No es la herida de la mortalidad, sino la de la inmortalidad.

Como sabemos, el mito del Grial es un caso ejemplar de *exaptación* religioso-ideológica (por usar el término desarrollado por Stephen Jay Gould a propósito de su crítica al darwinismo ortodoxo): reinscribe en el ámbito cristiano la noción pagana de un objeto mágico que ofrece abundancia e invoca el renacimiento y la regeneración estacional. Este gesto es profundamente anticristiano: da la impresión de que, en *Parsifal*, Wagner realiza el mismo proceso, pero al revés; interpreta la muerte de Cristo y el milagro del Viernes Santo como un mito pagano de muerte y renacimiento estacional. Este gesto es profundamente anticristiano: al romper con la noción pagana de justicia y equilibrio cósmico, el cristianismo también rompe con la noción pagana de muerte y renacimiento circular de la divinidad: la

muerte de Cristo *no* es la misma que la muerte estacional del dios pagano, más bien designa la ruptura con el movimiento circular de muerte y renacimiento, el pasaje a una dimensión completamente diferente del Espíritu Santo. Tenemos la tentación de afirmar que, por esta razón, Parsifal es el modelo de todos los cristianos «fundamentalistas» actuales que, bajo la apariencia de regresar a los auténticos valores cristianos, hacen precisamente lo contrario y traicionan el núcleo subversivo del cristianismo.

Pero ¿es esto lo que en realidad hace Wagner? ¿Acaso la intervención de Parsifal no interrumpe el tradicional funcionamiento del poder, que se legitima a sí mismo mediante la posesión de algún secreto desvelado de vez en cuando en un ritual sagrado? En el nuevo mundo del reinado de Parsifal, el Grial es revelado y es libremente accesible a cualquiera, sin que sea necesaria una ceremonia de iniciación. Por lo tanto, ¿qué es lo que hace Parsifal cuando —expresándolo crudamente— depone a Amfortas y se apodera de la comunidad del Grial? No es simplemente un nuevo rey que sustituye al anterior; lleva a cabo algo mucho más importante: altera radicalmente el funcionamiento del poder. Sus últimas palabras: «Nunca más permanecerá cerrado: ¡mostrad el Grial, abrid el altar!», son la señal de que a partir de ese momento, bajo su reinado, el Grial estará abierto. Así es también como hay que interpretar las últimas palabras de *Parsifal*: «¡Redención para el redentor!»; en un nuevo orden impuesto por Parsifal, no hay necesidad de redentor, el guardián del poder secreto que se sacrifica a sí mismo.

La herida se cura cuando ya no se experimenta como una amenaza y la sangre fluye libremente por ella. La herida es nuestra inmortalidad, es lo que nos impide morir: no somos animales debido a la herida. La herida es la propia vida excesiva, la «inmortalidad» brutalmente inscrita en nuestro cuerpo biológico, y es experimentada como herida solo en la medida en que nuestro punto de vista es el del cuerpo biológico. La vida humana nunca es una «vida justa», siempre está sostenida por un exceso de vida que, fenoménicamente, se manifiesta como la herida paradójica que nos convierte en «no muertos», que nos impide morir: cuando esta herida sana, el héroe puede morir en paz. Aparte de las heridas de Tristán y Amfortas en el *Tristán* y el *Parsifal* de Wagner, la figura definitiva de esta herida la encontramos en «Un médico rural», de Kafka, y es fundamental

vincular la herida de Amfortas con la descripción que Kafka hace de la herida del muchacho: En el costado derecho, cerca de la cadera, tiene una herida grande como la palma de mi mano. Rosada, con muchos matices, oscura en lo hondo, más clara en los bordes, ligeramente granulada, con coágulos irregulares de sangre, abierta como una mina al aire libre. Así es, vista de lejos. De cerca, aparece, sin embargo, una complicación. ¿Quién la hubiera visto sin silbar? Gusanos largos y gordos como mi dedo meñique, rosados y manchados de sangre, se retuercen, fijos, en el interior de la herida, hacia la luz, con sus cabecitas blancas y sus numerosas patitas. Pobre muchacho, no tienes salvación<sup>[28]</sup>.

Sin embargo, Wagner no solo le señala el camino a Kafka; como ya hemos visto, invierte esta inmortalidad perversa/obscena (la herida como la carne corrompida y «no muerta» que anhela desaparecer en la muerte, pero que está condenada a la vida eterna) y la transforma en fuente de bendición eterna: ¡Oh, alegría suprema de este milagro!

¡Mirad cómo, desde aquella que os ha curado la herida fluye la sagrada sangre, deseosa de llegar a su manantial que fluye en la profundidad del Grial. Ya no volverá a estar cerrado: ¡mostrad el Grial, abrid el altar!

Hemos de insistir en la identidad, revelada en una serie de desplazamientos, entre la herida de Cristo y la herida de Amfortas (representada por un objeto en parte similar a una vagina sangrante en la versión de Syberberg), que implica que la herida última es el propio Grial, el cáliz del que fluye eternamente la sangre de la redención. En ello reside la identidad especulativa última de *Parsifal*: la herida de Amfortas, el repugnante tajo sangrante y palpitante infligido por Klingsor, la huella del pecado cometido al sucumbir a la seducción de Kundry, es idéntica a la herida suprema, la herida infligida a Cristo por la lanza de un soldado romano. Solo esta identidad de lo superior y lo inferior fundamenta la otra especulación célebre de Parsifal: «Basta solo un arma. La herida solo se cura con la lanza que la provocó» [Die *Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlug*]. Esto —que la herida solo se cura mediante la lanza que la provocó— es lo que aprende Parsifal, este es el «poder del conocimiento más puro» que se entrega a ese «tonto tímido» que es Parsifal.

La lógica de este mensaje final del *Parsifal* es profundamente hegeliana, es decir, Hegel dice lo mismo, aunque con el acento en la

dirección contraria: el espíritu es en sí mismo la herida que pretende curar, es decir, la herida es autoinfligida<sup>[29]</sup>. Esto equivale a preguntar qué es el espíritu en su forma más elemental. La «herida» de la naturaleza: el sujeto es el poder inmenso —absoluto— de la negatividad, el poder de introducir una brecha/corte en una unidad substancial inmediata/determinada, el poder de diferenciar, «abstraer», de descomponer y tratar como independiente lo que en realidad es parte de una unidad orgánica. Por ello, la noción de autoalienación del espíritu (el espíritu se pierde en su otredad, en su objetivación, en su resultado) es más paradójica de lo que parece: debería leerse junto a la reivindicación hegeliana del carácter absolutamente no substancial del espíritu: no hay res cogitans, algo que también piensa (como una de sus propiedades), el espíritu no es más que el proceso de superación de la inmediatez natural, del cultivo de esta inmediatez, de la «retirada en sí mismo» o el «alejamiento» de ella, de la —¿por qué no?— alienación respecto a ella. La paradoja consiste entonces en que no hay un yo que preceda a la autoalienación del espíritu: el propio proceso de alienación crea/genera el «yo» del que el Espíritu se aliena y al que luego regresa (en este punto, Hegel invierte la noción estándar según la cual una versión fallida de x presupone esta x como su norma [medida]; x es creada, se diseña su espacio, solo a través de los fracasos reiterados por alcanzarla). La autoalienación del espíritu es idéntica y coincide plenamente con su alienación del otro (la naturaleza), porque se constituye a sí mismo a través de su «regreso a sí mismo» a partir de su inmersión en la otredad natural. En otras palabras, el «regreso a sí mismo» del espíritu crea la propia dimensión a la que regresa (esto se aplica a todo «retorno a los orígenes»: cuando, a partir del siglo XIX, en Europa central y oriental se constituyeron los nuevos Estados nación, su descubrimiento y el retorno a las «antiguas raíces étnicas» generó esas raíces). Esto quiere decir que la «negación de la negación», el «regreso a uno mismo» a partir de la alienación, no ocurre cuando parece: en la «negación de la negación», la negatividad del espíritu no es relativizada, subsumida, por una positividad integral; por el contrario, la «negación simple» sigue adherida a la supuesta positividad que niega, la supuesta otredad a partir de la que se aliena a sí mismo, y la «negación de la negación» no es más que la negación del carácter substancial de esta propia otredad, la plena aceptación del abismo de la

autorrelación del espíritu que plantea retroactivamente todos sus supuestos previos. En otras palabras, una vez instalados en la negatividad, jamás la abandonamos ni recuperamos la inocencia perdida de los orígenes; por el contrario, solo en la «negación de la negación» los orígenes se han perdido verdaderamente, su propia pérdida se ha perdido, están privados del estatus substancial de lo que se ha perdido. No es de extrañar que uno de los ejemplos supremos de esta lógica sea el de la única lanza que cura una herida, la herida del colonialismo: todos los luchadores radicales contra el colonialismo sabían que die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlug, la propia desintegración de las formas tradicionales de vida comunitaria abre el espacio de la liberación. Tal como sabían Nelson Mandela y el Congreso Nacional Africano, la supremacía blanca y la tentación de regresar a las raíces tribales son las dos caras de la misma moneda. Y, por último, esta identificación de los opuestos dice la última palabra sobre el antisemitismo: sí, los judíos son «la herida de la humanidad», alienados, sin hogar, sin raíces, vagan por la tierra y, sin embargo, no hay redención sin ellos, es decir, solo a través de la plena identificación con ellos llegamos a ser libres.

Kafka es *el* escritor de la burocracia, y la burocracia es una herida del cuerpo social en un doble sentido: inflige heridas a los cuerpos humanos, torturándolos infinitamente (véase En la penitenciaria, de Kafka)[\*] y en sí misma es una especie de proliferación cancerosa del cuerpo social. En cierto sentido, *Parsifal* es un drama sobre el cambio burocrático: al final del drama, y por debajo de las amables frases que hablan de la compasión, Parsifal básicamente le dice a Amfortas: «¡Te fastidias, me he quedado con tu puesto!». [«Den ich verwalte jetzt dein Amt»]... Sin embargo, Parsifal no es solo el nuevo administrador: cuando se hace cargo de la comunidad del Grial, ya no hay cargo que gestionar, no hay ritual que oficiar. ¿Significa esto que la nueva comunidad no necesita rituales? En este punto, las cosas son más ambiguas: ¿y si sobrevive un ritual, pero un ritual vacío, aquel que ya no funciona como revelación controlada de un tesoro secreto/sagrado?

 Ritual vacío: Wind River. Imaginemos un importante ritual de duelo que gradualmente, en el proceso de secularización, se va vaciando de su contenido, y parece como un absurdo vacío; el milagro es que precisamente así, como ritual vacío, puede seguir siendo operativo de una forma más auténtica que nunca. Esto es lo que ocurre al final de

Wind River (Taylor Sheridan, 2017), la historia de Natalie Hanson, una chica indígena norteamericana cuyo cadáver, con signos de violación, aparece congelado en pleno invierno en una desolada reserva de Wyoming. Cory, un cazador cuya hija también desapareció hace tres años, y Jane, una joven agente del FBI, intentan resolver el misterio. En la escena final, Cory visita la casa de Hanson, donde encuentra a un desesperado Martin, el padre de Natalie, sentado en el porche con un «rostro fúnebre», una mezcla de pintura azul y blanca que le cubre el rostro. Cory le pregunta cómo ha aprendido a hacerlo, a lo que Martin replica: «No he aprendido. Simplemente lo he hecho. Ya no queda nadie para enseñarme». Le dice a Cory que solo quiere olvidarlo todo y morir, y entonces suena el teléfono: Chip, su hijo delincuente, acaba de salir de prisión y le pide que lo recoja en la estación de autobuses. Martin le dice que lo hará tan pronto como se quite «esta mierda de la cara». «Iré a buscarlo, claro. Pero quédate un minuto. ¿Tienes un momento para sentarte conmigo?». Cory responde afirmativamente y ambos se sientan en silencio, y en la pantalla aparece un rótulo que indica que existen estadísticas para todos los grupos de desaparecidos a excepción de las mujeres indígenas norteamericanas. Nadie sabe cuántas han desaparecido. La belleza lacónica de este final queda levemente empañada por estas palabras finales en la pantalla (declaran una obviedad e introducen un elemento de falsa objetividad en un drama existencial extremo). El problema subvacente es el de un ritual de duelo que nos permite sobrevivir a la pérdida insoportable y traumática, y el destello de esperanza que aporta este final apunta a que Martin y Cory podrán sobrevivir gracias a este mínimo ritual (sentarse juntos en silencio). No deberíamos desdeñar a la ligera las palabras de Martin: «Tan pronto como me quite esta mierda de la cara», considerándolas ancladas en el hecho de que su rostro fúnebre no responde a las antiguas tradiciones, sino que se trata de algo improvisado: seguiría siendo una «mierda», aunque su realización hubiera sido auténtica. Martin ha perdido irreversiblemente su antigua substancia étnica, es un sujeto moderno incapaz de practicar el «rostro fúnebre» en un sentido pleno; sin embargo, el milagro consiste en que, pese a ser consciente de ello y asumirlo, improvisar un rostro fúnebre y sentarse allí funciona en su propia improvisación artificial; tal vez sea mierda, pero la mierda funciona en el gesto mínimo de alejamiento del compromiso vital.

Jamil Khader<sup>[30]</sup> planteó dos preguntas importantes a propósito de esta interpretación de *Wind River*:

- 1. ¿Por qué siempre es responsabilidad ética del oprimido y del colonizado dar el primer paso hacia la destitución subjetiva, subvirtiendo la tradición «auténtica» y sustituyéndola por la nueva identidad universal, la *x* o la nueva y «desconocida» falta de identidad, y por qué es su responsabilidad ética mostrar al colonizador su fracaso a la hora de estar a la altura de esos ideales de la Ilustración? ¿No volvemos a la tradicional queja multicultural de las minorías estadounidenses colonizadas, de las que siempre se esperaba que «enseñaran» a los privilegiados cuál era su sufrimiento y opresión?
- 2. El final de *Wind River*, en su reinterpretación del tradicional motivo homosocial (no homosexual) del vínculo/«amigo» (Huck y Jim)<sup>[\*]</sup>, podría leerse como una resolución romántica, comercializada y mítica de los antagonismos. El momento de solidaridad se plantea como un «acontecimiento milagroso» en el que ambos hombres comparten el mismo espacio intersubjetivo de duelo y luto, reenmarcando la referencia histórica traumática del abuso sexual a las mujeres indígenas dentro de una relación homosocial.

Respecto al primer punto, ¿acaso la alternativa, que los blancos liberales enseñen a los oprimidos cómo liberarse, no es mucho peor? La cuestión no es enseñar, sino que los oprimidos ocupan una posición privilegiada para representar la auténtica universalidad, en contraste con la falsa universalidad defendida por la ideología hegemónica. Aquí siempre hemos de tener presente que el conflicto no se da entre dos particularidades, dos identidades particulares, universalidades, la universalidad hegemónica, por ejemplo, de la civilización occidental y la auténtica universalidad encarnada en aquellos que han sido marginados en el orden hegemónico. En relación con el segundo punto, en el contexto del filme, es verdad que la escena final representa un vínculo homosocial; no obstante, este vínculo no funciona como «una resolución romántica, comercializada y mítica de los antagonismos»; no se resuelve ningún antagonismo, en todo caso, los antagonismos se llevan al extremo, ya que el vínculo consiste en que ambos hombres comparten su pena y su impotencia ante la violencia brutal contra sus hijas. No vemos restaurada la autoridad paterna, tan solo cómo esa autoridad y cuidado se manifiestan en la impotencia.

Hemos de recordar que Cory es un hombre blanco que vive en una reserva, y lo que Martin le pide no es que muestre solidaridad con un indígena norteamericano en proceso de duelo y que participe en un ritual que no tiene sentido para él; este respeto paternalista hacia una cultura primitiva es una de las versiones más repugnantes del racismo. El mensaje en la petición de Martin indica que él comparte con Cory la distancia que este siente hacia el ritual indígena norteamericano: la distancia de Cory —la del hombre blanco— es la de Martin, y esta distancia hace al ritual auténtico y no parte de una ridícula «inmersión en la cultura nativa». ¿No encontramos aquí otro ejemplo de giro propio de la cinta de Moebius? Cuando pasamos de la inmersión ingenua en un ritual a su completo rechazo por ridículo, de pronto nos encontramos arrojados al ritual, y saber que es basura no disminuye su eficacia.

Nuestros cuatro ejemplos — La calumnia, Redención, Parsifal, Wind River— ofrecen la matriz de cuatro gestos éticos básicos que pueden disponerse en un cuadrado semiótico greimasiano en el doble eje de negativo versus positivo y acto contingente ritual versus acto contingente no ritualizado. Pueden combinarse en dos parejas: salir de la falsa comunidad (Karen) y a continuación actuar en virtud de una bondad pura (Morck); suspender el ritual hegemónico (Parsifal) y a continuación comprometerse en un ritual vacío (Martin y Cory). Hemos de señalar hasta qué punto la diferencia sexual opera aquí: los dos gestos negativos son femeninos y los actos positivos son masculinos (pero ¿Parsifal es femenino? Sí, si aceptamos la hipótesis de Syberberg según la cual, tras rechazar la seducción de Kundry, el Parsifal hombre se transforma en Parsifal mujer). En cada pareja, un gesto negativo (retirada, suspensión) viene seguido de un acto positivo, pero las dos parejas no pueden unirse, la brecha que separa el acto y el ritual simbólico es paraláctica.

Sin embargo, hay una sucesión lógica inmanente que relaciona a los cuatro: uno empieza con la salida de la falsa comunidad cerrada; esta mínima distancia permite al sujeto realizar el acto ético de auténtica bondad y compasión; mientras lo realiza, advertimos que no basta con abandonar el espacio comunitario: hay que suspender su eficiencia ideológica (o, en los términos de nuestros cuatro ejemplos, hay que pasar de la compasión de Morck a la compasión de Parsifal). En este punto, cuando nos hallamos en un espacio vacío, hay que encontrar alguna especie de ritual para evitar el desmoronamiento psicótico; pero como la influencia del gran otro (substancia

simbólica) está rota, solo puede tratarse de un ritual vacío. El momento final es, por ello, más bien triste: no un acto triunfal, sino la inmovilidad del ritual mecánico de cuyo sinsentido los participantes son plenamente conscientes.

Lenguaje, lalangue

El hecho de que la abstracción no puede reducirse a un momento subordinado de una totalidad concreta, sino que en cierto sentido viene primero, persiste como fundamento de toda totalidad concreta, implica que hemos de abandonar lo que muchos consideran la cumbre del materialismo, la oposición entre el lugar de producción concreto y material, y el lugar ideal del sentido como su efecto. Hay dos grandes versiones de esta oposición: el marxismo clásico habla de la primacía de la producción sobre el intercambio, y de la «base material» sobre sus efectos ideológicos; el así llamado materialismo semiótico habla de la práctica significativa como de un proceso material que produce sentido como un efecto (además está la versión de Althusser, en la que las prácticas y los aparatos ideológicos estatales generan la experiencia del sentido ideológico). La «producción» materialista se opone aquí a la «expresión» idealista; en el idealismo, el lenguaje es expresión del sentido: el lenguaje no expresa el sentido ni representa la realidad, la representación es siempre un efecto distorsionado de la producción lingüística. Hay otras versiones de esta oposición, como la pareja de lo semiótico (el lenguaje en su dimensión presemántica, como maquinaria de jouissance) y lo simbólico (el lenguaje como sistema formal), definida por Julia Kristeva. La primacía de la abstracción quiere decir que la representación no puede reducirse a un efecto de producción: está aquí desde el principio como un corte en la producción, como una brecha que la producción intenta salvar.

También existe una versión lacaniana de esta oposición, la pareja formada por el lenguaje y lo que Lacan llama *lalangue*: podríamos decir que la fórmula

mínima de esta oposición es L+, el lenguaje y su exceso. No obstante, en este punto tropezamos con la limitación de este modelo: tras una mirada atenta queda claro que estamos tratando con tres términos, no con dos: lenguaje, lalangue y matema. Estos tres términos siguen claramente la lógica de la tríada IRS: lo real del matema, lo simbólico del lenguaje, lo imaginario de lalangue. Aunque matema y lalangue pueden parecer opuestos (significantes reducidos a letras previsibles versus la riqueza de homofonías y otras perturbaciones «patológicas» e intrusiones de obscenidad material), su relación vuelve a ser la intrincada «coincidencia de los opuestos» que caracteriza la cinta de Moebius: una homofonía llevada al extremo puede convertirse en matema. Lacan juega con la homofonía entre la palabra alemana *Unbewußte* (inconsciente) y la francesa *une bévue* (un error de reconocimiento); a fin de mantener estos dos sentidos, Lacan condensa las dos palabras en la formulaica UBV, y este último paso resulta crucial: la cuestión no es mantener los dos sentidos, sino «sublimar» las dos palabras en la fórmula UBV, que no puede reducirse a un vehículo de los dos sentidos, pero funciona como un matema propiamente dicho, una fórmula «vacía» que mantiene su autonomía en relación con los sentidos de sus componentes lingüísticos y se abre a otros significados (lo mismo puede decirse de las otras letras de Lacan, desde S<sub>1</sub> hasta el *objet a*).

Por el contrario, la relación entre lenguaje y lalangue no es la de los dos lados de la cinta de Moebius, sino la de un corte de paralaje que separa dos dimensiones incompatibles: la pareja ofrece un ejemplo perfecto de la cinta de Moebius redoblada que se manifiesta como cross-cap. Ciertamente, su relación no es del todo simétrica, pero esta asimetría no debería seducirnos hasta el punto de hacernos reivindicar la primacía genética de *lalanque* como fundamento cultural del que emerge el lenguaje como estructura diferencial. Este «materialismo» (cuyas huellas podemos discernir claramente incluso en el «giro joyceano» del último Lacan) está profundamente desplazado: el verdadero enigma es el corte introducido por la explosión de un orden diferencial. Roman Jakobson (referencia permanente de Milner) llamó la atención sobre el hecho de que podemos discernir en nuestro lenguaje trazas de un parecido directo entre significante y significado (algunas palabras que significan fenómenos vocales parecen sonar como aquello que significan, a veces incluso la forma externa de una palabra se asemeja a la forma del objeto significado, como es el caso de *locomotora*, que se parece a las antiguas locomotoras de vapor con cabina y la chimenea elevadas); esto, sin embargo, no altera en modo alguno la prioridad ni la primacía ontológica del carácter diferencial de los significantes lingüísticos (la identidad y el sentido de un significante dependen de su diferencia de otros significantes, no de su parecido con lo representado). En el caso de fenómenos como estos estamos tratando con los ecos miméticos secundarios en un campo que en su constitución básica es radicalmente diferente (contingente, compuesto de relaciones diferenciales). Y lo mismo vale para *hora*, el ritmo inmanente de la materialidad presimbólica que atraviesa lo simbólico: primero tiene lugar el corte violento de la abyección que origina lo simbólico, y lo que Kristeva describe como *hora* es un fenómeno estrictamente secundario, el retorno de la imitación presimbólica (ecos, parecidos, imitaciones) en el campo de la diferencialidad simbólica.

En este punto hemos de señalar que la propia *lalanque* es intrincada en el sentido de la coincidencia de los opuestos. En primer lugar, representa la red significativa como «aparato de jouissance», en cuanto lenguaje como espacio de los placeres ilícitos que desafían la normatividad: la multitud caótica de las homonimias, los juegos de palabras, las relaciones metafóricas «irregulares» y las resonancias se invierten en el círculo autónomo del goce-sentido (jouissense), jugando autorreferencialmente con sus potenciales inmanentes, separado de su «valor de uso» comunicacional (comunicación, apuntando a objetos y procesos en la realidad). En la medida en que *lalangue* no sirve a nada, se limita a generar goce-sentido absurdo como objetivo propio, como rendimiento inmanente a su funcionamiento, obedece inequívocamente al mandamiento del superyó, que dice «¡goza!»; ¿y no se aplica lo mismo a la autovalorización capitalista, el movimiento circular del dinero que genera más dinero y que es su propio objetivo, pues no contribuye a nada, a ninguna necesidad humana externa? Por ello el mismo mandamiento del supervó, «¡goza!», sostiene el impulso capitalista de la autovaloración... Sin embargo, lalanque también representa lo que llamamos «el lenguaje realmente existente» en contraste con el lenguaje como pura estructura formal. Todo lenguaje pertenece a un mundo vital particular, atravesado por sus huellas: el lenguaje no es un marco trascendental neutral que estructura nuestro acercamiento a la realidad, está plenamente atravesado/distorsionado por fuerzas históricas contingentes, antagonismos, deseos, que perturban y pervierten su pureza.

Las elucubraciones de Lacan respecto a *lalangue* (*llanguage*, en oposición a *la langue*, el lenguaje) se basan en la premisa de que no es una mera casualidad que *voeu* (deseo) también sea *veut* (él/ella quiere), que *non* (no) también es *nom* (nombre), que *d'eux* (de ellos) suena como *deux* (dos): «No

es pura casualidad o arbitrariedad, como dice Saussure [...]. Es el sedimento, el aluvión, la petrificación [...] de la gestión de la propia experiencia inconsciente del grupo»<sup>[1]</sup>. En esta densa proposición, Milner despliega dos aspectos. La primera premisa implícita de Lacan es que...

... la homofonía no es un complemento a las diversas dimensiones del lenguaje; no es una superestructura ornamental que no modifique los cimientos del edificio. Por el contrario, transforma radicalmente todo lo que puede teorizarse en relación con el inconsciente y su relación con el hecho de *lalangue*... El material de *lalangue* es la homofonía, pero la homofonía no pertenece a la *langue*<sup>[2]</sup>.

Que no estén sometidas a la «causalidad» no significa que las homofonías estén reguladas por alguna necesidad más profunda; quiere decir que, pese a apoyarse en un encuentro contingente, las homofonías ofrecen el conocimiento de una conexión entre fenómenos designados (si interpretamos el inconsciente como un error de reconocimiento, ofrece un profundo indicio de su funcionamiento), como en un sueño u otro síntoma, donde la homofonía ha establecido un vínculo entre el texto-sueño y el pensamiento-sueño. Sin embargo, el segundo aspecto de Lacan —su observación de que lalanque petrifica «la gestión de la propia experiencia inconsciente del grupo»— sigue siendo ambiguo: ¿esta experiencia inconsciente está condicionada por la textura de las homofonías, o volvemos a la cuestión tradicional de una experiencia vital auténtica expresada/sedimentada en un tejido simbólico? Milner atribuye aquí a Lacan un relato evolutivo respecto a cómo el lenguaje se desarrolla gradualmente a partir del balbuceo infantil, jugando con los sonidos y las palabras: Dada la homofonía entre la langue y lalangue, ¿cuál de las dos va primero? Aparentemente el sustantivo la *langue* va primero y a continuación su complemento lalangue. Análogamente, da la impresión de que el sujeto hablante empieza aprendiendo la *langue* y llega a la homofonía posteriormente, a través de su conocimiento de la langue. Sin embargo, el verdadero proceso es muy diferente. Incluso desde el punto de vista de la ontogénesis, el niño experimenta con la homofonía y los juegos de palabras antes de tener un sentido completo de la *langue*. Su balbuceo tiene más que ver con la langue que con la langue. De hecho, lo que convierte al niño en un ser hablante no es la langue ni le langage, sino lalangue. Los bebés parecen jugar con sonidos del mismo modo en que juegan con agua o con arena. Las formas principales de su juego incluyen repetición de vocales o consonantes, como se demuestra en el lenguaje de los bebés: bebé, tata, mamá, etcétera. Pero la repetición de sonidos no es más que una subespecie de la homofonía (pág. 89).

No obstante, ¿esta explicación no nos retrotrae a la noción prefreudiana del inconsciente como ámbito primitivo, prerracional, de simbolismo arcaico, en oposición al habla racional y articulada? ¿Realmente hemos de leer las palabras de Lacan «el inconsciente está estructurado como un lenguaje» en el sentido de «el inconsciente está estructurado como *lalangue*»? Por otra parte, cuando Lacan habla de un grupo que gestiona su experiencia colectiva, ¿no se acerca peligrosamente al inconsciente colectivo junguiano? Milner argumenta que la tesis lacaniana de *lalangue* como resultado de las experiencias colectivas de un grupo despeja...

... el camino a una nueva teoría de la cultura. En lugar de vincular la cultura y la langue, vincula cultura y lalangue. La inscripción en una cultura determinada depende de la capacidad para escuchar la homofonía y sus efectos. La noción freudiana de *Unbehagen* (malestar) debería relacionarse hoy con la obvia desconfianza de las diversas instituciones sociales hacia lalangue. Muchos sistemas educativos en el mundo occidental fomentan el globish [neologismo compuesto por las palabras global y english]; en otras palabras, la langue despojada de lalangue. En realidad, la homofonía es omnipresente, pero ha sido instrumentalizada como herramienta para el marketing comercial o político (pág. 87).

Un claro ejemplo de este vínculo entre *lalangue* y cultura es la ya mencionada homofonía del alemán *Unbewußte* y el francés *une bévue*: lo que se requiere para que un lector entienda a Lacan es una familiaridad con «lo que en francés suele llamarse culture générale. Es evidente que la decadencia de las humanidades hará imposible que una mayoría de lectores comprendan este juego de palabras y sus implicaciones» (pág. 88). Esta es la razón por la que esta nueva era de globish (ejemplificada por comerciantes y directivos en el mundo de habla inglesa, pero también en acontecimientos culturales transnacionales) anuncia efectivamente una nueva barbarie universal: si quedarse encerrados en la cultura «materna» local es primitivismo, cortar esas raíces y flotar en el globish equivale a la barbarie. Pero cuando lalangue regresa masivamente a este universo *globish* sin raíces, es demasiado simple afirmar que ha sido «instrumentalizada como una herramienta para el marketing comercial o político»: opera en un nivel mucho más básico como el soporte obsceno del habla pública. Una comunidad militar solo se hace «habitable» contra el telón de fondo de las reglas y los rituales obscenos no escritos (cantos marciales, asesinato, insinuaciones sexuales) en la que se inscribe; pensemos en los hechizantes «cantos marciales» del cuerpo de marines de Estados Unidos; ¿su ritmo enervante y su absurdo contenido sádicamente sexualizado no es un caso ejemplar del propio goce dominante al servicio del poder? Kafka lo vio claramente: existe una continuidad directa entre el balbuceo ininteligible de un niño que pretende llamar la atención de sus padres, los obscenos sonidos de la línea telefónica del Castillo y los cantos marciales de los marines... Existe un vínculo oculto entre el parloteo presimbólico «subversivo» del niño y el poder inaccesible que aterra al héroe kafkiano, entre el superyó y el ello.

Por otra parte, *lalangue* está lejos de ser simplemente prohibida o ignorada en el discurso público o filosófico. Platón se considera generalmente el primer filósofo en combatir el universo mítico y perseguir una estricta articulación lógica, pero ¿la parte central de su *Crátilo* no es un gran ejercicio de homofonías? Por ejemplo, para explicar la palabra griega para «hombre», *anthrōpos*, Sócrates la divide en *anathrōn ha opōpe*, «aquel que se refleja en lo que ha visto» (390c); la especie que únicamente posee vista e inteligencia ha recibido un nombre que registra esta combinación característica.

Todas estas consideraciones cuestionan la tesis central de Milner, según la cual...

... la *langue* y *lalangue* no están hechas del mismo material. La *langue* es completamente reducible a relaciones negativas; cada signo lingüístico existe solo en oposición a otro; sus elementos no tienen positividad en sí mismos; sus cualidades sensoriales no tienen consecuencias. En particular, los *qualia* fonéticos son disueltos y sustituidos por elementos formales. La homofonía, por el contrario, depende de los *qualia*. *Lalangue* es íntegramente positiva y afirmativa. Esta afirmación positiva es, sin embargo, puntual. *Lalangue* se manifiesta en diferentes juegos de palabras; en cada caso de homofonía, *lalangue* se implica plenamente, pero ninguna homofonía se relaciona con otra. No hay una red de anagramas, aliteraciones, juegos de palabras o parejas homófonas que constituyan *lalangue* como un todo. De hecho, *lalangue* no es un todo, es *pastout*. No hay una x que no pertenezca a *lalangue*, mientras que existe al menos una x que no pertenece a la *langue*. La existencia de este límite es una exigencia de la gramática y la lingüística. En consecuencia, la *langue* es un todo; sus relaciones negativas están conectadas en redes que pueden expresarse de varios modos, siendo el más tradicional la regla gramatical (págs. 88-89).

La distinción queda clara, pero es problemática. La noción de *qualia* es puesta en entredicho por muchos filósofos cognitivos, como Daniel Dennett, que señala cómo está mediada la inmediatez de los *qualia*, el resultado de un bricolaje de percepciones, vínculos y juicios fragmentados; ¿no hizo Jakobson algo similar al demostrar que los fonemas siempre están diferencialmente mediados? Aún más problemática es la sexuación de la oposición entre lenguaje y *lalangue*, de modo que el lenguaje sigue la lógica masculina de la universalidad basada en la excepción, y *lalangue*, la lógica femenina del «no todo». Milner vincula esta sexuación con el papel privilegiado de la «lengua materna», que, aunque es un lenguaje: Es el único lenguaje cuya primera

forma fue el balbuceo. Es por lo tanto el único lenguaje en el que existe cierta continuidad entre el precedente *lalangue* y la *langue* posterior. En muchos casos, el placer de la homofonía en sus diversas formas (rimas, aliteraciones, anagramas) no es sino un eco de la primera infancia, cuando la lengua materna aún estaba integrada en el balbuceo (págs. 89-90).

Pero ¿las cosas son así de evidentes? Tomemos el extraño caso de Hegel, cuya gran confianza en las homofonías y los sentidos dobles (o incluso triples) abre sorprendentemente el pensamiento racional más especulativo a las veleidades accidentales de *lalangue*. Sin embargo, observadores perspicaces han señalado que esta confianza no se debe a que el alemán sea la lengua materna de Hegel, sino, por el contrario, a la actitud de Hegel al tratar su propia lengua como extranjera: «Uno de los alumnos olvidados de Hegel, Karl Friedrich Ferdinand Sietze, señaló que "a él todas las lenguas le parecían extranjeras". Hegel inventó un "nuevo concepto de ingenuidad" que le permitía no solo "reavivar los tesoros ocultos de la lengua", sino desencadenar la energía misteriosa y no muerta del habla viva». La inversión contradictoria de la visión común despliega una verdadera actitud dialéctica: solo desde el exterior podemos discernir la misteriosa dimensión de un lenguaje, sus oscuros fantasmas subterráneos, que pasamos por alto automáticamente cuando estamos inmersos en él.

Milner ubica la diferencia sexual en otra serie de oposiciones: masculino versus femenino es como lenguaje versus lalangue, articulación racional versus balbuceo infantil, lo secundario versus lo primordial, etcétera. ¿Qué queda aguí de la lucha de Lacan contra la noción del inconsciente como ámbito de los impulsos caóticos «irracionales»? ¿La tesis de Lacan sobre el inconsciente como el «discurso del otro» es sustituida por (o al menos especificada como) la tesis sobre el inconsciente como discurso de *lalangue*? Nuestro punto de partida debería ser que (la red diferencial de) lenguaje y lalangue no son dos entidades independientes que pueden colocarse una al lado de la otra: la forma de escribir su (no) relación no es L-ll sino L+ (en el sentido de una clasificación en la que añadimos un + para incluir a todas las otras entidades no directamente mencionadas en nuestra lista). En relación con el lenguaje, *lalangue* sigue siendo un signo +, una adición caótica inconsistente. Por esa razón, el espacio intrincado es diferente en los dos casos. La primera circunvolución es la del lenguaje, cuyo sistema sincrónico implica su conversión en círculo abismal, presuponiéndose a sí mismo como

siempre presente; *lalangue*, por el contrario, es en última instancia el intento de eclipsar este abismo del lenguaje fundamentándolo en las homofonías. Sin embargo, en el *Crátilo*, Platón descubrió que no podemos explicar todas las palabras a partir de etimologías que dependen de homofonías, pues este fundamento de una palabra en otra(s) palabra(s) no puede proseguir indefinidamente, por lo que volvemos a tropezar con un abismo y para evitarlo hemos de dar un paso decisivo desde las homofonías entre palabras a las «homofonías» entre las palabras y las cosas. Para romper este círculo abismal, Platón supone que los sonidos básicos (o letras) de nuestro lenguaje se basan en su semejanza con las cosas; por ejemplo, quien impone los nombres percibió que la lengua tiembla más en la pronunciación de la *rho*, por lo que la utilizó en palabras como *vibrar*, *romper*, *crujir* y otras.

Parece mucho más apropiado centrarse en la propia brecha que separa lenguaje de *lalangue*, y concebir esta brecha («castración simbólica») como anterior a los dos términos de la oposición. Más exactamente, los dos términos —*lenguaje* y *lalangue*— no operan en el mismo nivel: la oposición básica se da entre el lenguaje y lo que falta en el lenguaje (la falta constitutiva del lenguaje) y *lalangue* viene en segundo lugar, salva la brecha de esta falta. Si designamos esta carencia como (), la pareja no es lenguaje-*lalangue*, sino lenguaje-(*lalangue*).

Cuando un ser humano queda atrapado en la red diferencial de las relaciones simbólicas, se ve profundamente afectado por lo que Freud llama «pulsión de muerte» (que frustra la reproducción circular de la vida) y lo que Hegel designa como negatividad absoluta (autorreferencial). En su trabajo, Lacan modifica el motivo de Heidegger del lenguaje como casa del ser; el lenguaje no es la creación e instrumento del hombre, es el hombre quien «habita» el lenguaje: «El psicoanálisis debería ser la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto»<sup>[3]</sup>. El giro «paranoico» de Lacan, su añadida vuelta de tuerca freudiana, viene de su caracterización de ese hogar como casa de la tortura: «A la luz de la experiencia freudiana, el hombre es un sujeto atrapado y torturado por el lenguaje»<sup>[4]</sup>. Normalmente, tomamos el habla de un sujeto, con todas sus inconsistencias, como expresión de su malestar interior, sus emociones ambiguas, etcétera; esto se aplica incluso a una obra literaria: la tarea de la lectura psicoanalítica es sacar a la luz la inquietud psíquica interior que encuentra su expresión codificada en la obra de arte. Algo falta en esta perspectiva clásica: el habla no solo registra o expresa una vida psíquica traumática; empezar a hablar es en sí mismo un acontecimiento traumático («castración simbólica»). Esto significa que en la lista de traumas que el habla intenta contrarrestar debemos incluir el impacto traumático del habla. La relación entre el malestar psíquico y su expresión en el habla también debería invertirse: el habla no solo expresa/articula el malestar psíquico; en cierto momento clave, el propio malestar psíquico es una reacción al trauma de habitar en la «casa de tortura del lenguaje».

Lo que llamamos *cultura* es, en su aspecto más elemental, un intento de hacer frente a este trauma. Tal y como cuando vivimos dentro del horizonte de lo que podemos ver, dejamos de ver el horizonte mismo, en cuanto habitamos en el lenguaje, estamos atrapados en su círculo autorreferencial, es decir, el lenguaje parece haber estado siempre ahí, los propios relatos sobre su origen siempre se cuentan desde el punto de vista del lenguaje. Lo que no podemos imaginar en el seno del horizonte del lenguaje no es su «afuera» (lo hacemos constantemente, incluso es una ilusión consubstancial al propio lenguaje), sino el propio corte que el lenguaje introduce en lo real presimbólico, es decir, cómo la «herida» del lenguaje se ajusta a la realidad presimbólica. Lo que rompe la autoclausura de la correlación trascendental no es la realidad trascendental que elude la comprensión del sujeto, sino la inaccesibilidad del objeto que «es» el propio sujeto.

Y la función primordial de las homofonías y los otros mecanismos de *lalangue* es eclipsar esta «herida» del lenguaje, el corte constitutivo de su aparición, regresando a algún tipo de goce vital directo en el lenguaje. Por lo tanto, en lugar de hablar de *Unbehagen* (incomodidad, descontento) en *lalangue*, manifiesto en el universo del lenguaje, como apunta Milner, ¿no deberíamos hablar de un *Unbehagen* básico en el propio lenguaje, y concebir *lalangue* como una defensa contra esta incomodidad en el universo simbólico, como un intento de apaciguar ese malestar? Aunque el sujeto del lenguaje es el sujeto lacaniano del significante, el *cogito* cartesiano vacío, el agente de *lalangue* es *LustIch* (un ego ahogado en los placeres de las homofonías). Por expresarlo más directamente, el sujeto del significante está del lado de la muerte, sometido a la pulsión de muerte, permanece a distancia del ciclo de la vida, mientras que *lalangue* está del lado de la vida y sus placeres.

Hemos de extraer una conclusión más general de esta primacía del lenguaje sobre *lalangue* en la brecha de paralaje que los separa a los dos. Aunque los dos espacios/dimensiones de una brecha de paralaje son inconmensurables, esto no significa que su exclusividad mutua sea simétrica: una dimensión es ontológicamente anterior en relación con la otra. Este hecho atenta contra el sentido común de lo que se considera una actitud «materialista»: cuando tratamos con la pareja de producción y representación,

parece obvio que un materialista debe reivindicar la primacía de la producción, con el escenario de la representación reducido a un espejo secundario que refleja distorsionadamente el proceso de producción. Y parece que se aplica otro tanto a la pareja de pulsión y deseo: ¿el movimiento circular inmanente de la pulsión no es primordial, y el espacio del deseo no emerge a través de una especie de autotrascendencia de la pulsión, cuando el círculo vicioso de esta se rompe y su causa se proyecta en un objeto siempre elusivo que induce la insatisfacción perpetua de nuestro deseo? Desde el punto de vista del deseo, es evidente que podemos afirmar exactamente lo contrario: la brecha que define la insatisfacción de todo deseo aparece en primer lugar, y la pulsión emerge cuando el deseo (condenado a no alcanzar nunca su objetivo) encuentra satisfacción en el propio movimiento circular del intento por alcanzar su objetivo y fallar una y otra vez... Pero en ambos casos, el de la producción/representación y el de la pulsión/deseo, la verdadera actitud materialista consiste en reivindicar la primacía del segundo término. Sí, el proceso de producción es la causa última del escenario de la representación, pero la producción (en el sentido humano específico) solo puede surgir cuando la brecha de la representación está presente, ya que el objetivo definitivo de la producción es salvar la brecha abierta por la representación. Sí, la pulsión es la productividad substancial de nuestra vida psíquica, pero el movimiento circular de la pulsión solo puede funcionar sobre el telón de fondo de la pérdida que estructura el deseo: la pulsión emerge cuando el fracaso del deseo por alcanzar su satisfacción se refleja en sí mismo y se convierte él mismo en la fuente de satisfacción. Y exactamente lo mismo ocurre con la pareja formada por lalangue y lenguaje: sí, lalangue es el «material base» substancial del lenguaje; pero, como tal, intenta ocultar la brecha abierta por el lenguaje.

Por lo tanto, para concluir, en la medida en que la cultura conserva el vínculo con *lalangue*, no es el corte (con la naturaleza), sino una reacción a ese corte. Más exactamente, hay cuatro modalidades básicas según las cuales podemos relacionarnos con el lenguaje. En primer lugar, tenemos lo que tradicionalmente llamamos praxis (y lo que el primer Heidegger llamaba «ser en el mundo»), nuestra existencia comprometida en la realidad social, donde nos relacionamos con cosas y otras personas como parte de nuestro proyecto existencial. A continuación está *lalangue*: una regresión a lo que Freud llamó *LustIch* (el placer-ego), el ego atrapado en el círculo de la placentera interacción con el material significativo. Luego tenemos la actitud científica, la del puro metalenguaje que, como señala Lacan, excluye al sujeto: el

discurso científico se enuncia desde una posición abstracta que borra toda especificidad de la enunciación. Los tres evitan/niegan/rechazan el corte (la diferencia en el sentido heideggeriano de *Unterschied*, su *Schmerz*, su dolor), cada uno a su manera. Este corte solo se aborda en el funcionamiento más radical del pensamiento *discernible* en filosofía (Hegel, Heidegger), poesía (de la ansiedad) o misticismo. Por ende, en este punto tenemos que corregir a Milner: la auténtica poesía en modo alguno puede reducirse a *lalangue*, más bien implica un intento desesperado por hacer palpable el corte en el que se basa la propia entrada de lo humano en lo simbólico. No solo la poesía, todo nuestro modo de relación con la realidad se ve afectado cuando tenemos en cuenta el corte en cuestión. En un nivel más formal, volvemos a ver cómo esta estructura intrincada de la subjetivación no puede explicarse en términos de *cross-cap* y punto de acolchado: es necesario un modelo más complejo que explique el repliegue, la inversión de la exterioridad en el punto de subjetivación, un modelo que ofrece la botella de Klein.

Los viajes de Prokófiev

Si, en una situación desesperada, participar en un ritual vacío no es una evasión, sino un gesto significativo (que, paradójicamente, en modo alguno eclipsa la falta absoluta de sentido), ¿es este el único camino? ¿Hay otras formas de sobrevivir en un mundo corrompido o sin sentido?

En lugar de evaluar esta pregunta ingenua, aunque urgente, saltemos directamente a un ejemplo: Philippe Petit, funambulista francés que realizó el paseo entre las Torres Gemelas del World Trade Center de Nueva York en la mañana del 7 de agosto de 1974. Para esa proeza no autorizada a más de cuatrocientos metros del suelo —a la que se refirió como *le coup*—, utilizó un cable de unos doscientos kilogramos de peso y un contrapeso personalizado de ocho metros de largo y veinticinco kilogramos de peso. Su paseo duró cuarenta y cinco minutos, y recorrió ocho veces el cable. A la semana siguiente celebró su vigesimoquinto cumpleaños. Todos los cargos contra él se levantaron a cambio de que realizara una función para niños en Central Park... Hemos de tener presente no solo el acto espectacular, sino los preparativos necesarios para llevarlo a cabo: a Petit le llevó seis años de planificación, durante los cuales aprendió todo lo que pudo de los edificios y su construcción. Petit tuvo que aprender a gestionar cuestiones como el balanceo de los edificios debido al viento, que era parte de su diseño; los efectos del viento y el clima en el cable a esa altura, cómo tender un cable de acero de sesenta metros en los cuarenta y dos metros de espacio entre las torres (a una altura de 416 metros), y cómo entrar con sus colaboradores, primero para investigar las condiciones y luego para realizar el proyecto. Tuvieron que subir equipo pesado al tejado<sup>[1]</sup>.

El acto de Petit fue un acto de valor, y un acto de belleza en el que la tensión extrema se transforma en belleza y paz interior. Cuando camina por el cable, entramos en otra dimensión, la preocupación y la planificación nerviosa quedan atrás, reinan la calma y la concentración, como si hubiera tenido lugar una especie de «destitución subjetiva». ¿Cuál es el ámbito en el

que entra Petit cuando pasea por la cuerda? En cierto modo, es el ámbito de la «no muerte», de liberarse del peso material de la substancia vital encarnada en lo sólido. Cuando pasea por el cable, entra en un ámbito de silencio: acompañar el plano en el que camina en las alturas con una banda sonora romántica que enfatizara la naturaleza dramática de lo que ocurre habría sido un error estúpido. Georges Balanchine llevó a escena una breve pieza de Webern (todas las suyas son breves) de modo que, en cuanto la música acabara, los bailarines siguieran danzando un tiempo en completo silencio, como si no hubieran percibido que la música que les proporciona su substancia habría dejado de sonar: como el gato de los dibujos animados que sigue caminando más allá del borde del precipicio, ignorando que ha dejado de haber suelo bajo sus pies... Los bailarines que siguen danzando cuando la música se ha extinguido son como los muertos vivientes que habitan en un intersticio del tiempo vacío: sus movimientos, la falta de apoyo musical, nos permiten percibir no solo la voz, sino el propio silencio. Petit es como uno de estos bailarines que se desplaza en silencio. Se trata de un acto delirante y propiamente inhumano: mientras camina por el cable, su rostro adquiere una especie de calma inhumana, en contraste con la humanidad obviamente nerviosa y preocupada de sus compañeros. ¿Por qué lo hizo? Como él mismo responde, sin razón alguna, porque sí: estos gestos abismales que combinan la absoluta simplicidad y la planificación meticulosa constituyen auténticos actos.

Uno de los ámbitos privilegiados de estos actos es, por supuesto, el arte. ¿Cómo puede el arte combinar el gozo estético con su función como medio de la verdad? ¿Cómo producir belleza en un mundo en el que la belleza es la máscara del horror? ¿Es el modernismo disonante la única vía? A veces, Adorno suena a eso: la única verdad es una disonancia que admite reflexivamente su propio fracaso. Pero incluso Adorno distinguía una dimensión auténtica en un conservador como el director Wilhelm Furtwängler: su desesperada urgencia por mantener viva la tradición en una época de decadencia y horror<sup>[2]</sup>. ¿Hasta qué punto esta urgencia redime su obra? Aunque Furtwängler dirigió muchas de las obras maestras de Stravinski, llegó a observar, a propósito de *La consagración de la primavera*, que esta pieza demuestra la limitación de la espiritualidad rusa: exulta en brillantes explosiones rítmicas y mecánicas, pero no alcanza la unidad orgánica y viviente que caracteriza la espiritualidad germánica. La primera ironía es que los mismos compositores a los que se refería Furtwängler eran percibidos por los tradicionalistas rusos como modernizadores occidentales

que ponían en peligro la herencia orgánica rusa. Serguéi Prokófiev parece un modelo de este arte no orgánico: tras un periodo de experimentación modernista superficial (sin la ardua austeridad de Schönberg), volvió a la «nueva simplicidad» de sus obras soviéticas. ¿Esta regresión fue un mero fiasco creativo que redujo el arte a una mezcla de falsa belleza ingenua y servilismo ideológico, demostrando así que componer obras de una hermosa simplicidad en una era de terror equivale a una definitiva servidumbre ideológica? ¿O es más complejo y esta belleza simple no funciona como un contraste al horror social, como espejo de la desesperación de la sociedad, de modo que evoca aquello de lo que pretende escapar?

Intentemos esbozar una respuesta a esta pregunta mediante un desvío por Hollywood. Sullivan's Travels (Los viajes de Sullivan, 1941), de Preston Sturges, cuenta la historia de John Sullivan, un joven y popular director de Hollywood que ha realizado una serie de comedias rentables, pero insubstanciales; está insatisfecho con su trabajo y decide que su próximo proyecto será una exploración seria de la dura situación de los desheredados, por lo que se viste como un vagabundo y se echa a la calle. Debido a un embrollo, es confundido con un criminal y sentenciado a seis años en un campo de trabajo, donde aprende la importancia de la risa en las vidas por lo demás sombrías de sus compañeros prisioneros cuando les permiten asistir a una proyección de los dibujos animados El travieso Pluto, de Walt Disney. Sullivan comprende que la comedia puede hacer más bien a los pobres que los respetuosos dramas sociales, por lo que cuando la confusión se aclara y es liberado, decide continuar rodando comedias estúpidas, y un montaje de rostros que ríen felizmente mientras ven su última película pone el punto final al filme... Evidentemente, podemos considerar que Los viajes de Sullivan defiende un ciego escapismo, que la película condena la pretenciosa inutilidad del arte socialmente comprometido; sin embargo, hay algo que se sale de este marco, y ese algo es el propio filme como acto narrativo. Es decir, la película muestra directamente la miseria y la desesperación de los vagabundos sin hogar y de los prisioneros de clase baja; si la película se tomara en serio su propio mensaje, no podría haber sido rodada.

No hace falta decir que la diferencia entre el viaje de Sullivan y los viajes de Prokófiev es obvia: Prokófiev no fue a la Unión Soviética para descubrir la miseria de la vida real (como hizo Sullivan), fue con la creencia más o menos sincera de que este movimiento lo ayudaría en su carrera y en su creatividad (por otro lado, en esto básicamente tuvo razón: la mayoría de sus obras que aún se siguen interpretando pertenecen a la época soviética). Sin embargo, se

encontró en una situación similar a la de Sullivan al final del filme: compuso obras de sencilla belleza para satisfacer a las personas normales que vivían en la miseria... Lo esencial aquí es la absoluta locura de la decisión de Prokófiev: su regreso a la Unión Soviética en 1936 fue, en efecto, su paseo por el cable. Hemos de señalar que no estaba solo en esta decisión: otros también la contemplaron, basta con mencionar a Wittgenstein, que, exactamente al mismo tiempo, tuvo la idea de establecerse en la Unión Soviética no para escribir su obra filosófica, sino para convertirse en médico u obrero; le atraía la austeridad de la vida (su intención era seria: visitó a Iván Maiski, el embajador soviético en el Reino Unido, que le desaconsejó esta idea).

Lo primero que hay que señalar es que el paso de la lúdica experimentación seudomodernista a la «nueva simplicidad» de Prokófiev sigue una lógica inmanente (recordemos que su primera sinfonía supone un regreso a la sencillez clásica). Por lo tanto, Richard Taruskin tiene básicamente razón al desdeñar duramente las obras que Prokófiev compuso en Occidente en la década de 1920 como «imperfectas o terribles, justificadamente rechazadas y desahuciadas» en su modernidad superficial; tenía que competir con Stravinski, pero fracasó. Sin embargo, su juicio sobre el periodo soviético es más problemático: según Taruskin, cuando Prokófiev descubrió que no podía competir con Stravinski, regresó a la Rusia estalinista, donde sus obras fueron arruinadas por el «deseo de hacer carrera» y «tal vez una indiferencia culpable [...], disimulada por su fachada apolítica». En la Unión Soviética, Prokófiev primero fue cómplice de Stalin y luego su víctima, pero por debajo siempre existió el «vacío perfecto» de un «músico absoluto que solo componía música, o más bien, que componía "música sola"»[3]. Por injustas que sean, estas palabras apuntan hacia la especie de actitud cuasipsicótica de Prokófiev: en contraste con otros compositores soviéticos atrapados en el torbellino de las acusaciones estalinistas (Shostakóvich, Jachaturián y otros), en Prokófiev no hay dudas interiores, histeria o ansiedad; capeó la campaña antiformalista de 1948 con una serenidad casi psicótica, como si en realidad no le concerniera. El destino de sus obras bajo el estalinismo no está exento de ironía: buena parte de sus composiciones en la línea del partido fueron criticadas y rechazadas por débiles e insinceras (y lo eran), y fue premiado por Stalin por sus piezas de cámara intimistas y «disidentes» (las Sonatas para piano 7 y 8, la Primera sonata para violín, la Sonata para violonchelo). La ironía es palpable en el primer párrafo de la entrada de Wikipedia dedicada a la Sonata para violín n.º 1, que la define como «una de las obras más oscuras y melancólicas del autor. Prokófiev ganó el Premio Stalin por esta composición»<sup>[4]</sup>. De especial interés es la justificación ideológica (obviamente sincera) de Prokófiev en relación con su plena aceptación de las demandas estalinistas: su forma de abrazar el estalinismo tuvo continuidad en su adhesión a la ciencia cristiana aplicada al estalinismo. En el universo gnóstico de la ciencia cristiana, la realidad material es solo una apariencia: hemos de alzarnos por encima de ella y entrar en una bienaventuranza espiritual a través de la renuncia y el trabajo duro. Prokófiev transpuso esta misma actitud al estalinismo, interpretando las demandas clave de la estética estalinista —simplicidad, armonía, alegría— a través de estas lentes gnósticas. Utilizando el término propuesto por Jean-Claude Milner<sup>[5]</sup>, podríamos decir que, aunque el universo de Prokófiev no era homogéneo respecto al estalinismo, era definitivamente «homogeneisable /homogeneizable» en relación con él; Prokófiev no se limitó a acomodarse de forma oportunista a la realidad estalinista. Y esta misma pregunta puede plantearse hoy: aunque sería estúpido afirmar que la espiritualidad capitalista es homogénea en relación con el capitalismo global, es definitivamente homogeneizable. Estamos tratando con un edificio que tiene su propia grandeza y coherencia artística (o espiritual), por lo que no puede reducirse inmanentemente a su función ideológica; pero ¿no es esto ideología en su forma más eficiente y peligrosa?

Sin embargo, tras una mirada más atenta, las cosas parecen más complejas. Tomemos otro desvío: el dueto de Las bodas de Fígaro, de Mozart, en The Shawshank Redemption (Cadena perpetua, 1994), la versión cinematográfica de Frank Darabont, que ofrece un caso ejemplar del efecto de lo sublime en la medida en que se apoya en el contraste entre la pobreza y el horror de la vida real y la repentina intrusión de este otro espacio. El convicto negro (Morgan Freeman), cuyo comentario oímos, afirma no saber de qué va la canción entonada por las dos damas, y tal vez es mejor que no lo sepa, pero todos los hombres que la escuchan se sienten libres por un instante... Aquí tenemos el efecto de lo sublime en su forma más pura: la suspensión momentánea del sentido que lleva al sujeto a otra dimensión, en la que el terror a la prisión no tiene poder sobre él. Es profundamente significativo que el dueto sea de Mozart (y, de paso, bastante trivial en cuanto a su contenido: el dueto del tercer acto en el que la condesa dicta la carta a Susanna destinada a atrapar a su marido desleal); ¿podemos imaginar un contraste más llamativo que el que puede darse entre la vida carcelaria estadounidense de mediados del siglo xx y el universo de la intriga amorosa aristocrática de finales del

siglo XVIII? Por lo tanto, el verdadero contraste no es simplemente entre el horror de las prisiones y la «divina» música de Mozart, sino, en el seno de la propia música, entre la dimensión sublime de la música y el carácter trivial de su contenido. Más exactamente, lo que hace sublime la escena es que los pobres prisioneros, inconscientes de este contenido trivial, perciben directamente la belleza sublime de la música... Es fácil ver adónde nos dirigimos con este ejemplo: ¿la música «simple» de la etapa soviética de Prokófiev no funciona exactamente como el aria de Mozart que de pronto se escucha en los altavoces del patio de la prisión? Recuerdo cómo una vez, siendo joven, vi por televisión una entrevista con Karlo Štajner, un yugoslavo que pasó más de dos décadas en el gulag. Al final, le pidieron que escogiera un filme que le gustaría que emitieran después de la entrevista, y eligió la versión de Bergman de *La flauta mágica*, de Mozart (*Trollflöjten*, 1975); podemos suponer que la música tuvo en él el mismo efecto que el aria de Mozart en los prisioneros de Cadena perpetua. Es demasiado simple desdeñarlo como una evasión hacia una falsa bienaventuranza; por el contrario, señala la conciencia de que la miseria de la prisión no es toda la realidad, que es posible otra dimensión. ¿No encontramos huellas de la misma actitud en las obras para niños de Prokófiev, como su popular Pedro y el lobo? Tal vez se basaba en la idea de que solo el entusiasmo de los niños podía escapar a la miseria estalinista...

Una vez más, esto no es todo: la evasión a la bienaventuranza espiritual no está libre de lastres, y tenemos indicios de una dimensión mucho más oscura, huellas de algo así como un «Prokófiev oscuro». En sus memorias<sup>[6]</sup>, Shostakóvich rechaza a Prokófiev, su gran competidor, por negarse a tomar en serio los horrores históricos, jugando a ser un «chico inteligente». Sin embargo, por nombrar solo un ejemplo supremo, la Primera sonata para violín, op. 80, de Prokófiev, demuestra claramente el anverso de la «ironía» infame de Prokófiev: A través de sus cuatro movimientos [...] percibimos la resaca de un enfrentamiento. Sin embargo, no es el enfrentamiento de una obra contra algo fuera de sí misma, sino más bien la lucha con algo interno a la obra, no manifestado, algo que intenta salir desesperadamente, pero se ve constantemente «bloqueado» por la forma exterior y el lenguaje existente. Este bloqueo de «algo interior» [...] tiene que ver con la frustración de un deseo de liberación catártica en un estado del ser extremadamente positivo, donde el sentido —musical y supramusical— es transparente, no ironizable: en otras palabras, un ámbito de «pureza» espiritual<sup>[7]</sup>.

Es aquí donde Prokófiev paga el precio de su actitud irónica, y estos pasajes dan fe de su integridad artística: lejos de señalar algún tipo de superioridad intelectual, esta actitud irónica es el anverso falsamente brillante del *fracaso de la constante lucha de Prokófiev por sacar al exterior la «cosa del espacio interior» (ese «algo interior»)*. La «jovialidad» superficial de algunas obras de Prokófiev (como su popular *Primera sinfonía*) simplemente apunta, de forma negativa, al hecho de que este compositor es el definitivo anti-Mozart, una especie de Beethoven cuya «lucha titánica» acabó en desastre: si Mozart fue EL genio musical supremo, tal vez el último compositor en el que la cosa musical se tradujo en notas en un flujo espontáneo, y si en Beethoven una pieza solo alcanzaba su forma definitiva tras una larga lucha heroica con el material musical, las principales obras de Prokófiev son monumentos a la derrota en esta contienda.

Las huellas de esta derrota no solo son discernibles en las obras maestras de su música de cámara. En la versión de *Pedro y el lobo* de la década de 1950, narrada por Boris Karloff<sup>[8]</sup>, las palabras finales (con las que el narrador nos informa de que el pato que ha sido engullido por el lobo sigue vivo en la tripa de este último porque el codicioso lobo se lo tragó entero) se pronuncian (o al menos así lo parece) con un disimulado sarcasmo; no podemos dejar de recordar que el narrador es Boris Karloff, el gran actor de películas de terror. Por lo tanto, ¿y si leemos estas palabras no como el anuncio de un final feliz (incluso el pato se salvará...), sino como indicio del horror de ser enterrado vivo en la tripa del lobo? Tal vez estamos ante algo más que una anécdota irrelevante; ¿un indicio de lo que subyace a la alegre jovialidad de Prokófiev?

Por otra parte, si queremos redimir a Shostakóvich, hay que hacerlo no por medio de una (a menudo ridícula) hermenéutica antiestalinista que encuentra contenido disidente incluso en sus más populares obras «estalinistas» (la devastadora marcha, al estilo del *Bolero*, en el primer movimiento de la *Séptima sinfonía*, «no es realmente el brutal avance del ejército alemán en la Unión Soviética, sino la no menos brutal toma del poder comunista en Rusia»). Más bien hemos de centrarnos en elementos formales más sutiles. En las sinfonías fundamentales de Shostakóvich (la *Quinta*, la *Octava* y la *Décima*), el movimiento más largo siempre es el primero y su lógica interna difiere en gran medida de la lógica de la sonata: el movimiento empieza con una gran tesis, una orgullosa afirmación beethoveniana de la fortaleza en el dolor, que gradualmente se transforma en la retirada hacia otra dimensión espiritual/etérica; paradójicamente, es esta retirada la que produce

una tensión insoportable. Por otra parte, hay un movimiento opuesto en la obra de Shostakóvich: David Hurwitz señaló que uno de los procedimientos que Shostakóvich aprendió de Mahler fue la «técnica de llevar a la barbarie una melodía lírica previa»<sup>[9]</sup>; por ejemplo, en el desarrollo del primer movimiento de su *Quinta sinfonía*, su tema principal, una frase lírica descendente de violines con acompañamiento de cuerdas, se repite como marcha grotesca, a paso de la oca, con címbalos, trompetas, tambor con bordón y timbales. ¿Acaso esta gradual inversión de la heroica autoafirmación en una furia destructiva no es la concisa manifestación formal de la inversión del leninismo en el estalinismo?

¿Qué significó el trauma de 1935 (la campaña pública contra su Lady Macbeth propiciada por el artículo de Pravda «Confusión en lugar de música») para su música? Quizá el indicador más claro de la ruptura sea el cambio en la función del scherzo en la obra de Shostakóvich en la década de 1940 y principios de la de 1950. Antes de 1935, sus *scherzos* aún se perciben como la expresión explosiva de una nueva vitalidad grotesca, agresiva, y una alegría vital: en ellos hay una fuerza liberadora propia del carnaval, de la locura del poder creativo que barre alegremente todos los obstáculos e ignora las reglas y las jerarquías establecidas. Sin embargo, después de 1935, sus scherzos claramente «han perdido su inocencia»: su energía explosiva adquiere un tinte brutal y amenazador, hay algo mecánico en su energía, como los forzados movimientos de una marioneta. O bien reflejan la cruda energía de la violencia social, de los pogromos de víctimas desvalidas, o, si pretenden ser explosiones de «alegría vital», lo son de una forma sarcástica, o como un estallido maniaco e impotente de la agresividad de la víctima indefensa. El «carnaval» ya no es una experiencia liberadora, sino el estallido de una agresividad frustrada y reprimida: es el «carnaval» de los pogromos racistas y las violaciones en grupo perpetradas por individuos ebrios... (ejemplos destacados son los movimientos 2 y 3 de la Octava sinfonía, el célebre segundo movimiento de la *Décima sinfonía*, «Retrato de Stalin») y, entre los cuartetos de cuerda, el tercer movimiento del *Cuarteto n.º 3* (que hoy en día casi sigue sonando como la partitura de *Psicosis*, de Bernard Herrmann) y el movimiento «furioso» del *Cuarteto n.º 10*<sup>[10]</sup>.

## Beckett como el escritor de la abstracción

Recapitulando, el sujeto cartesiano «vacío» (\$) no es solo el agente de la abstracción (de la separación de lo que en realidad está unido), es en sí mismo una abstracción, es decir, emerge como resultado del proceso de abstracción, de alejamiento de su contexto en la vida real. Por esta razón, las exigencias «materialistas» que piden localizar al sujeto en el tejido de su situación histórica «concreta» olvidan el aspecto clave: si hacemos esto, desaparece el propio sujeto. Una vez más, esto no significa que el sujeto sea una especie de ilusión del usuario que persiste solo en la medida en que no conoce plenamente sus condiciones materiales concretas: la red de «condiciones materiales concretas» está en sí misma incompleta, contiene grietas e inconsistencias que constituyen los puntos de aparición de los sujetos. En su detallada lectura de Winterreise (Viaje de invierno), de Schubert, Ian Bostridge<sup>[1]</sup> despliega las implicaciones del hecho de que, como sabemos desde la primera línea de la primera canción, el narrador abandona la casa como si fuera un extraño. Nunca sabemos la razón de su partida: ¿lo ha expulsado un padre censurador, ha sido rechazado por la chica, ha huido por temor al matrimonio decretado por la madre de la chica? Esta ambigüedad, que crea ansiedad, es en sí misma un aspecto positivo: define positivamente al narrador como una especie de lugar vacío entre paréntesis, como un sujeto tachado en el sentido lacaniano de \$. Este vacío es constitutivo del sujeto, adviene en primer lugar, no es el resultado de un proceso de abstracción o alienación: el sujeto tachado/vacío no es abstraído del individuo «concreto» o de la persona plenamente integrada en su mundo vital, esta abstracción/retirada de todo contenido substancial lo constituye. La «plenitud de la persona», su «riqueza interior» es lo que Lacan llama la fantasmática «materia del yo», las formaciones imaginarias que llenan el vacío que «es» el sujeto. Aquí entra en juego lo que Lacan llama objet a: el *objet a* (como sustituto de la carencia) es el correlato objetual del sujeto

vacío, que provoca ansiedad. De vuelta a *Viaje de invierno*: el *objet a* del narrador no es la verdadera razón secreta por la que tiene que abandonar la casa, es la propia causa/agente del «vaciamiento» del narrador en un extraño cuyas verdaderas motivaciones son oscuras e impenetrables. Como tal, el *objet a* es el objeto que ha perdido el momento en el que aprendemos la «verdadera» causa particular que explica por qué el narrador ha abandonado la casa.

La abstracción representada por el sujeto no es el resultado final, es el punto de paso a una nueva concreción. En En busca del tiempo perdido, de Proust, hay un pasaje en el que Marcel usa el teléfono por primera vez para hablar con su abuela; su voz, aislada de su cuerpo, lo sorprende: es la voz de una frágil anciana, no la voz de la abuela que recuerda. Y la cuestión es que esta experiencia de la voz aislada de su contexto tiñe toda la percepción que Marcel tiene de su abuela: cuando, más tarde, la visita en persona, la percibe de otra forma, como a una extraña anciana demente que dormita sobre un libro abierto, sobrecargada por los años, y ya no la encantadora y atenta abuela que recordaba. Así es como la voz, como objeto parcial autónomo, puede influir en toda nuestra percepción del cuerpo al que pertenece. La lección que podemos extraer es, precisamente, que la experiencia directa de la unidad del cuerpo, en la que la voz parece ajustarse a su todo orgánico, implica una necesaria mistificación; a fin de penetrar en la verdad, hay que descomponer esta unidad, centrarse en uno de sus aspectos aislados, y luego permitir que este elemento impregne toda nuestra percepción. Esta «retotalización» basada en una abstracción violenta es lo que debemos llamar «abstracción concreta», una abstracción que se basa en su propia totalidad concreta.

Otro caso de violenta retotalización lo encontramos en los actores de cine que suelen identificarse con cierto personaje en la pantalla: ni el carácter que interpretan en el filme ni lo que realmente son en cuanto personas «reales», sino una cierta personalidad que aflora en los múltiples papeles como «tipo» que el actor interpreta una y otra vez. Humphrey Bogart interpretó al mismo personaje cínico, herido y honesto; Gary Cooper interpretó al mismo tipo lacónico, rudo y valiente; Cary Grant, a un idéntico personaje frenético e hiperactivo, etcétera. Sin embargo, es habitual que en su carrera haya al menos un filme en el que interpretan a un tipo contrario a su personaje en la pantalla. Henry Fonda interpretó constantemente un carácter moral estrictamente honesto y de grandes virtudes éticas, pero en una fase posterior de su carrera hizo una excepción: decidió interpretar al villano de *C'era una* 

volta il west (Hasta que llegó su hora, 1968), el sádico y brutal asesino de la empresa ferroviaria en la película de Sergio Leone. Lo interesante es que este papel (¡que Fonda interpreta con evidente placer!) altera retroactivamente nuestra percepción de su personaje estándar en la pantalla y nos permite, como espectadores, percibir grietas en él; por ejemplo, apreciar trazas de brutalidad y arrogancia en su forma de interpretar a figuras heroicas, desde Abraham Lincoln al coronel Thursday de *Fort Apache* (1948), de John Ford, que provoca la masacre de sus soldados al dirigirlos a un ataque precipitado.

O pensemos en Ben Kingsley; el papel que definió a su personaje en la pantalla fue el de Gandhi (1983) en la más bien tediosa «obra maestra» de Attenborough: un gris prosélito de la justicia, la igualdad y la independencia india. Sin embargo, solo un par de años después, Kingsley destacó en Sexy Beast (Jonathan Glazer, 2000), donde interpreta a un atroz matón de la mafia que se explaya en arrebatos irónicos y de perversa inteligencia. Por lo tanto, quizá el hecho de que los dos grandes papeles de Ben Kingsley sean Gandhi y el ridículamente agresivo gánster inglés dan fe de una afinidad más profunda: ¿y si el segundo personaje es una plena actualización de las potencialidades ocultas del primero? Si volvemos a examinar a Gandhi desde este punto de vista, estamos obligados a sacar a la luz los aspectos extraños y muy problemáticos de su personalidad, ignorados por la hagiografía mediática... (hay otro papel interpretado por Kingsley que rompe con esta dualidad y avanza hacia una dimensión completamente diferente: en Il treno di Lenin [El tren de Lenin, Damiano Damiani] drama televisivo de 1988, Kingsley ofrece un simpático retrato del legendario viaje en tren que Lenin realizó desde Zúrich a Petrogrado en la primavera de 1917, con Dominique Sanda como Inessa Armand y una anciana Leslie Caron como Nadezhda Krúpskaya).

Nuestro último ejemplo en esta serie es Tom Cruise. Su excepción —la excepción a su habitual personaje en la pantalla— es el que considero su mejor papel con diferencia, el de Frank Mackey, en *Magnolia*, de P. T. Anderson. Lo sorprendente es el evidente placer con el que interpreta a este repugnante personaje; un tipo extrovertido y tosco que enseña a sus alumnos cómo practicar sexo con mujeres y dominarlas (más tarde, cuando avanza la película, su personaje adquiere cierta complejidad, pero lo que llegamos a observar es la retorcida vida interior de una persona corrupta y vulgar). Una vez más, si observamos sus otros papeles desde este punto de vista, nos resultar fácil discernir la vulgaridad inmanente de su personaje en la pantalla, que se revela incluso en sus papeles «socialmente críticos» como el del activista antibelicista Ron Kovic en la adaptación cinematográfica que Oliver

Stone realizó a partir de las memorias de Kovic, *Born on the Fourt of July (Nacido el 4 de julio*, 1989). Podemos percibir la vacuidad de su sarcasmo arrogante en *The Color of Money (El color del dinero*, Martin Scorsese, 1986) o en *A Few Good Men (Algunos hombres buenos*, Rob Reiner, 1992); la vana pretenciosidad de *Vanilla Sky* (Cameron Crowe, 2001); hasta el heroísmo plano y poco convincente de su Stauffenberg en *Valkyrie (Valkiria*, Bryan Singer, 2008). Esta no es su «verdadera personalidad», sino la realidad que hay bajo su personaje en la pantalla. En otras palabras, la vieja regla marxista y freudiana también se aplica aquí: la excepción es el único camino hacia la verdad universal.

Sin embargo, el gran escritor de la abstracción es Samuel Beckett, y para un defensor del análisis histórico marxista concreto y estándar de las obras de arte al estilo de Lukács, su forma de practicar la abstracción en su trabajo no puede parecer sino «antimarxista». Cuando retrata la experiencia subjetiva del terror, la pérdida, el sufrimiento y la persecución, no pretende situarla en un contexto histórico concreto (por ejemplo, evidenciando que se trata del terror fascista en un país ocupado, o del terror estalinista contra intelectuales disidentes). Beckett hace (casi, pero desde luego no lo suficiente) exactamente lo opuesto: coloca formas particulares de terror y persecución que pertenecen a diferentes contextos y niveles (terror fascista, el «terror» de la venganza antifascista, el «terror» administrativo de la regulación de la repatriación de refugiados y prisioneros) en una serie y borra las diferencias, construyendo una forma abstracta de terror descontextualizado: una idea platónica del terror. ¿Por qué? ¿No deberíamos ubicar cada terror en su situación histórica concreta y distinguir entre terror fascista, auténtico terror revolucionario, terror estalinista, terror consumista, etcétera? ¿Por qué la abstracción de Beckett respecto al contexto social concreto es más verdadera no solo psicológicamente (una víctima experimenta su situación como abstracta) sino también ontológicamente, en relación con la propia totalidad social, que una imagen realista «concreta» de esa totalidad social? Observemos más detenidamente cómo procede Beckett. No se limita a borrar los ecos de la realidad histórica: en su escritura, la abstracción es un proceso, no un estado. Como Emilie Morin ha señalado perspicuamente: En la superficie, en sus personajes miserables hay poco que nos sugiera una aspiración a la teorización o la acción políticas. Y, sin embargo, funcionan parcialmente como metonimias políticas: el orden político al que pertenecen, esbozado en las sombras y en los huecos de los textos, se materializa precisamente en su lucha a través de las ruinas, el barro, los paisajes desiertos,

las habitaciones vacías y otros residuos de un horror histórico que escapa a la categorización<sup>[2]</sup>.

A menudo se percibe y se celebra a Beckett como al escritor apolítico ejemplar, centrado en dilemas y bloqueos existenciales básicos. No obstante, una lectura atenta de sus libros evidencia que toda la obra de Beckett está impregnada (de huellas y ecos) de acontecimientos políticos: los desórdenes políticos en Irlanda en 1930, la lucha entre el fascismo y el antifascismo en la década de los treinta, la resistencia contra la ocupación fascista, la lucha por la emancipación negra contra el apartheid (su única donación económica a un partido político fue al Congreso Nacional Africano), la guerra argelina de independencia (a propósito de la guerra colonial francesa en Argelia, acuñó la expresión humanitarismo asesino para designar la verdad del colonialismo «civilizador» francés), la Guerra de Vietnam, la resistencia palestina, la defensa de los escritores perseguidos... Todo está ahí, pero no directamente («de manera realista») representado. Una brecha persiste entre los dos niveles perfectamente planteados por Beckett, que escribió: «El material de la experiencia no es el material de la expresión». El «material de la experiencia» son los datos históricos, los acontecimientos sociales; el «material de la expresión» es el universo retratado en el mundo de Beckett; y el paso de uno al otro es la abstracción. Precisamente, en este sentido Beckett apelaba a «un arte del empêchement (obstáculo, impedimento), un estado de privación que es material y ontológico en igual medida»[3]: un obstáculo invisible imposibilita la transición continua desde la experiencia abstracta a la totalidad social concreta. Este obstáculo actúa como lo real imposible lacaniano, que torna la realidad (la realidad de la totalidad social, en este caso) incompleta, fracturada. La persistente esclavitud, el malestar y la dislocación en una sociedad moderna y formalmente «libre» puede ser adecuadamente articulada, iluminada, solo en un arte que no esté limitado por el modelo representativo «realista». El malestar moderno, la esclavitud en la propia libertad formal, la servidumbre bajo la forma de la autonomía y, fundamentalmente, la ansiedad y la perplejidad provocadas por esa misma autonomía, llegan muy hondo, hasta los propios cimientos ontológicos de nuestro ser, que solo puede expresarse en una forma artística que desestabiliza y desnaturaliza las coordenadas más elementales de nuestro sentido de la realidad.

Tal vez el caso ejemplar del procedimiento de abstracción de Beckett lo encontramos en su *Malone muere*, cuya temática y contenido están

claramente relacionados con las peripecias francesas durante la ocupación alemana y sus consecuencias: el control nazi y colaboracionista, el terror y la opresión, la venganza contra los colaboracionistas y la forma en que los refugiados eran tratados al volver a casa y recuperarse. Lo que concede su fuerza a la novela es precisamente que estos tres ámbitos están condensados en una única experiencia asfixiante de un individuo perdido en la red de medidas policiales, psiquiátricas y administrativas. Sin embargo, procedimiento de abstracción de Beckett alcanza su cumbre en sus dos últimas y breves obras maestras teatrales, Not I y Catástrofe. En Not I, un monólogo dramático de veinte minutos publicado en 1972, no hay «personas», la intersubjetividad se reduce a su esqueleto más elemental, el del hablante (que no es una persona, sino un objeto parcial, una BOCA sin rostro, un «órgano sin cuerpo, por así decirlo») y un AUDITOR, un testigo del monólogo que guarda silencio durante toda la obra; todo lo que el Auditor hace es repetir cuatro veces, en «un gesto de compasión impotente» (Beckett), el gesto de bajar y subir los brazos a los lados. Por lo tanto, la constelación básica de la obra es el diálogo entre el sujeto y el gran otro, en el que esta pareja es reducida a su mínima desnudez: el otro es un testigo impotente y silencioso que fracasa en su esfuerzo por servir de medio a la verdad de lo que se está pronunciando, y el propio sujeto hablante está privado de su estatus dignificado como «persona» y ha sido reducido a un objeto parcial.

Catástrofe (1982), una obra breve y tardía que parece violar sus reglas, es una obra «realista» que escenifica el ensayo de una obra teatral sobre el brutal interrogatorio a un prisionero anónimo, y se apoya descaradamente en un paralelismo entre el interrogatorio opresivo y el despiadado dominio de un director teatral sobre sus actores en el ensayo de una obra. Así, Catástrofe puede leerse «como una reflexión solipsista sobre el cuerpo desposeído; como una meditación sobre los mecanismos del espectáculo teatral; como una exposición de la tiranía ejercida por el comunismo soviético; como un examen del persistente poder de la disidencia ante la opresión»<sup>[4]</sup>. Todos estos diferentes niveles están condensados en uno, la idea de la mecánica de la opresión, y la ambigüedad afecta incluso a la conclusión: La obra puede considerarse una alegoría del poder del totalitarismo y de la lucha para oponerse a él, el protagonista representa al pueblo gobernado por dictadores (el director y sus ayudantes). Al «pellizcarle hasta que su ropa y su postura proyectan la imagen requerida de lastimoso abatimiento», ejercen su control sobre la figura silenciada. «La reificación del protagonista por parte del director puede interpretarse como un intento por reducir a un ser humano vivo al estatus de icono del sufrimiento impotente. Pero al final de la obra, reafirma su humanidad y su individualidad en un único movimiento residual pero imperioso»<sup>[5]</sup>, en un acto de desafío, el hombre mira al público (tras haber sido observado todo el tiempo). En respuesta a un crítico que aseguró que el final era ambiguo, Beckett replicó airadamente: «No hay ambigüedad en absoluto. Está diciendo: "Bastardos, aún no habéis acabado conmigo"»<sup>[6]</sup>.

En otras palabras, escenifica la actitud habitual en Beckett, que consiste en persistir en la resistencia: «Inténtalo otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor». Sin embargo, aquí hemos de tener en cuenta que, en este caso, los «bastardos» también son miembros del público que disfruta del espectáculo, y «aún no habéis acabado conmigo» también quiere decir: no me resigno a interpretar a la víctima que sufre para satisfacer vuestras necesidades humanitarias. Aunque Beckett firmaba diligentemente las peticiones en solidaridad con los artistas perseguidos en países «totalitarios» (en su mayor parte comunistas), también era consciente de «lo que ocurre con la solidaridad bajo el imperativo de transformar el sufrimiento en espectáculo. La obra plantea un reproche a las expectativas de un público imaginario que espera un acto benéfico y aguarda la prevista representación de la miseria a cambio de su donativo». *Catástrofe* fue representada por primera vez precisamente como parte de ese espectáculo público de la solidaridad con Václav Havel (encarcelado en Checoslovaguia), de modo que cuando, al final de la obra, la víctima protagonista alza la cabeza y mira directamente al público, su gesto también debe leerse definitivamente como un mensaje que dice: «No os creáis mucho mejores que los personajes retratados en esta breve obra, el acusador anónimo que aterroriza al protagonista y el director teatral que aterra al actor; formáis parte del mismo juego hipócrita al disfrutar del espectáculo de sufrimiento que os hace sentir bien en vuestra solidaridad con la víctima». Este es el arte de la abstracción, de la reducción a la forma, en su vertiente más radical, llevada al extremo autorreferencial: en relación con el contenido, se desliza metonímicamente desde el terror al interrogatorio totalitario al terror ejercido por el público humanitario benevolente en el propio teatro. Nadie es simplemente inocente, nadie está totalmente eximido.

Así pues, el círculo está (casi) cerrado: las organizaciones benéficas participan del universo que crea a las víctimas; la ecosostenibilidad reproduce los mismos problemas ecológicos que pretende resolver; las reformas del capitalismo lo hacen más eficiente... El círculo está CASI cerrado: es

mposible salir de él, lo que significa que solo podemos hacerlo a través de ui
acto real imposible.



SLAVOJ ŽIŽEK (Ljubljana, Eslovenia, 21-3-1949) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador senior en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en numerosas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográrica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política», y aboga por un sincretismo que recoja de forma crítica gran parte de las corrientes de pensamiento de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades, sin sectarismos ni fundamentalismos. Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Su estilo poco ortodoxo, sus numerosos artículos publicados en diarios y revistas y sus populares libros académicos le han granjeado una gran influencia internacional. Ha recibido el apodo de «Elvis de la teoría cultural»,

y en 2012 la revista Foreign Policy le incluyó en el Top 100 de los Pensadores Globales.

Aunque en ocasiones ha sido acusado de incoherente y poco sistemático, la obra y el pensamiento de Žižek intentan crear un modo radicalmente nuevo de pensar sobre nosotros mismos y sobre el mundo. El filósofo, para Žižek, es alguien dedicado a la crítica constante, antes que alguien que intenta dar respuestas definitivas mediante la creación de una teoría sistemática.

Entre su amplia bibliografía publicada en español se encuentra: El sublime objeto de la ideología (1992), Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock (1994), El acoso de las fantasías (1999), Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular (2000), El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política (2001), Repetir Lenin (2004), El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo (2005), Bienvenidos al desierto de lo real (2005), Visión de Paralaje (2006), Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio (2006), Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales (2009), En defensa de causas perdidas (2011), Primero como tragedia, luego como farsa (2011), Filosofía y actualidad. El debate (2012), Vivir en el fin de los tiempos (2013), El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis (2014).

<sup>[1]</sup> Peter Sloterdijk, *Das Schelling-Projekt*, Fráncfort, Suhrkamp, 2016, pág. 144 (la traducción es mía). <<

[2] Véase ibid. <<

[3] Véase <www.marxist.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm >. <<

[4] Para una exposición más detallada de este concepto, véase Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, 2006 (trad. esp.: *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006). <<

<sup>[5]</sup> Para una explicación más detallada de las superficies no orientables, véase el «Teorema III». Huelga decir que los numerosos ejemplos que utilizamos (extraídos de la ontología, la teoría psicoanalítica y la política) para ilustrar la tríada de la cinta de Moebius, el *cross-cap* y la botella de Klein no se ajustan perfectamente solo a uno de los términos de esta tríada. El punto de acolchado incluye un aspecto de la cinta de Moebius (el significante se convierte en su opuesto, el significado), del *cross-cap* (el acolchado como puente imposible entre ambos niveles) y de la botella de Klein (el acolchado como punto de subjetivación). La lucha de clases incluye un aspecto relacionado con la cinta de Moebius (continuar la línea de relaciones sociales objetivas nos lleva al enfrentamiento social), del *cross-cap* (el corte del antagonismo social) y de la botella de Klein (el giro interior de la subjetivación). Hemos de centrarnos en cómo esta tríada nos permite comprender con mayor claridad aspectos diferentes de un mismo y único fenómeno: en este caso, la lucha de clases. <<

[6] Más precisamente, hay botellas de Klein tridimensionales utilizadas como herramientas de enseñanza, pero se entrelazan consigo mismas y la única forma de eliminar la intersección es añadiendo una cuarta dimensión. <<

<sup>[7]</sup> Para una excelente explicación del papel clave de Demócrito y otros materialistas jonios, cuya radicalidad fue ofuscada por la posterior tradición hegemónica de Platón y Aristóteles, véase Kojin Karatani, *Isonomia and the Origins of Philosophy*, Durham, Duke University Press, 2017. <<

[8] Duane Rousselle, Toronto (comunicación personal). <<

[1] Tomado de <a href="https://ipfs.io/ipfs/QmXoypizjW3WknFiJnKLwHCnL72vedxjQkDDP1mXW">https://ipfs.io/ipfs/QmXoypizjW3WknFiJnKLwHCnL72vedxjQkDDP1mXW</a> >. Debo esta referencia a Slawomir Sierakowski. <<

[2] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pág. 21. (trad. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2009). <<

 $^{[3]}$  Cita de <a href="http://ndpr.nd.edu/news/a-new-german-idealism-hegel-zizek-anddialectical-materialism/">http://ndpr.nd.edu/news/a-new-german-idealism-hegel-zizek-anddialectical-materialism/</a> > . <<

[4] Cita de <www.marxists.org/reference/archive/nietzsche/1886/beyondgoodevil/ >. <<

<sup>[5]</sup> Véase Quentin Meillassoux, *After Finitude*, Nueva York, Contiuum, 2010 (trad. cast.: *Después de la finitud*, Buenos Aires, Caja Negra, 2005). <<

<sup>[6]</sup> *Ibidem*, pág. 3. <<

[7] Stephen Hawking y Leonard Mlodinow, *The Grand Desing*, Nueva York, Bantam, 2010, pág. 5 (trad. cast.: *El gran diseño*, Barcelona, Crítica, 2010). <<

[8] «Hegelian Pragmatism and Social Emancipation: An Interview with Robert Brandom», *Constellations*, 10, n.º 4 (2003), pág. 558, <a href="http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/docentes/sites/safa%20Hegelian%2035828.indbPragmatism%20and%20social%20emancipation%20an%20interview%20with%20Robert%20Brandom.pdf">http://filosofia.fflch.usp.br/files/docentes/sites/safa%20Hegelian%2035828.indbPragmatism%20and%20social%20emancipation%20an%20interview%20with%20Robert%20Brandom.pdf</a> . <<

<sup>[9]</sup> *Ibidem*, pág. 559. <<

[10] G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, <www.dur.ac.uk/martin.ward/gkc/books/everlasting\_man.html#chap-I-i > (trad. cast.: *El hombre eterno*, Arganda del Rey, Verbum, 2018). <<

[11] Meillassoux, *After Finitude*, op. cit., pág. 62. <<

 $^{[12]}$  Jane Bennett,  $\it Vibrant\ Matter,$  Durham, Duke University Press, 2010, pág. 117. <<

<sup>[13]</sup> Ibidem. <<

<sup>[14]</sup> *Ibid.*, pág. 122. <<

[15] También es posible leer la noción de *huella* de Derrida como «architrascendental» en el sentido de nuestro intento por ir más allá (o, más bien, más acá) de lo trascendental, hacia la misma grieta de lo real que abre el espacio de lo trascendental, pero aquí entramos en un ámbito ambiguo y abierto a diferentes interpretaciones. <<

<sup>[16]</sup> Markus Gabriel y Anders Moe Rasmussen, prefacio de los editores a *German Idealism Today*, Berlín, De Gruyter, 2017, pág. 10. <<

<sup>[17]</sup> Véase Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (1923), Cambridge (Ma), MIT Press, 1972 (trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Orbis, 1985). <<

<sup>[18]</sup> Véase Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (1923), Londres, Verso Books, 2013 (trad. cast.: *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978). <<

[19] Reimpreso en Georg Lukács, *Tactics and Ethics*, Londres, Verso Books, 2014 (trad. cast.: *Táctica y ética: escritos tempranos, 1919-1929*, Buenos Aires, Herramienta, 2014). <<

<sup>[20]</sup> Véase Georg Lukács, «Hölderlin's Hyperion», en *Goethe and His Age*, Londres, Allen & Unwin, 1968 (trad. cast.: *Goethe y su época*, Barcelona, Grijalbo, 1968). <<

<sup>[21]</sup> Véase Georg Lukács, *The Ontology of Social Being*, vols. 1-3, Londres, Merlin Press, 1978-1980. <<

<sup>[22]</sup> Véase Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, vols. 1-3, Cambridge (Ma), MIT Press, 1995 (trad. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2007, 2.ª ed.). <<

[23] Alexei Penzin, «Contingency and Necessity in Evald Ilyenkov's Communist Cosmology», disponible online en <www.e-flux.com/journal/88/174178/contingency-and-necessity-in-evald-ilyenkov-s-communist-cosmology/ > (todas las citas de Iliénkov y de Penzin proceden de esta fuente). «Cosmology of the Spirit», *Stasis*, 5, n.º 2, 2017, de Iliénkov, se escribió a principios de la década de 1950 y se publicó por primera vez en ruso en 1988. <<

<sup>[24]</sup> A partir de aquí, resumo la línea de pensamiento del último capítulo de mi *Disparities*, Londres, Bloomsbury, 2016. <<

 $^{[25]}$  Aaron Schuster, «The Third Kind of Complaint» (manuscrito no publicado). <<

 $^{[26]}$  Jacques Lacan, *Écrits*, Nueva York, Norton 2006, pág. 667 (trad. cast.: *Escritos*, 2 vols., México D. F, 2009). <<

 $^{[27]}$  Schuster, «The Third Kind…», art. cit. <<

[28] Cita de <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Theodor\_W.\_Adorno"> . <<

[29] Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, París, Éditions du Seuil, 2004, pág. 115. <<

[30] Véase Jürgen Habermas, «The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment», *New German Critique*, n.° 26, primavera-verano de 1982, págs. 13-30. <<

<sup>[31]</sup> Véase Lorenzo Chiesa, *The Not-Two*, Cambridge (Ma), MIT Press, 2016. <<

<sup>[1]</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Londres, Everyman's Library, 1988, págs. 331-332. (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Alfaguara, 2003). <<

[2] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Londres, Macmillan, 1956, págs. 152-153. (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2018). <<

[3] Para un análisis más detallado de la distinción entre lo real kantiano y hegeliano, véase el capítulo final de mi *The Sublime Object of Ideology*, Nueva York, Verso, 1989, «Not Only as Substance, but Also as Subject» (trad. cast.: *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2010). <<

[4] Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pág. 11 (trad. cast.: *El mal en el pensamiento moderno: una historia no convencional de la filosofía*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2012). <<

<sup>[5]</sup> La explosión de una bomba atómica a veces recibe el nombre de *sublime* debido a la violencia irrepresentable que provoca. Pero ¿sigue siendo lo sublime kantiano? En Kant, el efecto de lo sublime está provocado por la discrepancia entre la violencia natural y la fuerza de la ley moral nouménica: ni siquiera la naturaleza en su mayor despliegue de fuerza puede representar adecuadamente la fuerza nouménica. Obviamente, el efecto sublime de una explosión nuclear no puede residir en esto, porque no hay un ámbito moral nouménico evocado de forma negativa al contemplar algo así. Lo que se da, sin embargo, es la idea de una fuerza irrepresentable en el seno del marco de nuestra realidad fenoménica, que no se ajusta a ella y que parece provocar la desintegración de la textura misma de nuestra realidad. <<

<sup>[6]</sup> Gilles Deleuze, «Deleuze/Kant. Cours Vincennes: Synthesis and Time», Webdeleuze, 14 de marzo, de 1978, <www.webdeleuze.com/textes/66 >. <<

<sup>[7]</sup> Saitya Brata Das, «Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling», Internet Encyclopedia of Philosophy, <www.iep.utm.edu/schellin/ >. <<

[8] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Nueva York, Oxford University Press, 1977, págs. 18-19 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006). <<

<sup>[9]</sup> *Ibidem*, pág. 266. <<

<sup>[10]</sup> En estricta homología con esta lógica hegeliana, es inútil pedir que el psicoanálisis sea complementado por una psicosíntesis, restableciendo la unidad orgánica de la persona destruida por el psicoanálisis. El psicoanálisis ya es esta síntesis. <<

[11] Véase Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1983.

[12] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, op. cit., pág. 169. <<

<sup>[13]</sup> *Ibidem*, págs. 565 y 161. <<

[14] Liangkang Ni, *Zur Sache des Bewusstseins: Phänomenologie* — *Buddhismus* — *Konfuzianismus*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2010, pág. 208. <<

<sup>[15]</sup> Douglas Burnham, *An Introduction to Kant's «Critique of Judgement»*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000, págs. 151-152. <<

<sup>[16]</sup> Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, Indianápolis, Hackett, 1987, pág. 280. <<

<sup>[17]</sup> *Ibidem*, págs. 280-281. <<

<sup>[18]</sup> *Ibid.*, págs. 284-285. <<

<sup>[19]</sup> Nikolái Bujarin, *Historical Materialism: A System of Sociology*, Nueva York, Routledge, 2011, pág. 49 (trad. cast.: *Teoría del movimiento histórico*, Madrid, Siglo XXI, 2014). <<

[20] Kant, Critique of Judgement, op. cit., pág. 286. <<

<sup>[21]</sup> *Ibidem*, págs. 286-287. <<

<sup>[22]</sup> *Ibid.*, pág. 289. <<

<sup>[23]</sup> *Ibid*. <<

<sup>[24]</sup> *Ibid.*, pág. 290. <<

<sup>[25]</sup> *Ibid.*, págs. 292-293. <<

[26] Hegel, Lectures on the History of Philosophy: Medieval and Modern Philosophy, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, págs. 466-467 (trad. cast.: Lecciones sobre la historia de la filosofía universal, Madrid, Alianza, 2013). <<

<sup>[27]</sup> *Ibidem*, pág. 472. <<

<sup>[28]</sup> *Ibid.*, págs. 472-473. <<

<sup>[29]</sup> *Ibid.*, págs. 476-477. <<

[30] G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, Nueva York, Oxford University Press, 1975, pág. 77 (trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada Editores, 2011). <<

[31] Hegel, Lectures on the History of Philosophy, op. cit., pág. 478. <<

[32] ¿A qué equivale entonces la reconciliación hegeliana? ¿Es una victoria en la superación de los antagonismos, o una resignada aceptación de que los antagonismos irresolubles forman parte de nuestra vida como su condición positiva? La respuesta es un paralaje irreductible: ambas cosas al mismo tiempo, puede considerarse un triunfo y una resignada derrota. <<

[1] Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1960, cita de: <www.24grammata.com/wp-content/uploads/2011/11/Husserl-Cartesian-Meditations-24grammata.com\_.pdf > (trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2009). <<

[2] Cita de *ibidem*. <<

[3] Véase Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge (Ma), The MIT Press, 2003. <<

<sup>[4]</sup> *Ibidem*, pág. 627. <<

[5] Todd Feinberg, cita de *ibid.*, pág. 177. <<

<sup>[6]</sup> *Ibid.*, pág. 566. <<

<sup>[7]</sup> Brian A. Victoria, *Zen at War*, Nueva York, Weatherhilt, 1998, pág. 113. <<

<sup>[8]</sup> *Ibidem*, pág. 100. <<

<sup>[9]</sup> Cita de *ibid*., pág. 103. <<

<sup>[10]</sup> Véase *ibid.*, pág. 103. <<

<sup>[11]</sup> Cita de *ibid*., pág. 110. <<

[12] Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, en <a href="http://pacificinstitute.org/pdf/Letter\_on\_%20Humanism.pdf">http://pacificinstitute.org/pdf/Letter\_on\_%20Humanism.pdf</a> > (trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2018). <<

<sup>[13]</sup> Cita de *ibidem*. <<

[1] Aquí me baso, con cierto detalle, en Rebecca Comay y Frank Ruda, *The Dash: The Other Side of Absolute Knowing* (manuscrito) [publicado finalmente en Cambridge (Ma), MIT Press, 2018]. Todas las citas no atribuidas en este escolio pertenecen a este manuscrito. <<

 $^{[2]}$  Debo añadir una confesión personal: esta es la razón por la que siempre me defino como un «materialista dialéctico» y adopto el que probablemente sea el sistema filosófico más estúpido del siglo xx. <<

<sup>[1]</sup> Véase Joan Copjec, *Read My Desire*, Cambridge (Ma), MIT Press 1994. <<

<sup>[2]</sup> A continuación, resumo la línea de pensamiento de muchos de mis libros; la última versión está en el capítulo 1.2 de *Incontinence of the Void*, Cambridge (Ma), MIT Press, 2017. <<

[3] Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, Indianápolis, Hackett, 1987, § 23 (trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa, 2007). <<

<sup>[4]</sup> *Ibidem*, § 27. <<

<sup>[5]</sup> *Ibid*. <<

[6] Para esta descripción me baso en Luke White, «Sublime Resources: A Brief History of the Notion of the Sublime», en <a href="http://lukewhite.me.uk/sub\_history.htm#kant">http://lukewhite.me.uk/sub\_history.htm#kant</a>>. <<

[7] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Nueva York, Macmillan, 1993, pág. 30 (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2018). <<

[8] Alenka Zupančič, «The Subject of the Law», en Slavoj Žižek (comp.), *Cogito and the Unconscious*, Durham, Duke UP, 1998, pág. 89. <<

[9] La preferencia de Kant por las antinomias dinámicas también es claramente discernible en su tratamiento de la diferencia respecto a las antinomias matemáticas: en pocas palabras, en las antinomias matemáticas, tanto la tesis como la antítesis son falsas (dado que no hay mundo en el sentido de la totalidad de las apariciones condicionadas), mientras que en las antinomias dinámicas, ambos lados de la antinomia resultan ser correctos; podemos atribuir a cada lado lo que le corresponde a condición de limitar el ámbito al que se aplica la afirmación. La exigencia de la tesis de un inicio causal absoluto o un ser necesario se puede tolerar, pero no como «parte de» o como explicación de la manifestación en la naturaleza, y las conclusiones de la antítesis se pueden mantener, pero solo en relación con los objetos de la naturaleza considerados como apariciones, mientras que esta síntesis de ambos polos no es posible en el caso de las antinomias matemáticas. <<

[10] En un debate, se sugirió que esa experiencia de disgusto puede golpearnos en medio de una intensa actividad sexual como resultado de una perspectiva intelectual que nos distancia de la experiencia corporal inmediata. Este reproche no se sostiene, porque la experiencia descrita surge como una sensación crudamente visceral cuando la red de fantasía que estructura nuestra percepción de la realidad se desintegra, entonces tropezamos precisamente con la desnuda realidad de la estúpida presencia corporal. Por esta razón, sería interesante descubrir si los primates que copulan también pueden experimentar este disgusto que los distancia de la plena inmersión en la actividad sexual. En principio, la respuesta debería ser no, ya que el distanciamiento solo puede ocurrir si se tiene como fondo el universo simbólico. <<

<sup>[11]</sup> Para una descripción más detallada de la sexualidad y lo cómico, véase el apéndice 1 en mi *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso Books, 1997 (trad. cast.: *El acoso de las fantasías*, Madrid, Akal, 2011). <<

<sup>[12]</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Londres, Everyman's Library 1988, A247/B304 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Alfaguara, 2003). <<

<sup>[13]</sup> *Ibidem*, A349. <<

<sup>[14]</sup> Para esta descripción, me baso en «Kant's Critique of Metaphysics», en <a href="https://plato.stanford.edu/entries/kant-metaphysics/">https://plato.stanford.edu/entries/kant-metaphysics/</a> >. <<

<sup>[15]</sup> Véase Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, Oxford, Basil Blackwell, 1989. <<

 $^{[16]}$  Jean Laplanche,  $\it Essays$  on  $\it Otherness$ , Londres, Routledge, 1999, pág. 255. <<

 $^{[17]}$  Gérard Wajcman, «Intimate Extorted, Intimate Exposed», en  $\mathit{Umbr}(a)$ , 2007, pág. 47. <<

<sup>[18]</sup> Jean Laplanche, «Sexuality and Attachment in Metapsychology», en D. Widlöcher (comp.), *Infantile Sexuality and Attachment*, Nueva York, Other Press, 2002, pág. 49. <<

[19] En lo que sigue, me baso en Alenka Zupančič, «Die Sexualität innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (manuscrito) [publicado finalmente en Inse Härtel (comp.), *Erogene Gefahrenzonen: Aktuelle Produktionen des (infantilen) Sexuellen*, Berlín, Kadmos, 2014, págs. 41-56]. <<

<sup>[20]</sup> Debo esta broma a Damir Arsenijević, Stanford/Sarajevo. Arsenijević trabaja en estas bromas, demostrando que, lejos de funcionar como vulgares obscenidades, dan fe de la desesperación ante un trauma tan reciente y profundo que no podemos efectuar el proceso del duelo. <<

[21] Un ejemplo políticamente interesante de esta inversión de una reflexión determinada en una determinación reflexiva es el paso de la democracia socialista al socialismo democrático. La democracia socialista era (y es) una parte inmanente de los sistemas socialistas realmente existentes, un aspecto a partir del que incluso los regímenes comunistas más opresivos se llaman a sí mismos «democráticos» (Alemania del Este era la «República Democrática Alemana» en contraste con la Alemania «Federal» occidental, e incluso la Corea del Norte actual es la «República Democrática del Pueblo de Corea» en contraste con la «República de Corea» del Sur). La democracia se hace valer en la medida en que se define en términos comunistas: como gobierno del pueblo, cuyos intereses están protegidos por el partido, no por una «burguesía formal». Pero cuando sustituimos democracia socialista por socialismo democrático, sucede algo más amenazador (para el régimen): la democracia (tal como se la entiende habitualmente, implica una pluralidad de facciones rivales) invade el espacio del socialismo. Esa es la razón por la que en la época de la Guerra Fría, la propaganda cultural de la CIA aconsejaba astutamente a los intelectuales críticos con el comunismo que no se opusieran al socialismo como tal, sino que defendieran un socialismo democrático contra el socialismo de Estado. <<

<sup>[22]</sup> Robert Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago, University of Chicago Press, 2019, pág. 43. <<

[23] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pág. 89. <<

[24] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of PsychoAnalysis*, Nueva York, Norton 1978, pág. 103 (trad. cast.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1987). <<

<sup>[25]</sup> W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands, Humanities Press International 1989, págs. 238-313 (trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 2011). <<

<sup>[26]</sup> *Ibid.*, pág. 249. <<

<sup>[27]</sup> *Ibid.*, pág. 269. <<

[28] Pongamos como ejemplo dos clichés patriarcales predominantes respecto a la diferencia sexual: se dice que las mujeres «hablan por los codos», que pierden el tiempo en una cháchara vacía, en contraste con los hombres, que mantienen su palabra y la consideran un compromiso serio; las mujeres son pasivas, se centran en un hogar estable, mientras que los hombres son desconocidos exploran territorios V toman arriesgadas... Incluso estos clichés ridículos contienen un grano de verdad en el sentido de que la diferencia sexual aquí está estructurada como la oposición de dos actitudes antinómicas (al menos potencialmente): los hombres cumplen su palabra, son fiables y simultáneamente aventureros; las mujeres son estables, pasivas, y su lenguaje es simultáneamente inestable, frágil (el sesgo patriarcal es evidente en cómo los hombres obtienen lo mejor de ambas opciones: son a un tiempo fiables y aventureros). <<

<sup>[29]</sup> Samuel Beckett, *Malone Dies*, Londres, Faber and Faber, 2010, pág. 176 (trad. cast.: *Malone muere*, Madrid, Alianza Editorial, 2007). <<

[30] Deberíamos señalar la homología entre estas tres formas de exceso y la tríada de «menos que nada», *objet a y sinthome* desplegada en el «Corolario 3». <<

[31] Michael Marder, «Plant Life and the Fate of Sexual Difference (with and against Hegel)», citado en *The Philosopher's Plant*, LARB, <a href="http://philosoplant.lareviewofbooks.org/?p=213">http://philosoplant.lareviewofbooks.org/?p=213</a> >. Los pasajes de Hegel están recogidos de G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature: Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Parte II, Oxford, Oxford University Press, 2004, la sección sobre «Naturaleza vegetal» (trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3 vols., vol. 2: *Filosofía de la naturaleza*, México, Juan Pablos Editor, 1974). <<

[32] Gérard Wajcman, «The Animals That Treat Us Badly», *Lacanian Ink*, n.° 33, primavera de 2009, pág. 131. <<

<sup>[33]</sup> *Ibidem*. <<

[34] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, op. cit., pág. 198. <<

[35] Alenka Zupančič, «Die Sexualität innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», art. cit. <<

<sup>[36]</sup> *Ibidem*. <<

 $^{[37]}$  Alenka Zupančič, *What Is Sex?*, Cambridge (Ma), MIT Press, 2017, págs. 92 y 104. <<

 $^{[38]}$  Marder, «Plant Life and the Fate of Sexual Difference», art. cit. <<

[39] Basado en <https://en.wikipedia.org/wiki/Panspermia >. <<

[40] Jim Robbins, «Trillions Upon Trillions of Viruses Fall From the Sky Each Day», *The New York Times*, 13 de abril de 2018 <a href="https://mobile.nytimes.com/2018/04/13/science/virosphere-evolution.html">https://mobile.nytimes.com/2018/04/13/science/virosphere-evolution.html</a> >. <<

 $^{[41]}$  La idea me la sugirió David Harvilicz. <<

[42] Para el subsiguiente resumen de la historia, me baso en <https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Birth-Mark > [«The\_Birth-Mark» fue publicado originariamente en *The Pioneer* en marzo de 1843; existe traducción al castellano de este relato, «La marca de nacimiento» en <https://www.literatura.us/idiomas/nh\_marca.html >, *N. del T.*]. <<

[43] Cita de Christoph Scheuermann, «Searching in Europe for Glory Days Gone By», *Der Spiegel*, 29 de octubre de 2018, <www.spiegel.de/international/world/stephen-bannon-tries-rightwing-revolution-in-europea-1235297.html >. <<

 $\label{thm:comworld} \begin{tabular}{ll} V\'ease &<& www.theguardian.com/world/2017/mar/28/mexican-man-cleared-sexual-assault-schoolgirl-because-he-didnt-enjoy-it>. << \\ \end{tabular}$ 

[2] En ningún lugar esto es más evidente que en el retrato directo y «crítico» de la atmósfera opresiva de una imaginaria regla fundamentalista conservadora. La nueva versión televisiva de *El cuento de la criada [The Handmaid's Tale*, Margaret Atwood, 1985] nos enfrenta al extraño placer de imaginar un mundo de brutal dominio patriarcal; evidentemente, nadie admitiría abiertamente el deseo de vivir en ese mundo de pesadilla, pero la garantía de que no lo deseamos hace que fantasear con él, imaginándolo en todos los detalles, sea aún más placentero. <<

[3] Alfie Bown, *The Playstation Dreamworld* (manuscrito) [publicado finalmente en Hoboken (NJ), John Wiley & Sons, 2018]. <<

<sup>[4]</sup> *Ibidem*. <<

<sup>[5]</sup> Véase Jerry Aline Flieger, «Overdetermined Oedipus», en *A Deleuzian Century?*, Durham, Duke University Press, 1999. <<

 $^{[6]}$  Véase Jerry Aline Flieger, «Oedipus On-line?», Pretexts, vol. 6, n.º 1, julio de 1997, págs. 81-94. <<

[7] Me baso en la línea de pensamiento desarrollada por Aaron Schuster y Alenka Zupančič. <<

 $^{[8]}$  Me baso en la línea de pensamiento desarrollada por Mladen Dolar. <<

[9] Dan Jackson, «The Guy Behind Netflix's 'The Discovery' Explains the Mind-Bender Ending», *Thrillist*, 4 de abril de 2017, <www.thrillist.com/entertainment/nation/netflix-discovery-ending-explained-theories >. <<

<sup>[10]</sup> Ibidem. <<

<sup>[11]</sup> *Ibid*. <<

[12] Cita de Dan Jackson, «That Twist Ending of 'Arrival' Makes You Rethink the Whole Movie», *Thrillist*, 18 de noviembre de 2016, <www.thrillist.com/entertainment/nation/arrival-movie-ending-big-time-twist >. <<

<sup>[13]</sup> Cita de Nick Statt, «How the Short Story that Inspired Arrival Helps Us Interpret the Film's Major Twist», *The Verge*, 16 de noviembre de 2016, <www.theverge.com/2016/11/16/13642396/arrival-tedchiang-story-of-your-life-film-twistending >. <<

<sup>[14]</sup> Ibidem. <<

[15] Cita de David Crow, «Explaining the Arrival Ending», 22 de febrero de 2017, <a href="https://www.denofgeek.com/us/movies/arrival/259944/explaining-the-arrival-ending">www.denofgeek.com/us/movies/arrival/259944/explaining-the-arrival-ending</a> . <<

[16] Cita de Jay Dier, «Arrival (2016) — The Film's Secret Meaning Explained», *21st Century Wire*, 15 de noviembre de 2106, <a href="http://21stcenturywire.com/2016/11/15/arrival-2016-the-films-secret-meaning-explained">http://21stcenturywire.com/2016/11/15/arrival-2016-the-films-secret-meaning-explained</a>/ >. <<

[17] Hay que señalar que las películas de ciencia ficción de bajo presupuesto (en contraste con los aburridos *blockbusters*) son de los escasos aspectos interesantes de Hollywood en los últimos tiempos. <<

[18] Véase Andrew Griffin, «Messages Received from Aliens Could Ruin Life on Earth, Scientists Warn», 14 de febrero de 2018, <www.independent.co.uk/lifestyle/gadgets-and-tech/news/alien-message-et-proof-life-space-galactic-seti-virus-artificialintelligence-a8210311.html >. <<

 $^{[19]}$  Cita de Dan Jackson, «That Twist Ending of 'Arrival'», art. cit. <<

[1] Citado de <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Schema\_(Kant)#cite">. <<

<sup>[2]</sup> *Ibidem*. <<

<sup>[3]</sup> *Ibid*. <<

<sup>[4]</sup> Una de las reglas que regulan los tiros de penalti en el fútbol es que el portero «debe permanecer entre los postes de la portería, en la línea de gol, hasta que la pelota ha sido lanzada, aunque puede saltar en el lugar, mover los brazos, desplazarse a lo largo de la línea de meta o intentar distraer al lanzador por otros medios». Sin embargo, se toleran ligeras violaciones de esta regla, e incluso se las espera: el portero puede adelantarse un poco en dirección a quien dispara. <<

[1] Véase <https://en.wikipedia.org/wiki/Incel >. <<

[2] Véase Nellie Bowles, «Jordan Peterson, Custodian of the Patriarchy», *The New York Times*, 18 de mayo de 2018, <a href="https://www.nytimes.com/2018/05/18/style/jordan-peterson-12-rules-for-life.html">https://www.nytimes.com/2018/05/18/style/jordan-peterson-12-rules-for-life.html</a> >. <<

[3] Véase <www.yahoo.com/lifestyle/new-australian-law-requires-partnersmust-say-yes-loud-135901576.html >. <<

[4] Citado en Karl Marx, *El capital*, vol. 1, capítulo 6, <www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch06.htm >. <<

<sup>[5]</sup> También hemos de mencionar que muchos de los matrimonios o relaciones basadas en contratos formales o informales diseñados para garantizar la igualdad de ambos miembros de la pareja, en realidad han supuesto grandes asimetrías de poder y han provocado mucho sufrimiento. La relación entre Sartre y De Beauvoir estipulaba libertad sexual para los dos, pero en los primeros años de su relación solo Sartre utilizó esta libertad, mientras De Beauvoir sufría en silencio. Adorno tenía un contrato matrimonial similar, que le garantizaba plena libertad para buscar aventuras amorosas, por no mencionar las detalladas estipulaciones del contrato matrimonial de Einstein. La regla general es que la igualdad y la libertad de principios conviene más a uno de los dos, mientras que el otro soporta en silencio las escapadas amorosas de su pareja. <<

<sup>[6]</sup> Bertolt Brecht, «Über Kants Definition der Ehe in der "Metaphysik der Sitten"», publicado por primera vez en *Studien*, 1936, citado y traducido por Scott Horton, en <a href="https://harpers.org/blog/2009/05/brecht-on-kants-definition-of-marriage/">https://harpers.org/blog/2009/05/brecht-on-kants-definition-of-marriage/</a>. <<

[7] Me baso aquí en la intervención de Jean-Claude Milner en el debate sobre derechos humanos y sexualidad en el Birkbeck College, Londres, el 27 de junio de 2018. <<

[1] Otro ejemplo bastante obvio de esta inversión es el del mercado y el Estado: si seguimos la línea del mercado hasta el final e intentamos expandir su ámbito, tendremos que depender progresivamente de una mayor intervención estatal, ya que, abandonado a su lógica inmanente, el mercado tiende a abolirse a sí mismo (monopolios que destruyen la competencia, etcétera), y solo una regulación externa puede salvarlo. <<

[2] Cita de <a href="https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hi/lectures3.htm">www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hi/lectures3.htm</a> >. <<

[3] G. K. Chesterton, «The Slavery of the Mind», <www.dur.ac.uk/martin.ward/gkc/books/The\_Thing.txt >. <<

<sup>[1]</sup> ¿Cómo vincular la pareja formada por diligencia y pereza con la pareja budista «oriental» de deseo y nirvana (liberación del deseo)? ¿Acaso el nirvana es la pereza elevada al absoluto? ¿Acaso la diligencia es el deseo elevado al nivel ético? <<

[1] Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, págs. 332-334. <<

[2] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, prefacio, cita de <www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/phprefac.htm > (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006). <<

[3] Mladen Dolar, «Touching Ground», *Filozofski Vestnik*, 29, n.° 2, 2008, pág. 89. <<

[4] Habría que añadir que este no es un libro sobre estructuras topológicas en Lacan (o en Hegel), especialmente en lo que respecta a Lacan y a la topología matemática. Se han escrito libros que abordan esta cuestión en gran detalle. Este libro es un ensayo para dilucidar una de las matrices básicas del pensamiento dialéctico. <<

<sup>[5]</sup> Una paradoja similar (aunque no idéntica) se observa en cómo los anticomunistas perciben la relación entre judíos y comunistas. Desde el principio del poder soviético en Rusia, (no solo) los conservadores insistieron en que la Revolución de Octubre fue organizada por los judíos (en algunas versiones, incluso se asegura que los banqueros de Wall Street dieron dinero a los bolcheviques para hacerla). Se elaboraron listas: cuántos judíos había en el primer Gobierno soviético, cuán fuerte era la presencia judía en los primeros años de la Cheka (más de la mitad, incluso había más lituanos y letones que rusos en la Cheka), por lo que algunos incluso llamaron a la Revolución de Octubre «la ocupación judía de Rusia». Esta actitud encuentra su mejor ejemplo en el conocido póster del Ejército Blanco en el que Trotski aparece como el diablo rojo. Sin embargo, con Stalin, observamos una creciente desconfianza hacia los judíos, que culmina en el antisemitismo prácticamente explícito de principios de la década de 1950 (el Complot de los Médicos). Muchos liberales sostenían que el bolchevismo era implícitamente antisemita o, como señaló Bernard-Henri Lévy, el nuevo antisemitismo será de izquierdas o desaparecerá. Aunque algunos argumentos hacen comprensibles (aunque, por supuesto, no justificables) ambos puntos de vista, el paso de un extremo al otro («el comunismo es judío», «el comunismo es antisemita») da fe de las inconsistencias del anticomunismo, del gran vuelco en la política soviética (el auge del antisemitismo está estrictamente vinculado al giro «conservador» de la política soviética a principios de la década de 1930: la revisión positiva del pasado colonial zarista, la orientación nacionalista y profamilia, etcétera), así como el giro hacia el Estado nación del sionismo. <<

[6] Me baso descaradamente en la entrada que Wikipedia dedica al filme. <<

[7] ¿Y no encontramos la misma inversión que caracteriza a la «negación de la negación» en la política actual de aquellos partidos comunistas que han adoptado una economía capitalista (como en China)? Su justificación es que el marxismo requiere de un rápido desarrollo de las fuerzas productivas, y la forma más eficiente de hacerlo hoy es por medio de la economía de mercado capitalista. La ironía reside en que, mientras para Marx el comunismo surge cuando las relaciones de producción capitalista se convierten en un obstáculo para el desarrollo ulterior de los medios de producción, de modo que este crecimiento pueda ser garantizado solo por el progreso (repentino o gradual) desde una economía capitalista de mercado a una economía socializada, las «reformas» de Deng Xiaoping le dan la vuelta a Marx: en determinado momento, hay que volver al capitalismo para permitir el desarrollo económico del socialismo. <<

[8] Resumo aquí la línea de pensamiento del capítulo 9 de mi *Less Than Nothing*, Londres, Verso Books, 2012 (trad. cast.: *Menos que nada*, Madrid, Akal, 2015). <<

[9] Cita de *Stanford Encyclopedia* of *Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/ockham/>. <<

<sup>[10]</sup> Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1988 (trad. cast.: *Homo hierarchicus*, Barcelona, Aguilar, 1970). <<

<sup>[11]</sup> Véase Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred*, Palo Alto, Stanford University Press, 2013. <<

<sup>[12]</sup> Como demostró Dumont, mucho antes del cristianismo esta inversión paradójica es claramente apreciable en el antiguo Veda indio, la primera ideología de la jerarquía plenamente elaborada: la casta sacerdotal es, en principio, superior a la casta guerrera, pero en el estructura real del poder del Estado, está subordinada *de facto* a los guerreros. <<

<sup>[13]</sup> Es evidente que podríamos aducir que el estatus superior del sacerdote solo es una ilusión ideológica tolerada por los guerreros para legitimar su poder real, pero esta ilusión es necesaria, un aspecto clave del carisma del poder. <<

<sup>[14]</sup> Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, pág. 446 (trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 2011). <<

[15] La tesis de que la forma es parte de su contenido, es decir, que lo reprimido en el contenido regresa en su forma, debería, evidentemente, ser complementada por su inverso: en última instancia, el contenido no es más que un efecto y una indicación de la incompletitud de la forma, de su carácter «abstracto». <<

[16] Citado a partir de Rebecca Comay y Frank Ruda, *The Dash: The Other Side of Absolute Knowing* (manuscrito) [publicado finalmente en Cambridge (Ma), MIT Press, 2018]. <<

[17] El seminario de Jacques Lacan es *Crucial Problems of Psychoanalysis*, <a href="http://esource.dbs.ie/bitstream/handle/10788/161/Book-12-Crucial-problems-forpsychoanalysis.pdf?sequence=1">http://esource.dbs.ie/bitstream/handle/10788/161/Book-12-Crucial-problems-forpsychoanalysis.pdf?sequence=1</a>. <<

<sup>[18]</sup> Ibidem. <<

[19] Resumo aquí la línea de pensamiento del capítulo 3 de mi *Living in the End Times*, Londres, Verso Books, 2010 (trad. cast.: *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal, 2015). <<

[20] Karl Marx, *Capital*, vol. III, parte VII: *Revenues and Their Sources*, capítulo 52: «Classes», www.marxists.org/archive/marx/works/1894-c3/ch52.htm. (trad. cast.: *El capital III*, Barcelona, Folio, 1997). <<

<sup>[21]</sup> Robert Conquest, *The Harvest of Sorrow*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pág. 119. <<

<sup>[22]</sup> *Ibidem*, pág. 120. <<

<sup>[23]</sup> *Ibid*. <<

<sup>[24]</sup> Veáse el capítulo 1 de Fredric Jameson en *Late Marxism: Adorno, Or, The Persistence of the Dialectic*, Londres, Verso Books, 1990 (trad. cast.: *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010). <<

<sup>[25]</sup> Aquí me baso en Frank Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Nueva York, Continuum, 2011. <<

 $^{[26]}$  Debo esta formulación a Mladen Dolar. <<

<sup>[27]</sup> Véase Jacques Rancière, *La mésentente*, París, Galilee, 1995 (trad. cast.: *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996). <<

[28] Comunicación personal. <<

<sup>[29]</sup> Fredric Jameson, *A Singular Modernity*, Londres, Verso Books, 2002, pág. 12. (trad. cast.: *Una modernidad singular*, Barcelona, Gedisa, 2004). <<

[30] Ciara Cremin, *Man-Made Woman*, Londres, Polity Press, 2017, pág. 42. <<

[31] Hace aproximadamente un año me invitaron a cenar en una gran universidad de la Ivy League, y antes de empezar a comer, se nos pidió que comentáramos nuestro campo de trabajo y nuestra orientación sexual. Una joven se describió como «alegremente bisexual», y cuando más tarde pude conversar con ella, me dijo que era estrictamente heterosexual, pero que no quería decirlo porque parecería inapropiadamente conservador, y eso podría limitar sus opciones; la fluidez bisexual estaba de moda... <<

 $^{[32]}$  Del informe «Changing Frame», *Pittsburgh City Paper*, 1 de noviembre de 2017, pág. 10. <<

[33] Véase «Scientists discover mysterious 'void' in Great Pyramid of Giza», CNN, 3 de noviembre de 2017, <a href="http://edition.cnn.com/2017/11/02/world/newvoid-in-pyramid-of-giza-trnd/index.html">http://edition.cnn.com/2017/11/02/world/newvoid-in-pyramid-of-giza-trnd/index.html</a> > . <<

[34] Frank Ruda, comunicación personal. <<

<sup>[35]</sup> *Ibidem*. <<

<sup>[36]</sup> *Ibid*. <<

[37] Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge (Ma): MIT Press 2004, pág. 331 (las cifras entre paréntesis después de las citas se refieren, en este capítulo, al libro de Metzinger). Resumo aquí la línea de pensamiento del capítulo 4 de mi *The Parallax View*, Londres, Verso Books, 2006 (trad. cast.: *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006). <<

[38] Cuando, en una reciente conferencia, proyecté un vídeo en el que se veía el surgimiento gradual de una botella de Klein desde una simple cinta, el público reaccionó con una risa embarazosa; y tenía razón, ya que el movimiento de las formas tubulares penetrando en sí mismas siguiendo una curva genera la impresión de que «algo obsceno está pasando, aunque no sepamos exactamente qué» (tras la presentación, alguien del público se me acercó y me dijo que era como si en la escena apareciera un hombre con un pene tan largo que era capaz de doblarlo y penetrarse analmente a sí mismo). <<

 $^{[1]}$  Jacques Lacan, «La Troisième», La Cause Freudienne, n.º 79, 2011, pág. 32. <<

<sup>[2]</sup> *Ibidem*. <<

<sup>[3]</sup> *Ibid.*, pág. 30. <<

[4] Véase Carlo Rovelli, *Reality Is Not What It Seems*, Londres, Penguin Books, 2017 (trad. cast.: *La realidad no es lo que parece*, Barcelona, Tusquets, 2015). Todos los números no acreditados y entre paréntesis en este «Corolario» remiten a páginas de este libro. Debo subrayar dos cosas. El propio Rovelli afirma que la teoría de la gravedad cuántica es una teoría que compite con otras (por ejemplo, la teoría de cuerdas) y que, como tal, en modo alguno goza de aceptación universal (sin embargo, hay que señalar que el Premio Nobel de Física de 2017 fue concedido a Rainer Weiss, Barry Barish y Kip Thorne por su descubrimiento de las ondas gravitacionales: el experimento Lido, dirigido por ellos, detectó arrugas en el tejido del espaciotiempo). Por otra parte, es evidente que no soy capaz de seguir los detalles matemáticos de esta teoría; me baso meramente en su descripción general. <<

[5] Greenstein y Zajonc, citado a partir de Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007, pág. 285. <<

[6] Roger Penrose, *Fashion*, *Faith*, *and Fantasy in the New Physics of the Universe*, Princeton, Princeton UP, 2016, pág. 198 (trad. cast.: *Moda*, *fe y fantasía en la nueva física del universo*, Barcelona, Debate, 2017). <<

<sup>[7]</sup> Véase F. W. J. Schelling, «Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters», en Ernst Behler (comp.), *Philosophy of German Idealism*, Nueva York, Continuum, 1987. <<

[8] Véase el excelente texto de Frank Ruda, «Dialectics, Contradiction, Iteration. Thinking by Dividing» (manuscrito), 2012. <<

<sup>[9]</sup> *Ibidem*. <<

[10] Bruce Rosenblum y Fred Kuttner, *Quantum Enigma: Physics Encounters Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pág. 171 (trad. cast.: *El enigma cuántico: encuentros entre la física y la conciencia*, Barcelona, Tusquets, 2012). <<

<sup>[11]</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Londres, Everyman's Library, 1988, pág. 264 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Alfaguara, 2003). <<

<sup>[12]</sup> *Ibidem*, págs. 264-265. <<

<sup>[13]</sup> Samuel Beckett, *Malone Dies*, Londres, Faber and Faber, 2010, pág. 176 (trad. cast.: *Malone muere*, Madrid, Alianza Editorial, 2007). <<

<sup>[14]</sup> Paul J. Steinhardt y Neil Turok, *Endless Universe: Beyond the Big Bang*, Londres, Phoenix, 2008, pág. 82. <<

<sup>[15]</sup> *Ibidem*, pág. 92. <<

[16] Resumo aquí la línea de pensamiento plenamente desarrollada en el capítulo 14 de Slavoj Žižek, *Less Than Nothing*, Londres, Verso Books, 2012 (trad. cast.: *Menos que nada*, Madrid, Akal, 2015). <<

<sup>[17]</sup> A menudo, encontramos la misma circularidad en nuestra vida cotidiana. La oportunidad hace al ladrón, como dicen; pero el ladrón también hace a la oportunidad. Solo quien (en sí mismo) es un ladrón potencial es capaz de percibir la oportunidad para un robo en una determinada situación; la oportunidad hace al ladrón... si ya es ladrón. <<

[18] Gabriel Catren, «A Throw of the Quantum Dice Will Never Abolish the Copernican Revolution», *Collapse: Philosophical Research and Development*, 5, 2009, en <a href="https://philosophical.new.com/https://philosop

<sup>[1]</sup> Charlie Osborne, «US Army wants biodegradable bullets which transform into plants», 13 de enero de 2017, <www.zdnet.com/article/us-military-wants-biodegradable-bullets-which-transform-into-plants/ >. <<

 $^{[1]}$  El argumento ha sido descaradamente resumido a partir de la entrada de Wikipedia dedicada a  $La\ Torre\ Oscura. <<$ 

[1] Alain Badiou, *L'immanence des vérités*, París, Fayard, 2018, pág. 35 (esta obra no cuenta aún con traducción al castellano; sí la tienen las otras dos mencionadas de la trilogía: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999; y *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2008. [N. del T.]). <<

<sup>[2]</sup> *Ibidem*. <<

[3] Véase Peter Sloterdijk, *Spheres*, vol. 1, *Bubbles*, Cambridge (Ma), MIT Press, 2011 (trad. cast.: *Esferas*, vol. 1, *Burbujas*, Madrid, Siruela, 2014). <<

[4] Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Nueva York, Continuum, 2006, pág. 43. <<

[5] Bruno Bosteels, «Force of Nonlaw: Alain Badiou's Theory of Justice» (manuscrito) [publicado finalmente en *Cardozo Law Review*, 29, abril de 2008]. <<

[6] Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, París, Fayard, 2009, pág. 39 (trad. cast.: *Segundo manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 2010). <<

[7] Aquí también hemos de establecer una distinción clara entre la estructura intrincada de la botella de Klein y el viejo tema materialista-estructuralista de la estructura como la máquina que genera efectos imaginarios (espectáculo en el escenario ideológico): aunque miremos detrás del escenario y descubramos la maquinaria que lo sostiene, el misterio del efecto permanece. La razón para la persistencia de este misterio es que la máquina que produce el espectáculo en el escenario no forma parte de la realidad material, sino simbólica: su estatus es puramente virtual (las cosas se complican con la digitalización del lenguaje, con la que el lenguaje aparece como parte de la realidad externa de la máquina digital). <<

[1] Walter Benjamin, «The Task of the Translator», en *Illuminations*, Londres, Collins, 1973, pág. 69 (trad. cast.: *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018). <<

[2] Rory Carroll, entrevista a David Linch, «David Lynch: "You Gotta Be Selfish. It's a Terrible Thing"», *The Guardian*, 23 de junio de 2018, <www.theguardian.com/film/2018/jun/23/david-lynch-gotta-be-selfish-twin-peaks >. <<

[3] Hay que señalar cómo interviene la diferencia sexual en este ejemplo: es un pintor masculino el que disecciona agresivamente (la imagen de) el cuerpo de una mujer para extraer su idea de ella. ¿Quiere esto decir que mi presentación es inmanentemente sexuada desde la actitud masculina agresiva? Aunque la simetría no es perfecta (es decir, aunque no podamos decir que ocurre exactamente lo mismo si una mujer pinta a un hombre), el proceso de abstracción violenta opera en ambos casos. <<

[4] Debo esta idea a Todd McGowan. <<

[5] Debo esta lectura de la novela a una conversación con Julian Assange, un conocido teórico de los medios de comunicación que mientras escribo este libro permanece en la embajada de Ecuador en Londres. <<

 $^{[6]}$  Peter Sloterdijk, «Aufbruch der Leistungstraeger»,  $\it Cicero$ , noviembre de 2009, pág. 99. <<

[1] Para una explicación más detallada de la fórmula de Schelling, véase el capítulo 1 de mi *The Indivisible Remainder*, Londres, Verso Books, 1996 (trad. cast.: *El resto indivisible*, Buenos Aires, Godot, 2016). <<

[2] G. W. F. Hegel, *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, vol. 3, *Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press 1970, párr. 410 (trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Abada, 2017). <<

<sup>[3]</sup> *Ibidem*. <<

[4] Para un despliegue más detallado de estas afirmaciones, véanse los interludios 2 y 3 de mi *Less Than Nothing*, Londres, Verso Books, 2012 (trad. cast.: *Menos que nada*, Madrid, Akal, 2015). <<

[5] Hegel murió un año después de la Revolución francesa de 1830. <<

[6] Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, París, Éditions du Seuil, 2004, pág. 214. <<

<sup>[7]</sup> G. W. F. Hegel, «Jenaer Realphilosophie», en *Fruehe politische Systeme*, Fráncfort, Ullstein, 1974, pág. 204; traducción citada a partir de Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection*, Albany, Suny Press, 1985, págs. 7-8. En la *Enciclopedia*, Hegel también menciona el «abismo semejante a la noche en cuyo seno es preservado un mundo de apariciones e imágenes infinitamente diversas sin estar en la conciencia» (*Encyclopaedia*, § 453). La fuente histórica de Hegel es, en este punto, Jacob Bohme. <<

[8] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, <**www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/phprefac.htm** >, págs. 18-19 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006). <<

[9] Esta descripción ha sido descaradamente tomada de Martin Mueller, «Assemblages and Actor-networks: Rethinking Sociomaterial Power, Politics and Space», cita de <a href="http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/gec3.12192/pdf">http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/gec3.12192/pdf</a> >. <<

[10] Existen, evidentemente, diferentes modalidades de antagonismo. Cuando János Kádár llegó al poder en Hungría en 1956, después de que el ejército soviético aplastara la rebelión anticomunista, adoptó el eslogan «Quien no está contra nosotros está con nosotros», a fin de señalar un Gobierno más suave que permitía al pueblo retirarse a la pasividad. Así dio el paso del totalitarismo al Gobierno autoritario. En el totalitarismo, se afirma: «Quien no está con nosotros está contra nosotros», es decir, no se tolera nada que no sea el apoyo activo, todos tienen que participar en el ritual del poder, el antagonismo es absoluto, no hay una tercera opción, mientras que el Estado autoritario no tolera la oposición directa, pero prospera en la pasividad indiferente; el antagonismo se suaviza aquí, la neutralidad es incorporada al poder. <<

 $^{[11]}$  Cita de <a href="https://larvalsubjects.wordpress.com/2016/11/21/zizek-onthe-democracy-of-objects-2/#more-8789">https://larvalsubjects.wordpress.com/2016/11/21/zizek-onthe-democracy-of-objects-2/#more-8789</a> > . <<

<sup>[12]</sup> Resumo aquí la línea de pensamiento de mi «Marx As a Reader of Object-Oriented-Ontology», en Agon Hamza, Frank Ruda y Slavoj Žižek (comps.), *Reading Marx*, Cambridge, Polity Press, 2018. <<

 $^{[13]}$  Manuel De<br/>Landa, Assemblage Theory, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2016, pág<br/>. 142. <<

<sup>[14]</sup> *Ibidem*, pág. 151. <<

[15] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987, pág. 155 (trad. cast.: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2010). <<

[16] DeLanda, Assemblage Theory, op. cit., pág. 151. <<

 $^{[17]}$  Graham Harman, Immaterialism, Cambridge, Polity Press, 2016, págs. 116-117. <<

[18] Sheila O'Malley, «The Strange Little Cat», Roger Ebert, 1 de agosto de 2014, <a href="https://www.rogerebert.com/reviews/the-strange-littlecat-2014">https://www.rogerebert.com/reviews/the-strange-littlecat-2014</a> >. <<

<sup>[19]</sup> Peter Debruge, «Film Review: 'The Strange Little Cat'», *Variety*, 27 de marzo de 2014, <a href="http://variety.com/2014/film/festivals/film-review-the-strange-littlecat-1201148557/">http://variety.com/2014/film/festivals/film-review-the-strange-littlecat-1201148557/</a> < <

<sup>[20]</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter*, Durham, Duke University Press, 2010, págs. 4-6. <<

<sup>[21]</sup> Siempre deberíamos tener presente la fuerza científica del presunto reduccionismo: ¿acaso la ciencia no ocupa una posición sólida al explicar cómo una cualidad «superior» emerge de las «inferiores»? <<

 $^{[22]}$  Gilles Deleuze, *L'Image-mouvement*, París, Minuit, 1983, pág. 122. (trad. cast.: *La imagen-movimiento*, Barcelona, Paidós, 2003). <<

<sup>[23]</sup> *Ibidem*, pág. 81. <<

<sup>[24]</sup> Para una precisa versión deleuziana de este argumento, véase Franck Fischbach, *Sans objet*, París, Vrin, 2009. <<

<sup>[25]</sup> Jacques Derrida, «Cogito and the History of Madness», en *Writing and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, pág. 60 (trad. cast.: «*Cogito* e historia de la locura», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989). <<

<sup>[26]</sup> *Ibidem*. <<

[27] Karl Marx, *Grundrisse*, Londres, Penguin, New Left Review, 1973, págs. 36-38 (trad. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976). <<

<sup>[28]</sup> Paul Broks, *Into the Silent Land: Travels in Neuropsychology*, Londres, Atlantic Books, 2003, pág. 17. <<

<sup>[29]</sup> Me baso en Jean-Pierre Esquenazi, *Hitchcock et l'aventure de Vertigo*, París, CNRS Editions, 2001, págs. 123-126. <<

[30] Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Londres, Verso Books, 2000, págs. 12-13 (trad. cast.: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003). <<

<sup>[31]</sup> *Ibidem*, pág. 13. <<

[32] Rebecca Comay y Frank Ruda, *The Dash: The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge (Ma), MIT Press, 2018, pág. 47. <<

 $^{[33]}$  Véase Jane Bennett, *Vibrant Matter*, Durham, Duke University Press, 2010. <<

[34] Véase Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, MI, Open Humanities, 2011. <<

[35] Graham Harman, en su intervención en la conferencia Parallax, Múnich, 2 de diciembre de 2018. <<

[36] David Chalmers, *The Conscious Mind*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, pág. 101. (trad. cast.: *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1999). <<

<sup>[1]</sup> Aristóteles, *Metaphysics*, XII.10 (trad. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994). <<

<sup>[2]</sup> Markus Gabriel y Anders Moe Rasmussen, prefacio a *German Idealism Today*, Berlín y Boston, Walter de Gruyter, 2017, pág. 24. <<

[3] Paul P. Kuenning, «Luther and Muntzer: Contrasting Theologies in Regard to Secular Authority within the Context of the German Peasant Revolt», disponible online en <a href="https://academic.oup.com/jcs/article-abstract/29/2/305/844191/Luther-and-Muntzer-Contrasting-Theologies-in">https://academic.oup.com/jcs/article-abstract/29/2/305/844191/Luther-and-Muntzer-Contrasting-Theologies-in</a> >. <<

<sup>[4]</sup> *Ibidem*. <<

[5] Descaradamente citado a partir de <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Theosis\_(Eastern\_Christian\_theology">https://en.wikipedia.org/wiki/Theosis\_(Eastern\_Christian\_theology)</a> >.

[6] Mao Zedong, *On Practice and Contradiction*, Londres, Verso Books, 2007, pág. 87 (trad. cast.: *Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid, Akal, 2010). <<

[7] «Hegel's Philosophy of Right. Preface», <www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/preface.htm >. <<

[8] Alenka Zupančič, «Die Sexualität innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (manuscrito) [publicado finalmente en Inse Härtel (comp.), *Erogene Gefahrenzonen: Aktuelle Produktionen des (infantilen) Sexuellen*, Berlín, Kadmos, 2014, págs. 41-56]. <<

<sup>[9]</sup> Esta línea de pensamiento está parafraseada a partir de <a href="http://lutherantheologystudygroup.blogspot.si/2011/05/luther-and-potentia-ordinata-of-god.html">http://lutherantheologystudygroup.blogspot.si/2011/05/luther-and-potentia-ordinata-of-god.html</a> < <

[10] G. W. F. Hegel, *Lectures on Fine Arts*, parte II, capítulo I, C. 3b, citado a partir de <www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ae/part2.htm#c1-c-3 >. <<

 $^{[11]}$  G. K. Chesterton, «Introduction to the Book of Job»,  $<\!$  www.chesterton.org/gkc/theologian/job.htm >.  $<\!$  <sup>[12]</sup> Ibidem. <<

<sup>[13]</sup> *Ibid*. <<

<sup>[14]</sup> *Ibid*. <<

<sup>[15]</sup> *Ibid*. <<

 $^{[16]}$  Debo esta broma a Udi Aloni, por supuesto. <<

[17] Evidentemente, hay una diferencia en el funcionamiento básico de los dos universos. Una pequeña señal de esta diferencia es la actitud hacia el antisemitismo: Hitler hacía redadas y mataba a todos los judíos que podía, mientras que Stalin, al preparar la deportación de judíos a un área designada en Siberia, cuidaba de que pareciera que aceptaba la petición de los mismos judíos. Según algunas fuentes, la policía secreta que planeaba la deportación obligaba a los altos representantes de la cultura judía (en las ciencias, en las artes...) en la Unión Soviética a firmar una petición en la que pedían al Estado soviético que los reasentara en territorios de Siberia... <<

<sup>[18]</sup> Lo interesante es que, aunque en esta segunda versión no se ha eliminado la distorsión de la censura, la primera versión se considera generalmente superior al *remake* de 1961, especialmente por el modo en que trata el erotismo reprimido: no el erotismo entre Martha y Joe, sino entre Martha y Karen; aunque la acusación de la chica remite a la presunta relación entre Martha y Joe, Martha está apegada a Karen de una forma mucho más apasionada que Joe con su amor convencional. <<

<sup>[19]</sup> Para el resumen de ambos filmes me apoyo descaradamente en <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film">https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film</a>) >. <<

[20] Hemos de mencionar la elección de dos actrices maravillosas en papeles secundarios. La madre de Martha está interpretada por Miriam Hopkins, que encarnó a Martha en la anterior versión, y la débil Rosalie es interpretada por Veronica Cartwright, que más tarde actuó en *Los pájaros*, de Hitchcock, fue la protagonista del remake de Kaufman de *Invasion of the Body Snatchers (La invasión de los utracuerpos*, 1978) y también tuvo un pequeño papel en *Alien*, de Ridley Scott. <<

<sup>[21]</sup> Para esta noción, véase Martha Wolfenstein y Nathan Leites, *Movies: A Psychological Study*, Nueva York, Atheneum, 1977. <<

[22] También citado a partir de <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film">https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film">https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wikipedia.org/wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. </ href="https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)>. << href="https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)">https://en.wiki/The\_Children%27s\_Hour\_(film)</href="https://en.wiki/The\_Child

[23] Aquí me baso descaradamente en <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Great\_Tribulation">https://en.wikipedia.org/wiki/Great\_Tribulation</a> >. <<

<sup>[24]</sup> Ibidem. <<

<sup>[25]</sup> *Ibid*. <<

<sup>[26]</sup> Richard Taruskin, *Music in the Early Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pág. 327. <<

 $^{[27]}$  Véase Elisabeth Bronfen, «Kundry's Laughter», New German Critique, n.º 69, otoño de 1996. <<

[28] Citado a partir de **<www.kafka-online.info/a-country-doctor-page5.html** > (existe edición en castellano del relato en *Un médico rural y otros relatos pequeños*, Madrid, Impedimenta, 2009). **<<** 

<sup>[29]</sup> G. W. F. Hegel, *Aesthetics*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1998, pág. 98 (trad. cast.: *Estética*, Barcelona, Península, 1989). <<

[30] Comunicación personal. <<

 $^{[1]}$  Jacques Lacan, «La Troisième», La Cause Freudienne, n.º 79, 2011, pág. 20. <<

<sup>[2]</sup> Jean-Claude Milner, «Back and Forth from Letter to Homophony», en *Problemi International*, n.º 1, 2017, págs. 84-85. Los números entre paréntesis aluden a las páginas de este texto. <<

[3] Lacan, *Le séminaire*, libro III: *Les psychoses*, París, Seuil, 1979, pág. 276. <<

<sup>[4]</sup> *Ibidem*. <<

[1] Resumido a partir de <https://en.wikipedia.org/wiki/Philippe\_Petit >. *Man on Wire* (2008), documental dirigido por James Marsh sobre el paseo de Petit entre las torres, galardonado con diversos y merecidos premios, es mucho mejor que la versión de ficción *The Walk (El desafío*, 2015), dirigida por Robert Zemeckis. <<

<sup>[2]</sup> Véase Theodor W. Adorno, *Towards a Theory of Musical Reproduction*, Cambridge, Polity Press, 2006. <<

[3] Richard Taruskin, «Prokofiev, Hail... and Farewell?», *The New York Times*, 21 de abril de 1991, pág. 25. <<

[4] Citado a partir de <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1\_(Prokofiev">https://en.wikipedia.org/wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1\_(Prokofiev)>. << a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wikipedia.org/wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1\_(Prokofiev)>. << a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">https://en.wiki/Violin\_Sonata\_No.\_1">http

[5] Jean-Claude Milner, *Le sage trompeur*, París, Verdier, 2013. <<

[6] El gran debate —si las memorias de Shostakóvich son auténticas o se trata de una falsificación y Shostakóvich fue básicamente un buen ciudadano soviético— es falso: ¿y si sus memorias son auténticas y, sin embargo, fue un ciudadano soviético típico? Es decir, ¿y si precisamente su gran consternación interior y su sentimiento de culpa y de traición registrados en sus memorias lo convierten en un ciudadano soviético común y le sirvieron como colchón para amortiguar su conformismo social? <<

[7] Ronald Woodley, texto que acompaña a la maravillosa grabación de Martha Argerich y Gidon Kremer (Deutsche Grammophon, 431 803-2). <<

 $\begin{tabular}{l} \hbox{Pisponible online en $<$ www.youtube.com/watch?v=IB66bInIXAY>$.$} <<$ \end{tabular}$ 

<sup>[9]</sup> David Horwitz, *Shostakovich Symphonies and Concertos*, Milwaukee, Amadeus Press, 2006, pág. 25. <<

[10] Véase Bernd Feuchtner, *Dimitri Schostakowitsch*, Kassel, Stuttgart y Weimar: Barenreiter/Metzler, 2002, págs. 125-126. (trad. cast.: *Shostakóvich: el arte amordazado por la autoridad*, Madrid, Turner Publicaciones, 2004). <<

<sup>[1]</sup> Véase Ian Bostridge, *Schubert's Winter Journey*, Londres, Faber and Faber, 2015 (trad. cast.: *Viaje de invierno de Schubert: anatomía de una obsesión*, Barcelona, Acantilado, 2019). <<

<sup>[2]</sup> Emilie Morin, *Beckett's Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pág. 3. <<

<sup>[3]</sup> *Ibidem*, pág. 239. <<

<sup>[4]</sup> *Ibid.*, pág. 243. <<

[5] James Knowlson, *Damned to Fame: The Life of Samuel Beckett*, Londres, Bloomsbury, 1996, pág. 679. <<

[6] Citado a partir de <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Catastrophe\_(play)">https://en.wikipedia.org/wiki/Catastrophe\_(play)</a> >.

[\*] Referencia al artículo escrito por Lenin el 17 de enero de 1923, publicado por el diario *Pravda* el 30 de mayo de ese mismo año. *[N. del T.]*. <<

[\*] En el original, palabras como Dios o la Biblia aparecen en minúscula. Lo mantenemos así para reflejar lo más fielmente posible las peculiaridades del estilo del autor. [N. del T.]. <<

[\*] Filme de Denis Villeneuve, 2106. [N. del T.]. <<

[\*\*] Filme de Charlie McDowell, 2017. [N. del T.]. <<

[\*\*] Marx utilizó en varias ocasiones esta expresión, atribuida a una de las fábulas de Esopo. Se cuenta que ante un poblado auditorio en otra ciudad, un hombre presumía con fanfarronería de las proezas deportivas que había llevado a cabo en Rodas. Uno de los presentes, harto de verlo pavonearse, lo retó: «Aquí está Rodas, salta aquí», es decir, «en vez de hablar, hazlo». [N del T.]. <<

[\*] Referencia a *Juliette o Las prosperidades del vicio*, Barcelona, Tusquets, 2008. [N. del T.]. <<

 $^{[*]}$  Puede consultarse una traducción al castellano en la web Ciudad Seva, <a href="https://ciudadseva.com/texto/el-experimento/">https://ciudadseva.com/texto/el-experimento/</a>>. [N. del T.]. <<

[\*] Giorgio Agamben, *Estancias*, Valencia, Pre-Textos, 2018. [N. del T.]. <<

[\*] *Esferas*, 3 vols., Madrid, Siruela, 2017. [*N. del T.*]. <<

 $^{[\ast]}$  Canción del LP Baron von Tollbooth & The Chrome Nun, 1973. [N. del T.]. <<

[\*] Alusión al *clinamen* (derivado de *clīnāre*, «desviar, inclinar»), nombre que dio Lucrecio a la desviación impredecible de los átomos en la física de Epicuro. [N. del T.]. <<

 $^{[\ast]}$  Existe edición en castellano en Acantilado, Barcelona, 2019. [N. del T.]. <<

 $^{[*]}$  Alusión a Huckleberry Finn y el esclavo Jim, los personajes de Las aventuras de Huckleberry Finn, de Mark Twain. [N. del T.]. <<

