

estudios lacanianos

Slavoj Žižek

Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad



Lo que es incomprensible dentro del horizonte precristiano es la dimensión devastadora de la impenetrabilidad de Dios ante él mismo, discernible en la exclamación de Cristo: "Padre, ¿por qué me has abandonado?", la versión cristiana del freudiano "Padre, ¿caso no ves que me estoy quemando?". Este abandono total de Dios por Dios es el punto en el que Cristo se convierte en plenamente humano, el punto en el que la brecha radical que separa a Dios del hombre se transpone en el propio Dios. Es sólo dentro de este contexto que el auténtico Amor Cristiano puede surgir, un Amor más allá de la Piedad.

Slavoj Žižek, filósofo y psicoanalista, es investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Ljubljana, Eslovenia. Intenta resucitar la tradición de la teología revolucionaria. Sus últimas publicaciones en lengua castellana incluyen *La política de la diferencia sexual*, *El frágil absoluto* y *¿Quién dijo totalitarismo?*

ISBN 84-9756-179-1



9 788497 561792



DIRECTOR:
Jorge Alemán

SLAVOJ ŽIŽEK

Amor sin piedad *Hacia una política de la verdad*



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.


EDITORIAL
SÍNTESIS

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Título original: *Die gnadenlose Liebe*

Traducción: Pablo Marinas

Diseño de cubierta: Josep Feliu

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2001

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono: 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 84-9756-179-1
Depósito legal: M. 37.044-2004

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

Introducción	7
1 Contra la herejía digital	13
2 ¡Te tiene que importar una mierda!	69
3 Padre, ¿por qué me has abandonado?	125
Notas	175

Introducción *De Cristo a Lenin... y vuelta*

En el debate, emitido en marzo del 2000, y moderado por Larry King, entre un rabino, un cura católico y un baptista sureño, tanto el rabino como el cura expresaban su esperanza en que la unificación de las religiones es algo factible, ya que, independientemente de su credo oficial, una persona buena completamente podía contar con la Gracia y la Redención divinas. Sólo el baptista —un joven yupi sureño, morenito, con un ligero sobrepeso y repulsivamente ingenioso aunque insustancial— insistía en que, según la letra del Evangelio, sólo aquellos que “viven en Cristo” reconociéndose explícitamente en él serán redimidos, por lo que, como el mismo concluía consecuentemente, “un montón de gente buena y honesta arderá en el infierno”. Es decir, la bondad (aplicando normas morales comunes) que no está basada directamente en el Evangelio es, en último término, solamente una pèrfida apariencia de sí misma, su propia parodia... La premisa básica del presente ensayo¹ es la de que, por cruel que suene esta posición, si uno aspira a romper la hegemonía liberal-democrática y a resucitar una auténtica posición radical, tiene que defender su versión materialista. ¿Existe una versión tal?

Actualmente, incluso los auto-proclamados radicales posmarxistas defienden la distancia entre ética y política, relegando a la política al terreno de la *doxa*, de consideraciones pragmáticas y compromisos que siempre y por definición se quedan cortos respecto de la exigencia ética incondicional. La noción de una política que no sea una serie de meras intervenciones pragmáticas, sino la política de la verdad, es rechazada por “totalitaria”. La salida de este atolladero, la reafirmación de una política de la verdad hoy, debería tomar la forma de un *regreso a Lenin*. ¿Por qué Lenin, por qué no simplemente Marx? ¿No es el regreso, propiamente hablando, el regreso a los orígenes propiamente dichos? Hoy

día, “regresar a Marx” es ya una moda académica menor. ¿Qué Marx nos encontramos en esos regresos? Por un lado, el Marx de los estudios sobre la cultura, el Marx de los sofistas posmodernos, el de la promesa mesiánica; por el otro lado, el Marx que predijo la dinámica de la globalización actual y que, como tal, es evocado incluso en Wall Street. Lo que estos dos Marxes tienen en común es la *negación de la política propiamente dicha*; la referencia a Lenin nos permite evitar esos dos precipicios.

Hay dos aspectos que caracterizan su intervención. En primer lugar, nunca se puede enfatizar lo bastante el hecho de la *externalidad* de Lenin respecto de Marx: no era miembro del “círculo íntimo” de iniciados de Marx, nunca conoció a Marx o a Engels; aun es más, era de un país en la frontera oriental de la “civilización europea”. (Esta externalidad es parte del argumento racista occidental al uso en contra de Lenin: introdujo en el marxismo el “principio despótico” ruso-asiático; en un giro posterior, los propios rusos no lo reconocen, señalando sus orígenes tártaros.) Sólo es posible recuperar el impulso original de la teoría desde esta posición externa, exactamente del mismo modo en que San Pablo, quien formuló los principios básicos del cristianismo, no formaba parte del círculo íntimo de Cristo, y Lacan llevó a cabo su “regreso a Freud” utilizando como palanca una tradición teórica totalmente distinta. (Freud era consciente de esta necesidad, razón por la cual puso su confianza en Jung como un no-judío, como un extraño, para escapar de la comunidad judía iniciática. Fue una mala elección, ya que la teoría junguiana funcionaba, en sí misma, como una sabiduría iniciática; fue Lacan quien tuvo éxito allí donde Jung fracasó.) Así pues, del mismo modo en que San Pablo y Lacan reinscriben la doctrina original en un contexto diferente (San Pablo reinterpreta la cruci-

fixión de Cristo como su triunfo; Lacan lee a Freud a través de la cámara de espejos de Saussure), Lenin desplaza violentamente a Marx, arranca su teoría de su contexto original, trasplantándola a otro momento histórico, y, de ese modo, la universaliza efectivamente.

En segundo lugar, sólo mediante un desplazamiento tan violento puede la teoría "original" ser *puesta en funcionamiento*, realizando su potencial de *intervención* política. Es significativo que la obra en la cual la singular voz de Lenin se oyó por primera vez sea *¿Qué hacer?*, el texto que muestra la voluntad incondicional de Lenin de intervenir en la situación, no en el sentido pragmático de "ajustar la teoría a las exigencias realistas mediante soluciones de compromiso necesarias", sino, por el contrario, en el sentido de descartar todo compromiso oportunista, de adoptar la posición radical inequívoca sólo desde la cual es posible intervenir de una forma tal que nuestra intervención cambie las coordenadas de la situación. El contraste, aquí, es claro respecto de la actual "post-política" de la Tercera Vía, que insiste en la necesidad de dejar atrás viejas divisiones ideológicas y de confrontar nuevos asuntos, armados con el conocimiento experto necesario y la deliberación libre que tiene en cuenta las necesidades y demandas de la gente concreta.

Como tal, la política en el sentido de Lenin es el verdadero contrapunto no sólo del oportunismo pragmático de la Tercera Vía, sino también de la actitud izquierdista marginal de aquello que Lacan llamaba *le narcissisme de la chose perdue* [el narcisismo de la cosa perdida]. Lo que un verdadero leninista y un conservador político tienen en común es el hecho de que rechazan lo que podríamos llamar la "irresponsabilidad" de los izquierdistas liberales (que abogan por grandiosos proyectos de solidaridad, de libertad, etc., y que sin embargo se arrugan cuando hay que

pagar el precio por ello en forma de medidas políticas concretas y, a menudo, "cruelas"): del mismo modo que un auténtico conservador, un verdadero leninista no tiene miedo de *pasar a la acción*, de asumir todas las consecuencias, por desagradables que sean, que se derivan de realizar su proyecto político. Rudyard Kipling (a quien Brecht admiraba) despreciaba a los liberales británicos que abogaban por la libertad y la justicia, mientras que, tácitamente, contaban con que los conservadores harían por ellos el trabajo sucio necesario; lo mismo puede decirse de la relación de los izquierdistas liberales (o de los "socialdemócratas") con los comunistas leninistas: los izquierdistas liberales rechazan las "soluciones de compromiso" socialdemócratas, quieren una auténtica revolución, pero esquivan el precio real que hay que pagar por ella y, así, prefieren adoptar la actitud de un alma bella y mantener sus manos limpias. Por contraste con esta posición izquierdista falsamente radical (que quiere una verdadera democracia para el pueblo, pero sin policía secreta que luche contra la contrarrevolución, sin que se vean amenazados sus privilegios académicos), un leninista, como un conservador, es *auténtico* en el sentido de que *asume completamente las consecuencias de su elección*, esto es, de que es perfectamente consciente de qué significa realmente tomar el poder y ejercerlo.

El regreso a Lenin es el empeño por recuperar ese momento único en el que un pensamiento se transpone ya a sí mismo en una organización colectiva, pero aún no se ha fijado en una institución (la iglesia establecida, el partido-Estado estalinista). No apunta ni a una *reactualización* nostálgica de los "viejos buenos tiempos revolucionarios", ni al *ajuste* oportunista-pragmático del viejo programa a las "nuevas condiciones", sino a la *repetición*, en las actuales condiciones planetarias, del gesto leninista de iniciar un

proyecto político que socave la totalidad del orden mundial global liberal-capitalista, y, aún más, un proyecto que se afirme, sin avergonzarse, como un proyecto que actúa en nombre de la verdad, que interviene en la situación global actual desde el punto de vista de su verdad reprimida. Lo que el cristianismo hizo respecto del Imperio Romano, aquella política “multiculturalista” global, es lo que nosotros deberíamos hacer con respecto al Imperio actual².

Nota preliminar del traductor

En los casos en los que existe versión en castellano de los libros o artículos citados por el autor, ésta aparece referida, entre corchetes, en la misma nota al final del libro. En la medida de lo posible, se ha procurado reproducir las traducciones de las ediciones en castellano de los textos citados, añadiendo a la referencia el número de página de éstas. Con todo, alguno de los fragmentos de obras de difícil disponibilidad están traducidos directamente, procurando siempre, eso sí, mantener una fidelidad al texto original suficiente como para que el lector o la lectora puedan encontrar sin dificultad la cita en la edición española correspondiente.

1 Contra la herejía digital

¿Gnosticismo? ¡No, gracias!

La distancia que separa el gnosticismo del cristianismo concierne la pregunta básica de “quién es responsable del origen de la muerte”: “Si puedes aceptar a un Dios que coexiste con los campos de exterminio, la esquizofrenia y el sida, y sigue siendo todopoderoso y bondadoso, entonces tienes fe [...]. Si *sabes* que tienes una afinidad con el Dios ajeno, extraño, separado de este mundo, entonces eres un gnóstico”¹. Éstas son, pues, las coordenadas básicas del gnosticismo: todo ser humano tiene en lo más profundo de sí mismo una chispa divina que le une con el Bien Supremo; en nuestra existencia diaria, no percibimos esta chispa, ya que permanecemos en la ignorancia porque estamos atrapados en la inercia de la realidad material. ¿Cómo se relaciona semejante visión con el cristianismo? ¿Acaso es que Cristo tuvo que sacrificarse a sí mismo para pagar por los pecados de su padre, quien creó un mundo tan imperfecto? Quizá sea esta Divinidad gnóstica, el malvado Creador de nuestro mundo material, la pista de la relación entre judaísmo y cristianismo, el “mediador evanescente” reprimido por ambos: la figura de mosaico del Dios severo de los Mandamientos es una copia falsa, cuya poderosa aparición sirve para ocultar el hecho de que estamos tratando con un idiota confundido que hizo una chapuza con la Creación; de modo desplazado, el cristianismo reconoce este hecho (Cristo muere para redimir a su padre a ojos de la humanidad²).

En este mismo sentido, los cátaros, la herejía Cristiana por excelencia, planteaba dos divinidades opuestas: por una parte, el Dios infinitamente bueno que, sin embargo, es extrañamente impotente, incapaz de *crear* nada; por la otra, el Creador de nuestro universo material, que no es otro que

el mismo Demonio (identificado con el Dios del Antiguo Testamento) —el mundo visible, tangible, en su conjunto es un fenómeno diabólico, una manifestación del Mal—. El Demonio es capaz de crear, pero es un creador estéril; esta esterilidad viene confirmada por el hecho de que el Demonio consiguió producir un universo desgraciado, en el cual, a pesar de todos sus esfuerzos, no se las arregló para hacer nada duradero. De manera que el hombre es una criatura escindida: como entidad de carne y hueso, es una creación del Demonio. Sin embargo, el Demonio no fue capaz de crear vida espiritual, así que supuestamente tuvo que pedirle ayuda a Dios; en su generosidad, Dios aceptó ayudar al Demonio, ese creador tristemente estéril, insuflando un alma en el cuerpo de arcilla sin vida. El Demonio consiguió pervertir esa llama espiritual causando la Caída, esto es, engañando a la primera pareja para que se unieran carnalmente, lo que consumó su naturaleza de criaturas materiales.

¿Por qué reaccionó la Iglesia con tanta violencia en contra de esta narración gnóstica? No fue por la alteridad radical de los cátaros (la creencia dualista en el Demonio como un agente contrario al Dios bueno; la condenación de todo tipo de procreación y fornicio, esto es, la repugnancia de la vida en su ciclo de generación y corrupción), sino porque estas creencias “extrañas” que le parecían tan chocantes a la ortodoxia católica “eran precisamente aquellas que parecían derivarse lógicamente de la doctrina ortodoxa contemporánea. Por esta razón se los consideraba tan peligrosos”³. ¿Acaso no era el dualismo cátaro simplemente un desarrollo consecuente de la creencia católica en el Demonio? ¿Acaso no era el rechazo de los cátaros del fornicio una consecuencia también de la idea católica de que la concupiscencia es intrínsecamente

“sucia”, y que ha de ser meramente tolerada dentro de los límites del matrimonio, de manera que el matrimonio es en última instancia una solución de compromiso con la debilidad humana? Dicho brevemente, lo que los cátaros ofrecían era una “transgresión inherente” del dogma oficial católico, su conclusión lógica denegada. Y quizá esto nos permita proponer una definición más general de lo que es la herejía: para que un edificio ideológico ocupe su lugar hegemónico y legitime la existencia de relaciones de poder, *tiene* que buscar una solución de compromiso para su mensaje fundante radical —y los auténticos herejes son sencillamente aquellos que rechazan esta solución de compromiso, manteniéndose pegados al mensaje original—. (Recordemos el destino de San Francisco: por insistir en el voto de castidad de los verdaderos cristianos, por rechazar la integración en el edificio social existente, estuvo a punto de ser excomulgado —no fue acogido en el seno de la Iglesia más que después de hacer los “arreglos” necesarios, que limaron esa aspereza que suponía una amenaza para las relaciones feudales existentes—.)

La noción heideggeriana de la ‘Geworfenheit’, el “estar arrojado” en una situación histórica concreta, podría ser de cierta ayuda aquí. La ‘Geworfenheit’ se opone tanto al humanismo típico como a la tradición gnóstica. En la concepción humanista, un ser humano pertenece a esta tierra, debería vivir en su superficie totalmente como en su casa, y ser capaz de realizar sus capacidades potenciales mediante el intercambio activo, productivo, con ella —como escribe el joven Marx, la tierra es el “cuerpo inorgánico” del hombre—. Cualquier idea de que no pertenecemos a esta tierra, que la tierra es un universo abyecto, una prisión para nuestra alma que se debate para liberarse de la inercia material, es desechada como una alienación negadora de la vida.

Para la tradición gnóstica, por el contrario, la subjetividad humana no es creada, se trata de un alma preexistente que es arrojada a un entorno extraño e inhóspito. El dolor de nuestras vidas cotidianas no es el resultado de nuestro pecado (de la Caída de Adán), sino del fallo fundamental en la estructura del universo material mismo, que fue creado por demonios defectuosos; en consecuencia, el sendero de la Salvación no consiste en superar nuestros pecados, sino en superar nuestra *ignorancia*, en trascender el mundo de las apariencias materiales mediante la obtención del verdadero Conocimiento. Lo que estas dos posiciones tienen en común es la idea de que hay un hogar, un lugar “natural” para el hombre: o bien el mundo de la “noosfera” del que caemos a este mundo y que nuestras almas anhelan, o bien la tierra misma. Heidegger muestra cómo salir de este embrollo: ¿qué ocurre si resulta que estamos efectivamente “arrojados” en este mundo, que nunca nos sentimos del todo como en casa, que siempre estamos en él “dislocados”, y qué si resulta que esta dislocación es nuestra condición constitutiva, primordial, el horizonte mismo de nuestro ser? ¿Qué ocurre si resulta que no hay ningún “hogar” anterior del cual hemos sido arrojados a este mundo, que esta mismísima dislocación fundamenta la apertura ex-stática del hombre al mundo?

Como destaca Heidegger en *Ser y Tiempo*, el hecho de que no hay ‘Sein’ [ser] sin ‘Dasein’ [sin el “ahí del ser”, sin la existencia humana] *no* significa que, si el ‘Dasein’ llegase a desaparecer, las cosas no permanecerían. Los entes continuarían siendo, pero no serían desvelados en un horizonte de sentido —no habría ‘mundo’—. Es por esto por lo que Heidegger habla del ‘Dasein’ y no del hombre ni del sujeto, el sujeto está *fuera* del mundo y posteriormente se relaciona con él, generando los seudoproblemas de la corres-

pondencia de nuestras representaciones con el mundo exterior, de la existencia del mundo, etc.; el hombre es un ente *dentro* del mundo. El 'Dasein', a diferencia de los otros dos, es la relación ex-stática con los entes dentro de un horizonte de sentido, que está "arrojado" desde un principio en el mundo, en medio de entes desvelados. Sin embargo, aún queda una pregunta "ingenua": si los entes están ahí como algo real anterior a la 'Lichtung' [el "lugar de iluminación", el "claro"], ¿cuál es en última instancia la relación entre ambos? La 'Lichtung' ha tenido que "explotar" de alguna manera de la velación de los meros entes —¿no fue Schelling el que luchó (y perdió) con ese problema último en sus apuntes sobre 'Las edades del mundo', que tenían por meta desplegar la emergencia del 'logos' a partir de la realidad proto-cósmica de los designios divinos?—. Aún más, ¿qué ocurre si resulta que es *ése* precisamente el peligro de la tecnología: que el mundo mismo, su apertura, desaparezca, que regresemos al mudo ser pre-humano de los entes sin 'Lichtung'?

Sobre este mismo trasfondo convendría también enfocar la relación entre Heidegger y el pensamiento oriental. En su discusión con Heidegger, Medard Boss propone que, en contraste con el propio Heidegger, en el pensamiento indio, el "Claro", el "lugar de iluminación" (la "*Lichtung*") en la que los entes aparecen, no necesita al hombre (al "*Dasein*") como "pastor del ser" —el ser humano no es más que una de las esferas del "estar en el Claro" que brilla en y por sí misma. El hombre se une con el Claro a través de su autoaniquilación, a través de la inmersión extática en el Claro⁴—. Esta diferencia es esencial: el hecho de que el hombre es el único "pastor del ser" introduce la idea de la *historicidad* epocal del Claro mismo, un motivo absolutamente ausente del pensamiento indio. Ya en los años trein-

ta, Heidegger puso de relieve la "dis-locación [Ver-rückheit]" que el surgimiento del hombre introduce en el orden de las entidades: el acontecimiento del Claro es, es sí mismo, un *Ent-eignen*, una distorsión radical y profunda, sin posibilidad de "regresar al orden no distorsionado" —el *Ereignis* [acontecimiento] es consustancial a la distorsión/dislocación, no es *nada más que* su propia distorsión—. Esta dimensión, una vez más, es totalmente ajena al pensamiento oriental, y la ambivalencia de Heidegger es, aquí, sintomática. Por una parte, insistió repetidas veces en el hecho de que la tarea principal del pensamiento occidental en la actualidad es la de defender el salto griego, el gesto fundante de "Occidente", la superación del universo "asiático", mítico y pre-filosófico, de la renovada amenaza "asiática" —el mayor adversario de Occidente es "lo mítico en general y lo asiático en particular"⁵—. Por otra parte, daba en ocasiones pistas de cómo sus nociones de Claro y Acontecimiento consueñan con la noción oriental del Vacío primordial.

La superación filosófica del mito no es un simple dejar atrás lo mítico, sino una pelea constante con (cabe) ello: la filosofía necesita el recurso al mito, no sólo por razones externas, para explicar sus enseñanzas conceptuales a la masa inculta, sino inherentemente, para "suturar" su propio edificio conceptual allí donde falla en su intento por alcanzar su núcleo más íntimo, desde el mito de la caverna de Platón hasta el mito freudiano del padre originario y el mito lacaniano de *lamella*. El mito es, pues, lo real del logos: el intruso extranjero, imposible de quitárselo de encima, imposible de permanecer del todo cabe ello. Aquí reside la lección de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer: la Ilustración siempre ya "contamina" la ingenua inmediatez mítica; la Ilustración misma es mítica, esto

es, su propio gesto fundante *repite* la operación mítica. Y qué es la “posmodernidad” sino la *derrota* definitiva de la Ilustración en su mismísimo triunfo: cuando la dialéctica de la Ilustración alcanza su apogeo, la sociedad posindustrial dinámica, desarraigada, *genera directamente su propio mito*. El “reduccionismo” tecnológico del ciberespacio (la mente misma es reducida en último término a una “máquina espiritual”) y el imaginario mítico pagano de la brujería, de los poderes mágicos y misteriosos, etc., son estrictamente las dos caras del mismo fenómeno: la derrota de la modernidad en su mismo triunfo.

La definitiva ironía posmoderna es, pues, el extraño intercambio entre Europa y Asia; en el mismo momento en que, a nivel de la “infraestructura económica”, la tecnología y el capitalismo “europeos” están triunfando a escala planetaria, a nivel de la “superestructura ideológica”, el legado judeocristiano se ve amenazado en el propio espacio europeo por la intrusión del pensamiento “asiático” *new age*, el cual, en sus diferentes formas, desde el “budismo occidental” (el contrapunto actual al marxismo occidental, como opuesto al marxismo-leninismo oriental) hasta los diferentes “Taos”, se está estableciendo como la ideología hegemónica del capitalismo global⁶. Aquí radica la mayor identidad especulativa de los opuestos en la actual civilización global: si bien el “budismo occidental” se presenta a sí mismo como el remedio contra la tensión estresante de la dinámica capitalista, permitiéndonos desconectar y conservar la paz interior y la “*Gelassenheit*” [la impasibilidad]⁷, en realidad funciona como su suplemento ideológico perfecto. Habría que mencionar aquí el famoso asunto del “*shock* futuro”, esto es, de cómo, hoy día, la gente ya no es psicológicamente capaz de sobrellevar el ritmo enloquecedor del desarrollo tecnológico y de

los cambios sociales de los que va acompañado —las cosas sencillamente se mueven demasiado deprisa, antes de que nos hayamos podido habituar a un invento, éste ya ha sido sustituido por otro nuevo, de tal manera que cada vez más nos falta la más elemental “cartografía cognitiva”—. El recurso al taoísmo o al budismo ofrece una vía de escape de este embrollo, que sin duda funciona mejor que la huida desesperada hacia viejas tradiciones: en lugar de tratar de sobrellevar el ritmo acelerado del progreso tecnológico y los cambios sociales, deberíamos más bien renunciar al empeño de mantener bajo control lo que pasa, rechazándolo como la expresión de la lógica moderna de la dominación —en su lugar deberíamos “dejarnos llevar”, ir tirando, mientras mantenemos una distancia y una indiferencia interiores respecto a la danza enloquecida del proceso acelerado, una distancia basada en la certeza de que toda esa agitación social y tecnológica, en última instancia, no es más que una proliferación no-sustancial de semejanzas que no concierne al núcleo interno de nuestro ser...—. Uno tiene casi la tentación de resuscitar aquí el viejo e impopular cliché marxista de la religión como el “opio del pueblo”, como el suplemento imaginario de la miseria terrestre; la postura del meditante “budista occidental” es, plausiblemente, la manera más eficaz, para nosotros, de participar completamente de las dinámicas capitalistas, mientras que conservamos la apariencia de estar mentalmente sanos. Si Max Weber viviese ahora, indudablemente escribiría un segundo volumen suplementario de su libro *La ética protestante...*, titulado *La ética taoísta y el espíritu del capitalismo global*⁸.

Así pues, el “budismo occidental” es perfectamente equiparable al modo de ideología *fetichista* en esta época nuestra supuestamente “post-ideológica”, como opuesto a su modo tradicional *sintomático*, en el cual la mentira ideo-

lógica que estructura nuestra percepción de la realidad se ve amenazada por síntomas en forma de “retornos de lo reprimido”, en forma de grietas en la fábrica de la mentira ideológica. El fetiche es, efectivamente, una suerte de *envés* del síntoma. Es decir que el síntoma es la excepción que agita la superficie de la falsa apariencia, el punto en el que emerge la Otra Escena reprimida, mientras que el fetiche es la personificación de la mentira que nos permite mantener la verdad insoportable. Consideremos el caso de la muerte de una persona querida: en el caso del síntoma, yo “reprimó” la muerte, intento no pensar en ella, pero el trauma reprimido regresa en el síntoma; en el caso de un fetiche, por el contrario, yo, “racionalmente”, acepto por completo esa muerte, y sin embargo me aferro al fetiche, a un cierto aspecto que encarna para mí la denegación de esa muerte. En este sentido, un fetiche puede desempeñar un papel muy constructivo, permitiéndonos sobrellevar la cruda realidad: los fetichistas no son soñadores perdidos en sus mundos privados, son enteramente “realistas”, capaces de aceptar el modo en que las cosas son realmente —ya que tienen su fetiche, al que pueden aferrarse para cancelar el impacto total de la realidad—. En la novela melodramática sobre la Segunda Guerra Mundial *Requiem for a WREN*, de Nevil Shute, la protagonista sobrevive a la muerte de su amante sin ningún trauma visible, continúa con su vida e incluso es capaz de hablar racionalmente sobre esa muerte —porque sigue teniendo el perro que era la mascota preferida de su amante—. Cuando, tiempo después, el perro es atropellado accidentalmente por un camión, ella se viene completamente abajo, su mundo entero se desmorona...⁹ En este preciso sentido, el dinero, para Marx, es un fetiche: yo finjo ser un sujeto racional, utilitarista, perfectamente consciente de cómo son las cosas realmen-

te —pero encarno mi creencia denegada en el dinero-fetiche...—. En ocasiones la línea entre ambos es casi indistinguible: un objeto puede funcionar como síntoma (de un deseo reprimido) y casi simultáneamente como un fetiche (personificando la creencia a la que renunciamos oficialmente). Por ejemplo, un recuerdo de la persona muerta, alguna ropa suya, puede funcionar como un fetiche (en ello, la persona muerta sigue viviendo mágicamente) y como un síntoma (el detalle perturbador que trae a la memoria su muerte). Esta tensión ambigua ¿no es equivalente a la que existe entre el objeto fóbico y el fetiche? El papel estructural es en ambos casos el mismo: si ese elemento excepcional llega a ser perturbado, el sistema entero se viene abajo. No es sólo que el universo falso del sujeto se viene abajo si se le obliga a confrontar el significado de su síntoma; lo contrario también es el caso, esto es, que la aceptación “racional” del sujeto de cómo son las cosas se disuelve cuando se le sustrae el fetiche.

De modo que, cuando nos bombardean con afirmaciones de que, en nuestra época post-ideológica y cínica, nadie cree en los ideales que se proclaman, cuando nos encontramos a una persona que afirma que está vacunada contra todo tipo de creencias, que acepta la realidad social tal y como es de verdad, uno debería contestar siempre a esa clase de afirmaciones con la siguiente pregunta: vale, pero ¿dónde está el fetiche que te permite aceptar (o fingir que aceptas) la realidad “tal y como es”? El “budismo occidental” es un fetiche de este tipo: te permite participar por entero del ritmo frenético del juego capitalista, mientras mantienes la sensación de que no estás realmente en él, de que eres perfectamente consciente de cuán despreciable es ese espectáculo —lo que realmente te importa es la paz de tu Subjetividad interior, a la que sabes que siempre te pue-

des retirar...—. (Siendo algo más específico, sería conveniente hacer notar que el fetiche puede funcionar de dos modos opuestos: o bien el papel que desempeña permanece inconsciente —como en el caso de la protagonista de la novela de Shute, la cual no era consciente del papel de fetiche que cumplía el perro—, o bien piensas que el fetiche es lo que realmente importa, como en el caso de un budista occidental que no es consciente de que la “verdad” de su existencia es la participación social que él tiende a desechar como un mero juego.)

De la Cosa a los objetos a minúscula... y vuelta

Con todo, conectar el psicoanálisis con el anticapitalismo hoy día tiene mala prensa. Si se dejan de lado las dos versiones convencionales, el viejo asunto del impopular “carácter anal” como el fundamento libidinal del capitalismo (el caso ejemplar del reduccionismo psicológico, en caso de que lo haya habido alguna vez), y su inversión, las no menos viejas simplificaciones freudo-marxistas (la represión sexual es el resultado de la dominación y la explotación sociales, de tal manera que una sociedad sin clases traería consigo la liberación sexual, la capacidad de disfrutar enteramente de la vida), la objeción, que surge casi automáticamente, contra la idea de la naturaleza intrínsecamente anticapitalista del psicoanálisis es el de que la relación entre estos dos campos del conocimiento es intrínsecamente antagónica: desde el punto de vista marxista común, el psicoanálisis es incapaz de aprehender cómo la estructura libidinal que describe (la constelación edípica) hunde sus raíces en circunstancias históricas específicas, razón por la cual eleva obstáculos históricos contingentes a la categoría de un *a*

priori de la condición humana, mientras que, para el psicoanálisis, el marxismo se basa en una idea del hombre simplificada y psicológicamente ingenua, razón por la cual es incapaz de concebir por qué los intentos de emancipación necesariamente dan lugar a nuevas formas de dominación. Casi se podría describir esta tensión como la que hay entre la comedia y la tragedia (en el sentido medieval de los términos): el marxismo no es más que otra comedia, otra narración más de la historia humana como un proceso que acaba en la redención final, mientras que la visión del psicoanálisis es intrínsecamente trágica: la de un antagonismo irresoluble, donde toda acción humana sale mal, acaba en catástrofe debido a “daños colaterales” no intencionados. Hoy día, los filósofos políticos acostumbran a señalar cómo, *en el propio terreno de la psicología de masas*, el psicoanálisis no puede dar cuenta del surgimiento de colectivos que no son “muchedumbres” fundadas en el crimen y la culpa primigenios o unificadas bajo un líder totalitario, sino unidas por una solidaridad compartida. ¿Qué ocurre con los momentos mágicos en los cuales, de repente, la gente *deja de tener miedo*, cuando se da cuenta de que, a fin de cuentas, parafraseando la famosa frase, no tienen nada que temer más que el miedo mismo, se dan cuenta de que la autoridad hipnotizadora de sus amos es la “determinación reflexiva” (Hegel) de su propia actitud sumisa hacia ellos? El propio Pascal ya señaló que la gente no trata a una cierta persona como rey porque sea un rey —más bien lo que ocurre es que esa cierta persona aparece como un rey porque la gente le trata como tal—. El psicoanálisis parece no permitir ese tipo de rupturas mágicas que interrumpen momentáneamente la cadena inexorable de la necesidad trágica: dentro de su ámbito de influencia, toda rebelión en contra de la autoridad es, en última ins-

tancia, una derrota contra sí mismo, acaba con el retorno de la autoridad reprimida en la forma de la culpa o de las pulsiones autodestructivas. Por otro lado, los psicoanalistas se centran adecuadamente en las consecuencias catastróficas de los intentos de revolución radical: el derrocamiento del antiguo régimen trajo consigo formas aún más violentas de dominación totalitaria... Es la vieja historia de los locos revolucionarios contra los siervos conservadores.

Entonces, ¿esto adónde nos lleva? Lo primero que hay que acentuar es que Lacan era perfectamente consciente de la constelación histórica dentro de la cual el psicoanálisis —no como una teoría, sino como una práctica intersubjetiva específica, como una forma única de vínculo social— pudo surgir: la sociedad capitalista, donde las relaciones intersubjetivas están mediadas por el dinero. El dinero —pagar al analista— es necesario para mantenerle fuera de la circulación, para impedir que se vea envuelto en el “embrollo” de pasiones que genera la patología del paciente. Así pues, el psicoanalista, efectivamente, es una especie de “prostituta de la mente”, que recurre al dinero por la misma razón por la que a las prostitutas les gusta que les paguen, de manera que puedan practicar el sexo sin involucrarse personalmente, guardando las distancias —aquí encontramos la función del dinero en su mayor pureza—. Y lo mismo ocurre hoy día cuando los judíos reclaman dinero por su sufrimiento en el holocausto: no están rebajándose a regatear para obtener un buen precio —no es que los autores del crimen puedan así, sencillamente, pagar la deuda y comprar su tranquilidad—. Habría que recordar aquí la afirmación de Lacan de que el rol original del dinero es el de funcionar como el equivalente imposible de aquello que *no tiene precio*, del deseo mismo. De modo que,

paradójicamente, compensar económicamente a las víctimas del holocausto no nos libera de la culpa, más bien nos permite reconocer esa culpa como indeleble.

El *Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari¹⁰ ha sido el último gran intento de combinar en una síntesis subversiva las tradiciones marxista y psicoanalítica. Ellos reconocen por completo el impacto revolucionario, desterritorializador, del capitalismo, el cual, en su dinámica inexorable, socava toda forma tradicional estable de interacción humana; el modo como enfocan el capitalismo es mostrando que su desterritorialización no es lo bastante exhaustiva, que genera nuevas reterritorializaciones —una repetición literal de la vieja afirmación de Marx de que el último obstáculo del capitalismo es el propio capitalismo, esto es, que el capitalismo desencadena una dinámica que ya no podrá contener; lejos de estar anticuada, esta afirmación parece ganar hoy en actualidad con los cada vez más numerosos callejones sin salida de la globalización, con los que la naturaleza intrínsecamente antagónica del capitalismo oculta su triunfo a nivel planetario— Y, sin embargo, el problema es el siguiente: ¿es aún posible imaginar el comunismo (u otra forma de sociedad poscapitalista) como una formación que libera la dinámica desterritorializadora del capitalismo, librándolo de sus limitaciones internas? La visión fundamental de Marx consistía en que es posible un orden social nuevo y más elevado (el comunismo), un orden que no sólo mantuviera, sino que incluso elevase a un grado superior y desatase realmente del todo el potencial de la espiral de la productividad, que aumenta por sí misma —algo que, en el capitalismo, por causa de su obstáculo/contradicción intrínseco, está una y otra vez amenazado por crisis económicas socialmente destructivas—. Lo que a Marx se le pasó por alto es que,

por decirlo con la jerga derridiana típica, este obstáculo/antagonismo intrínseco como la “condición de imposibilidad” del desarrollo completo de las fuerzas productivas es, al mismo tiempo, su “condición de posibilidad”: si abolimos el obstáculo, la contradicción intrínseca del capitalismo, no obtenemos un impulso de la productividad totalmente desatado y liberado finalmente de su impedimento, sino que perdemos precisamente esa productividad que parecía estar generada y al mismo tiempo amenazada por el capitalismo —si retiramos el obstáculo, el potencial mismo que estaba amenazado por ese obstáculo se desvanece... en este punto sería posible articular una crítica lacaniana de Marx, centrándose en el ambiguo solapamiento entre la plusvalía y el plus-de-goce—. De manera que los críticos del comunismo tenían razón en algún sentido cuando reclamaban que el comunismo marxiano era una fantasía imposible (lo que no notaron es que el comunismo marxiano, esa idea de una sociedad de pura productividad desatada *fuera* del marco del Capital, era una fantasía inherente al propio capitalismo, la transgresión *capitalista* intrínseca en su toda su pureza, una fantasía estrictamente *ideológica*: la de mantener el impulso dado a la productividad por el capitalismo, mientras se dejan a un lado los “obstáculos” y antagonismos que eran —como muestra la triste experiencia del “capitalismo realmente existente”— *el único marco posible para la existencia material efectiva de una sociedad con una permanente productividad que se amplía a sí misma*¹¹).

Para ello sería conveniente centrarse en la noción lacaniana de “*plus-de-jouir*” [plus-de-goce] donde la cercanía y la distancia de Lacan respecto de Marx son más pronunciadas. Jacques-Alain Miller distinguía en Lacan el movimiento de la Cosa al plus-de-goce, como vagamente corre-

lativo al paso del Otro con mayúsculas al otro con minúsculas. Cuando, en el Seminario VII sobre la Ética del Psicoanálisis (1959-1960)¹², el término “*jouissance*” (“goce”) es afirmado por primera vez rotundamente como el núcleo ajeno imposible/real, irreductible al orden simbólico, éste aparece como el terrorífico abismo de la Cosa que sólo puede ser abordada en un acto heroico suicida de transgresión, de exclusión de sí mismo de la comunidad simbólica —la Cosa es la materia de la que están hechos los héroes trágicos como Edipo o Antígona, su intensidad cegadora y letal que marca para siempre a aquellos que penetran en su horizonte de aparición—. Sus mejores figuras son horribles espectros como la “*horla*” de Maupassant, el abismo de *maelstrom* de E. A. Poe, incluso el Alien de la película homónima de Ridley Scott, y la mirada petrificadora de la Medusa es la imagen definitiva del sujeto que se encuentra con la Cosa. Por el contrario, lo que encontramos en el Seminario XX (*Encore*)¹³ es una multitud dispersa de *goces*, la proliferación de *síntomas*, “tics” particulares y contingentes que dan cuerpo al *goce*, ejemplificado modélicamente en los innumerables artilugios con los que la tecnología nos bombardea a diario. La referencia al capitalismo es aquí deliberada y decisiva: el capitalismo tardío, la llamada “sociedad de consumo”, ha dejado de ser el Orden soporoso por cierta Prohibición fundante que invita a ser transgredida mediante un acto heroico —en la perversión generalizada del capitalismo tardío, la propia transgresión es solicitada, somos bombardeados diariamente con artilugios y formas sociales que no sólo nos permiten vivir con nuestras perversiones, sino incluso directamente pergeñar nuevas perversiones—. Baste esto para recordar, en el terreno de lo sexual propiamente dicho, todos los artilugios inventados para aportar diversidad y nuevas formas de excita-

ción a nuestras vidas sexuales, desde lociones que se supone han de aumentar nuestra potencia y nuestro placer hasta diferentes vestimentas e instrumentos (anillos, vestidos provocativos, látigos y cadenas, vibradores y otros órganos proteicos artificiales, por no mencionar la pornografía y otros estimuladores directos de la mente): no se limitan a incitar el deseo sexual “natural”, sino que más bien lo *suplementan* en sentido derridiano, dándole un giro “perverso”, excesivo y desviado, irreductible. Estos objetos, toda esta proliferación (a menudo aburrida y repetitiva) de artilugios representan muy directamente lo que Lacan llama *objetos a minúscula*. Recordemos el obsceno juguete de verano del 2000: el modelo reducido de un hombre en la silla eléctrica que empieza a gemir y emitir gritos desesperados cuando aprietas el botón adecuado –incluso el acto último de ejercicio del poder del Estado puede transformarse en un artilugio que produce un placer obsceno...-. En este punto radica la economía libidinal del “consumo” capitalista: en la producción de objetos que no sólo encuentran, satisfacen, una necesidad ya dada, sino que crean la necesidad que afirman satisfacer (como dice habitualmente la publicidad, “notará deseos dentro de usted que no era siquiera consciente de tener”), dando la vuelta de tuerca definitiva a la vieja afirmación de Marx de que la producción crea la necesidad para el consumo, para los objetos que produce. Razón por la cual esos objetos han dejado de estar (como en el Lacan de los cincuenta, incluso de los sesenta) reducidos a la serie “natural” del objeto oral, el objeto anal, la voz, la mirada y el falo, sino que ahora engloban la multitud proliferante de la sublimación cultural, la cual, sin embargo, es estrictamente correlativa de una cierta falta (el exceso de consumo capitalista funciona siempre como la reacción a una falta fundamental):

La noción de plus-de-goce sirve para extender el registro de los *objetos a minúscula* más allá de aquellos que pueden ser denominados como naturales, a la esfera de la industria, de la cultura, de la sublimación, de todo aquello que potencialmente puede llenar el $-\Phi$, sin colmarlo, por supuesto. Estos objetos a minúscula triviales abundan en la sociedad, induciendo el deseo y ocluyendo, ni bien sea por un instante, la falta-de-goce [...]. Goces, ciertamente, pero sólo en pequeñas cantidades. Lacan las llama “*lichettes*”, migajas de goce. La sociedad moderna está llena de sustitutos del goce, en realidad nimiedades insignificantes. Estos pequeños pedazos de goce determinan un estilo de vida y un modo-de-gozar¹⁴.

Decisiva aquí es la relación *asimétrica* entre falta y exceso: la proliferación de *objetos a minúscula* genera el plus-de-goce que colma la falta de goce, y a pesar de que esos objetos nunca proporcionan “la Cosa misma”, a pesar de que son semejanzas que siempre se quedan por debajo del goce completo, sin embargo no dejan de ser experimentados como excesivos, como el plus-de-goce; en resumen, en ellos, lo “no bastante”, el quedarse por debajo, *coincide con el exceso*. Por muy especulativas que suenen estas propuestas, acaso no reflejan nuestra experiencia cuando recurrimos a los innumerables artilugios sexuales: están de más, son excesivos, se empeñan en dar una vuelta de tuerca suplementaria, una vuelta “perversa”, a nuestra actividad sexual, y, con todo, al mismo tiempo, no son más que pálidas sombras que de alguna manera carecen de la densidad sustancial de la Cosa real. La paradoja de la que hay que hacerse cargo aquí es la de que no hay “grado cero” de goce sustancial con respecto al cual los *objetos a minúscula* representan la proliferación de excesos: el goce es, “en sí mismo”, un exceso, su paradoja es la misma que

la del electrón en la física de partículas (la masa de cada elemento de nuestra realidad está compuesto por su masa en reposo más un suplemento generado por la aceleración de su movimiento, como si nos las estuviéramos viendo con una nada que adquiere cierta sustancia inapreciable por el simple hecho mágico de dar vueltas hasta tornarse un exceso de sí mismo). Lacan apunta a esta falta de goce cuando insiste en que “no existe algo así como la relación [*rapport*] sexual” – por supuesto que hay relaciones [*relations*] sexuales, es decir las múltiples formas improvisadas en las que los individuos interactúan para obtener placer sexual; sin embargo, tenemos que inventar esas formas precisamente para suplir la falta de la Relación [*rapport*] “natural” misma. Como destaca Miller, el Seminario XX

es verdaderamente el seminario de las no-relaciones [*non-rapports*]. Todos los términos que aseguraban cierto tipo de conjunción –el Otro, el nombre-del-padre, el falo– y eran considerados primordiales, incluso trascendentales, pues condicionaban toda la experiencia, son rebajados ahora al estatuto de meros conectores. En lugar de los términos trascendentales de estructura, que pertenecen a una dimensión autónoma, anterior a y condicionante de la experiencia, lo que hay es una supremacía de la praxis. En lugar de la estructura trascendental, hay una suerte de pragmatismo social¹⁵.

Dicho brevemente: en lugar del a priori estructural proto-trascendental del orden simbólico, lo que obtenemos es la improvisada multitud de las maneras en que los seres humanos, fundamentalmente solitarios, cada uno de los cuales está compelido en último extremo al goce masturbatorio de su propio cuerpo (“El que no haya algo así como

una relación [*rapport*] sexual implica que el goce es esencialmente idiótico y solitario”¹⁶), intentan improvisar y ensamblar cierta apariencia de relación e interacción con los demás. Hay que ver cuán lejos estamos aquí de la noción “estructuralista” lacaniana del Otro con mayúsculas como el orden simbólico que predetermina las acciones del sujeto, de manera que ni siquiera hablamos, sino que “somos hablados” por ese Otro. Cuán lejos estamos de aquel “deseo como deseo del Otro”, de la noción de lo inconsciente como el “discurso del Otro”. El individualismo de Lacan no es naturalista: su idea no es la de que los humanos son “por naturaleza” individuos solitarios reclusos en sí mismos, sino la de que el paso de la copulación animal a la sexualidad propiamente humana afecta al animal humano de tal forma que provoca su radical renuncia a sí mismo, de modo que el grado cero de la sexualidad humana no es el intercambio sexual “directo”, sino el acto solitario de la masturbación apoyado en la fantasía¹⁷ –el paso de esa reclusión en sí mismos a involucrarse con otro, a encontrar placer en el cuerpo del Otro, no es en ningún caso “natural”, implica una serie de cortes traumáticos, de saltos y de improvisaciones inventadas–. El contacto sexual con el Otro no es un asunto de la ley simbólica, sino de contratos perversos, de frágiles imaginaciones negociadas que siempre pueden deshacerse. El nombre-del-padre ya no es la garantía última de la sexualidad (como Lacan aún afirmaba en la última página de los *Cuatro conceptos fundamentales*, donde podemos leer que una relación sexual soportable sólo puede tener lugar bajo el escudo protector del nombre-del-padre¹⁸), sino simplemente una más en la serie de contratos perversos, de invenciones temporales que, por razones históricas contingentes, se alcanzaron y se mantuvieron por más tiempo que otras: aquí radica el sentido del juego de

palabras que hace Lacan cuando escribe *perversión* como *père-version*: la versión del padre (la ley paterna) no es más que una dentro de una serie de perversiones:

Lo que preocupa a Lacan en el Seminario XX es desmontar todo lo que en el goce es el goce de uno, esto es, el goce sin el Otro. El propio título del seminario, *Encore*, debería entenderse homofónicamente como *en-corps*, en-el-cuerpo. Aquí, el cuerpo ocupa el centro del escenario [...] implica el redescubrimiento, en el psicoanálisis, de lo que ahora triunfa en las relaciones sociales, el individualismo moderno, y la ambigüedad resultante en todo lo que sea relación y comunidad. El enlace conyugal, por ejemplo, donde hasta los que consideramos conservadores, los que alaban tanto la rutina como la tradición, ceden a la tentación de inventar nuevas formas de relacionarse sostenidas mediante el consenso político. El goce considerado como punto de partida constituye el verdadero fundamento de aquello que subsigue como una extensión, incluso como locura, al individualismo contemporáneo¹⁹.

La paradoja aquí, una vez más, es el solapamiento de los opuestos. En su libro *Consciousness Explained*, Daniel Dennett, el gran defensor del evolucionismo cognitivista, (sin duda irónicamente, pero con un intento serio en el fondo) reconoce la cercanía de su teoría "pandemónica" de la mente humana con el deconstructivismo de los estudios sobre la cultura: "Imaginen mis sentimientos encontrados, cuando descubrí, antes de poder publicar adecuadamente en un libro mi versión de 'la idea de subjetividad como centro de gravedad de la narración', que ésta ya había sido parodiada en una novela, *Nice World*, de David Lodge. Así que parece que es un tema candente entre los deconstructivistas²⁰". Por lo demás, una escuela entera de teó-

ricos del ciberespacio (el más conocido de entre ellos es Sherry Turkle) argüía que los fenómenos del ciberespacio hacían palpable en nuestra experiencia cotidiana el "sujeto descentrado" deconstructivista: habría que apoyar la "diseminación" del Sujeto²¹ único en una multiplicidad de agentes compitiendo entre sí, en una "mente colectiva", una pluralidad de imágenes subjetuales sin un centro coordinador global, diseminación que opera en el ciberespacio, y lo desconecta del trauma patológico —jugar en espacios virtuales me permite descubrir nuevos aspectos de "mí mismo", una riqueza de identidades cambiante, de máscaras sin una persona "real" detrás, y experimentar así el mecanismo ideológico de la producción de sujeto, la violencia y la arbitrariedad inmanentes a esta producción/construcción...—. Así pues, en un momento en que los cognitivistas y los deconstructivistas, oficialmente enemigos, comparten la afirmación de que no hay un Sujeto "sustancial" que precediera al terreno abierto de la interacción social contingente, y cuando incluso los budistas occidentales se suman al coro con la certeza de que mi Subjetividad no es nada más que un ovillo infundado de sucesos (mentales) esquivos y heterogéneos, nuestra experiencia es, cada vez más, la de un Sujeto aislado inmerso en su esfera alucinatoria. Aquí se encuentra ya la lección de la deconstrucción posmoderna del Sujeto: desproveerlo de cualquier contenido sustancial desemboca en una subjetivización radical, en la pérdida de la propia realidad objetiva y estable (según el mantra posmoderno, no hay realidad estable, no hay más que una multitud de construcciones sociales contingentes). No es de extrañar que Leibniz sea una de las referencias filosóficas principales de los teóricos del ciberespacio: lo que hoy resuena no es sólo el sueño leibniziano de una máquina computadora universal, sino también la inquietud

tante semejanza entre su concepción ontológica de la monadología y la comunidad que surge actualmente en el ciberespacio, en la cual la armonía global y el solipsismo coexisten extrañamente. Es decir, ¿no van de la mano nuestra inmersión en el ciberespacio y nuestra reducción al nivel de una mónada leibniziana que, aunque “sin ventanas” que den directamente a la realidad externa, refleja en sí el universo entero? ¿Acaso no somos, cada vez más, mónadas sin ventanas abiertas directamente a la realidad, interactuando solas con la pantalla del ordenador personal, encontrándonos únicamente simulacros virtuales, y no obstante inmersos más que nunca en la red global, comunicándonos sincrónicamente con el mundo entero? La aporía que Leibniz intentó resolver introduciendo la noción de “armonía preestablecida” entre las mónadas, garantizada por Dios mismo, la suprema y omniabarcante mónada, se repite hoy, en la forma del problema de la comunicación: ¿cómo sabe cada uno de nosotros que él o ella está en contacto con el “Otro real” al otro lado de la pantalla, y no sólo con simulacros fantasmagóricos²²?

Aquí se imponen dos conexiones teóricas: con Richard Rorty (mencionado por el propio Miller), y con la teoría de la “sociedad reflexiva” elaborada por Ulrich Beck²³. ¿Acaso no aparece Rorty, desde el punto de vista del último paradigma lacaniano, como *el* filósofo de nuestra época, con su concepción neo-pragmatista de que el lenguaje no es un a priori trascendental de nuestra sociedad, y que no puede fundamentarse al modo habermasiano en un conjunto de normas universales, puesto que es un *bricolaje* de procedimientos remendados unos a otros? Y ¿acaso no apunta el acento que pone Lacan en el carácter improvisado y negociado de todo vínculo social hacia la noción de “sociedad reflexiva” en la cual todos los modelos de interacción,

desde las formas de emparejamiento sexual hasta la misma identidad étnica, tienen que ser renegociadas/reinventadas? El caso de los musulmanes como grupo étnico, no meramente religioso, en Bosnia es ejemplar en este sentido: durante toda la historia de Yugoslavia, Bosnia era el lugar de potenciales tensiones y disputas, el terreno en el que tenía lugar la lucha entre serbios y croatas por el papel dominante. El problema era que el grupo más numeroso en Bosnia no era ni el de los ortodoxos serbios ni el de los católicos croatas, sino el de los musulmanes, cuyos orígenes étnicos siempre estaban en disputa —¿son serbios o croatas?—. (Este papel de Bosnia dejó incluso su huella en el idioma: en todas las naciones ex-yugoslavas, la expresión: “¡Y Bosnia, tranquilita!” se usaba para señalar que cualquier amenaza de conflicto se había conseguido soslayar.) Para prevenir este foco de conflictos potenciales (y actuales), los comunistas en el poder impusieron en los años sesenta una invención milagrosamente sencilla: proclamaron a los musulmanes como comunidad *étnica* autóctona, no sólo como grupo religioso, de modo que los musulmanes tuvieran la posibilidad de evitar la presión de identificarse o como serbios o como croatas. Lo que en principio era un artificio político pragmático, paulatinamente fue calando, los musulmanes comenzaron efectivamente a considerarse a sí mismos como nación, creando sistemáticamente su tradición, etc. Con todo, aún hoy día, sigue existiendo en su identidad un elemento de *elección* reflexiva: durante la guerra de los Balcanes en Bosnia, uno estaba en última instancia obligado a *elegir* su identidad étnica; cuando una milicia paraba a alguien, preguntándole amenazadoramente “¿eres serbio o musulmán?”, la pregunta no se refería a la pertenencia étnica heredada, es decir, siempre resonaba en ella un eco de “¿qué lado *eliges*?” (por poner un ejemplo,

el director de cine Emir Kusturica, proveniente de una familia mixta musulmana-serbia, escogió la identidad serbia). Quizá, como mejor se vea reflejada la dimensión realmente *frustrante* de esta elección sea en la situación de tener que escoger un producto en una tienda en Internet, donde uno tiene que hacer una serie casi interminable de elecciones: si lo quiere con X, apriete A, si no, apriete B... La paradoja es que, en estas “sociedades reflexivas” post-tradicionales, en las que somos bombardeados constantemente con la urgencia de elegir, en las que incluso semejantes aspectos “naturales” como pueden ser la orientación sexual y la identificación étnica, son experimentados como un asunto de elección, lo que queda absolutamente excluido es la básica, la auténtica *elección misma*.

Por supuesto, uno debería evitar aquí una identificación total demasiado precipitada: tanto Rorty como la teoría de la “sociedad reflexiva” carecen de la idea lacaniana de cómo la proliferación de relaciones improvisadas y negociadas tienen lugar en el marco —no sólo de la desintegración de los viejos modelos tradicionales— del exceso de goce, y de cómo resulta ser una manera de soportar ese exceso, de “aburguesarlo”. Por otra parte, considerando a Lacan, esta relación entre los “paradigmas del goce” y las formaciones socio-históricas concretas nos obliga a reconceptualizar la propia teoría lacaniana: cuando Miller se empeña en discernir en la doctrina de Lacan la sucesión de los diferentes “paradigmas del goce”, uno tiene la tentación, en un primer momento, de *historizar* esta sucesión, esto es, de ver en ella no sólo la lógica interna del desarrollo de Lacan, sino el reflejo de los cambios fundamentales en la sociedad francesa de la posguerra mundial; de este modo aparece un Lacan diferente, uno extremadamente sensible a los cambios en las tendencias ideológicas hegemónicas.

Limitémonos a los cuatro paradigmas clave de los seis identificados por Miller:

1. En primer lugar, tenemos al Lacan “estructuralista” que acentúa el papel determinante y cuasi trascendental del “Otro con mayúsculas”, del orden simbólico que establece previamente las coordenadas posibles de la vida humana. El goce es concebido aquí como la falsa completitud imaginaria que prueba cómo el sujeto eludía la verdad de su deseo: la tarea del psicoanálisis es la de disolver los síntomas (en los que el sujeto goza) a través del proceso de la interpretación —lo que debería sustituir al goce es la asunción total del *significado* del síntoma—. Es algo más que un accidente sin importancia el que este paradigma vaya acompañado de la viciada retórica antiamericana de Lacan: éste es, por decirlo sin rodeos, el Lacan conservador, gaullista, que deplora la decadencia de la auténtica autoridad simbólica.
2. A continuación, en el siguiente paradigma, el goce, como lo Real imposible que elude al Otro con mayúsculas, se reafirma a sí mismo, vengándose, como el abismo horrible de la Cosa —la adoración de la estructura y de su ley se torna en fascinación con el heroico gesto transgresor suicida que excluye al sujeto de la comunidad simbólica—. Como para ilustrar su trasfondo socio-político, convendría recordar que, cuando Lacan escribe su famosa interpretación de *Antígona*, le va llevando las transcripciones de sus lecciones a su hija Laurence Bataille, que está presa por su implicación en la lucha por la independencia de Argelia. ¿No es ésta la reacción de Lacan a las primeras grietas que empiezan a apare-

- cer en el sólido edificio de la sociedad francesa de la posguerra mundial?
3. El Seminario XVII (1969-1970) sobre los cuatro tipos de discurso²⁴ es la respuesta de Lacan a los acontecimientos de 1968 –donde mejor se capta su premisa es en el modo como da la vuelta a la famosa pintada antiestructuralista aparecida en las paredes del París del 68 “¡las estructuras no andan por las calles!”–; si en algo se empeña este seminario es en demostrar cómo las estructuras *sí que andan por las calles*, esto es, cómo las estructuras *pueden* dar cuenta de arrebatos sociales como el de 1968. En lugar de ese orden simbólico con su conjunto de reglas que garantizan la cohesión social, lo que tenemos es una matriz de los pasos de un discurso al otro: el interés de Lacan está centrado en el paso del discurso del amo al discurso de la universidad como el hegemónico en nuestra sociedad contemporánea. No es nada sorprendente el que la revuelta estuviera localizada en las universidades: como tal, lo único que hizo es señalar el cambio a las nuevas formas de dominación, en las cuales el discurso científico legitima las relaciones de dominación. La premisa de Lacan que subyace aquí es, pues, de nuevo, conservadora-escéptica (lo que mejor resume el diagnóstico lacaniano es su famosa respuesta a los estudiantes revolucionarios: “Como histéricos, exigís un nuevo amo. ¡Lo tendréis!”).
 4. Por último, el Seminario XX presenta la economía libidinal de la actual “sociedad de consumo” posmoderna, post-revolucionaria, la cual, con un cierto retraso respecto de Estados Unidos, terminó por alcanzar también a Francia: la sociedad de la “no-

relación” en la cual toda forma estable de cohesión social se desintegra, en la cual el goce idiótico de los individuos es socializado únicamente en la forma de invenciones pragmáticas frágiles y cambiantes y de nuevas costumbres negociadas (la proliferación de nuevas formas improvisadas de cohabitación sexual en lugar de la matriz básica del matrimonio, etc.).

De este modo, la lógica de esta sucesión es suficientemente clara: comenzamos con el orden simbólico estable, proseguimos con los heroicos intentos suicidas de escapar de él; cuando el orden mismo parece estar amenazado, se propone una matriz de permutaciones que da cuenta de cómo la propia revuelta es únicamente el operador del paso de una forma del vínculo social a la otra; por último, nos confrontamos con una sociedad en la cual la propia revuelta es desprovista de sentido, dado que, en ella, la transgresión misma no sólo es recuperada, sino directamente solicitada por el sistema como la forma misma de su reproducción. Por decirlo en términos hegelianos, la “verdad” de la revuelta transgresora estudiantil contra el poder establecido es el surgimiento de un nuevo poder establecido en el cual la transgresión forma parte del juego, es solicitada por los artilugios que organizan nuestra vida como un permanente habérmolas con excesos.

Entonces, ¿es el resultado último al que llega Lacan una resignación conservadora, una especie de clausura, o quizá permite este enfoque un cambio social radical? Lo primero de lo que hay que tomar nota es el hecho de que los paradigmas previos no desaparecen sin más en aquellos que les siguen –siguen persistiendo, proyectando su sombra sobre ellos–. La sociedad de mercado tardocapitalista no está en ningún caso caracterizada por el imperio indiscu-

tido de los *objetos a minúscula* proliferantes: esta misma sociedad se encuentra, a un tiempo, amenazada por la posibilidad de la confrontación con la Cosa en sus diferentes formas —ya no predominantemente en forma de catástrofe nuclear, sino de una multitud de otras catástrofes que acechan en el horizonte (la catástrofe ecológica, la posibilidad de que un asteroide colisione con la Tierra, hasta el nivel microscópico de ciertos virus que se vuelven locos y destruyen la vida humana)—. Por lo demás, como el propio Miller pone de manifiesto a propósito de la noción de ex-timidad, y como Lacan mismo predijo allá por los primeros años setenta, ¿no da lugar la propia globalización capitalista a un nuevo racismo que se centra en el “robo del goce”, en la figura del Otro que amenaza con robarnos el tesoro de nuestro “modo de vida” y/o que posee y muestra, él mismo, un goce excesivo que está fuera de nuestro alcance? En resumen, el paso de la Cosa traumática a las “*lichettes*”, a las “migajas de goce [que] determinan un estilo de vida”, nunca se consigue completamente, la Cosa sigue proyectando su sombra, de forma que lo que tenemos hoy es la proliferación de las “*lichettes*” de los estilos de vida sobre el trasfondo de la Cosa ominosa, de la catástrofe que amenaza con destruir el preciado equilibrio de nuestros diversos estilos de vida.

Esta debilidad de la descripción que Miller hace de los paradigmas del goce tiene un fundamento más profundo. Hoy día, en esta época de continuos y veloces cambios, desde la “revolución digital” a la retirada de viejas formas sociales, el pensamiento está, más que nunca, expuesto a la tentación de “perder los nervios”, de abandonar precozmente las viejas coordenadas conceptuales. Los medios de comunicación nos bombardean constantemente con la necesidad de que abandonemos los “viejos paradigmas”: si

queremos sobrevivir, hemos de cambiar nuestras nociones más fundamentales respecto de qué sea la identidad personal, la sociedad, el medio ambiente, etc. Las sabias doctrinas del *new age* sostienen que estamos entrando en una era “post-humana”; el pensamiento político posmoderno nos dice que estamos entrando en las sociedades postindustriales, en las que las viejas categorías de trabajo, colectividad, clase, etc., son zombis teóricos, ya no aplicables a la dinámica de la modernización... La ideología y la práctica política de la Tercera Vía es, de hecho, *el* modelo de esta derrota, de esta incapacidad de reconocer cómo lo nuevo está aquí para permitir que lo viejo sobreviva. En contra de esta tentación, lo que habría que hacer es, más bien, seguir el modelo aún no superado de Pascal, y plantear la difícil pregunta: ¿cómo hemos de mantenernos fieles a lo viejo en estas nuevas condiciones? Únicamente de este modo podemos generar algo efectivamente nuevo. Y lo mismo ocurre con el psicoanálisis: desde el surgimiento de la psicología del yo en los años treinta, los psicoanalistas están “perdiendo los nervios”, bajando los brazos (teóricos), corriendo a admitir que la matriz edípica de la socialización ya no es operativa, que vivimos en tiempos de una perversión universalizada, que el concepto de “represión” no tiene uso posible en nuestra época permisiva.

Desgraciadamente, incluso un teórico tan astuto como Miller parece sucumbir a esta tentación, intentando desesperadamente adaptarse a los “nuevos tiempos” supuestamente post-patriarcales, llevado por el miedo a perder contacto con los últimos desarrollos sociales, y, de ese modo, proponiendo generalizaciones sospechosamente rápidas, sosteniendo que el orden simbólico propiamente dicho ya no es operativo en nuestra sociedad de las semejanzas ima-

ginarias, que la feminización está adquiriendo dimensiones globales, que la noción misma de interpretación se vuelve inoperante... La descripción que Miller hace del último paradigma lacaniano del goce ejemplifica este fracaso del pensamiento conceptual, cuyas carencias son rellenadas precipitadamente con generalizaciones pre-teóricas.

¡Nada de sexo, por favor, somos digitales!

Dentro de estas coordenadas, la noción, propia de los ideólogos del ciberespacio, del Sujeto que se libera de la atadura a su cuerpo natural, esto es, que se convierte en una entidad virtual que flota de una encarnación contingente y temporal a otra, puede presentarse como la realización final científico-tecnológica del sueño gnóstico del Sujeto que escapa a la decadencia y la inercia de la realidad material. Es decir, ¿acaso no es la noción de cuerpo "etéreo" que podemos recrear en la realidad virtual para nosotros mismos, el viejo sueño gnóstico del "cuerpo astral" inmaterial hecho realidad? Así pues, ¿qué hemos de hacer con este argumento aparentemente convincente de que el ciberespacio funciona al modo de los gnósticos, prometiéndonos elevarnos a un nivel en el que nos libraremos de nuestra inercia corporal, provistos de otro cuerpo, de un cuerpo etéreo? Existen cuatro posiciones teóricas predominantes con respecto al ciberespacio: (1) la pura celebración tecnológica de las nuevas posibilidades de los superordenadores, la nanotecnología y la ingeniería genética²⁵; (2) su contrapunto *new age*, esto es, el énfasis en el trasfondo gnóstico que sostiene incluso a la más "neutral" investigación científica²⁶; (3) el despliegue "deconstructivista" historicista-crítico social del potencial emancipador del ciberes-

pacio, el cual, desdibujando los contornos del yo cartesiano, su identidad, su monopolio sobre el pensamiento y su atadura al cuerpo biológico, nos permite pasar del sujeto masculino-cartesiano-liberal-identitario a las formas "post-humanas" de la subjetividad, formas dispersas y de tipo "cyborg", pasar del cuerpo biológico a encarnaciones cambiantes²⁷; (4) las reflexiones filosóficas heideggerianas sobre las implicaciones de la digitalización, que se centran en la noción de *Dasein* como ser-en-el-mundo, como un agente comprometido, arrojado a una situación de mundo y vida determinada²⁸. Para esta concepción, la llegada del genoma y de la perspectiva tecnológica de "transferir" la mente humana a un ordenador provee la visión más clara de lo que Heidegger tenía en mente cuando hablaba del "peligro" que entraña la técnica planetaria: lo que aquí se ve amenazado es la misma esencia "ex-stática" del *Dasein*, del hombre como ser capaz de trascenderse a sí mismo relacionándose con entes dentro del Claro de su mundo (significativamente, para Heidegger, la visión de la Tierra desde el espacio señaló la terminación de la esencia humana como un morar entre Cielo y Tierra —una vez vista desde el espacio, la Tierra deja de ser la Tierra—). Sin embargo, este mismo "peligro" nos permite confrontarnos radicalmente con el destino de la humanidad y, acaso, delinear un modo diferente de implicación con la tecnología, aquel que, justamente, socava el sujeto cartesiano de la dominación tecnológica. Las dos primeras posturas comparten la premisa común de la incorporeidad total, de la reducción de la mente (post)humana a modelos de software que flotan libremente entre diferentes encarnaciones, mientras que las otras dos afirman la finitud del agente encarnado en un cuerpo como el horizonte último de nuestra existencia; citando la concisa formulación de Katherine Hayes:

Si mi mayor pesadilla es una cultura habitada por post-humanos que consideren sus cuerpos como accesorios de moda más que como fundamento de su ser, mi sueño es una versión de lo post-humano que incluya las posibilidades de las tecnologías de la información sin dejarse seducir por fantasías de poder ilimitado y de inmortalidad incorpórea, una versión que reconozca y celebre la finitud como una condición del ser humano, y que comprenda la vida humana como inserta en un mundo material de gran complejidad, un mundo del que dependemos para seguir sobreviviendo²⁹.

Uno tiende sin embargo a plantearse la cuestión de si esta solución no será demasiado fácil: en el momento en que uno da el paso fatídico del *cuerpo* inmediato (finito, biológico) que “somos” a la *encarnación* biotecnológica *en un cuerpo* con sus cambios y su carácter inestable, uno ya no puede escapar al fantasma del cuerpo eterno “no-muerto”, “muerto-viviente”. Konrad Lorenz expresó en algún lugar el ambiguo comentario de que nosotros mismos (la humanidad “actualmente existente”) somos el tan buscado “eslabón perdido” entre el animal y el hombre; ¿cómo hemos de entender esto? Por supuesto, la primera asociación que se impone aquí es la idea de que la humanidad “actualmente existente” aún mora en aquello que Marx designó como la “pre-historia”, y la de que la verdadera historia humana comenzará con la llegada de la sociedad comunista; o, en términos nietzscheanos, la idea de que el hombre es sólo un puente, un paso entre el animal y el sobrehombre. (Por no mencionar la versión *new age*: estamos entrando en una nueva era en la que la humanidad se ha de transformar en una mente global, dejando atrás el nimio individualismo.) Lo que Lorenz “quería decir” estaba indudablemente situado en consonancia con estas con-

cepciones, aunque con un giro más humanístico: la humanidad es todavía inmadura e incivilizada, aún no ha alcanzado la sabiduría completa. Sin embargo, también se impone una lectura opuesta: este estatuto intermedio del hombre *es* su grandeza, ya que el ser humano *es* en su esencia misma un “paso”, la apertura finita a un abismo.

Son precisamente los traumas históricos como el del holocausto los que parecen poner un límite a una visión nietzscheana de ese tipo. Para Nietzsche, si no radicalizamos la voluntad de poder hasta el eterno retorno de lo mismo, la afirmación de nuestra voluntad permanece incompleta, seguimos estando siempre coartados por la inercia del pasado que no elegimos o deseamos, y que, como tal, limita el alcance de nuestra libre autoafirmación: sólo el eterno retorno de lo mismo transforma todo “fue” en un “será”, del que podré decir entonces que “yo lo he querido así”. Existe un vínculo inherente entre las nociones de trauma y de repetición, reseñadas en el famoso dicho de Freud de que no podemos acordarnos, de que estamos condenados a repetir: un trauma es, por definición, algo de lo que no se puede uno acordar, esto es, algo que hay que re-cordar haciéndolo parte de la narración simbólica de uno mismo; como tal, se repite indefinidamente, volviendo siempre a acosar al sujeto —dicho con más precisión, lo que se repite es el fracaso mismo, incluso la imposibilidad de repetir/re-cordar el trauma adecuadamente—. El eterno retorno de lo mismo de Nietzsche, por supuesto, apunta precisamente a una semejante re-memoración total: el eterno retorno significa en definitiva que no hay ya ningún núcleo traumático que se resista a ser re-cordado, que el sujeto puede asumir por entero su pasado, proyectándolo en el futuro deseando su retorno. Y, sin embargo, ¿es posible de hecho asumir una posición subjetiva de *querer* activamen-

te que el suceso traumático se repita indefinidamente? Es aquí donde nos enfrentamos al holocausto como un problema ético: ¿es posible mantener el eterno retorno incluso respecto del holocausto, esto es, podemos adoptar frente a *ello* la posición de “yo lo quise así”? Es significativo cómo, a propósito del holocausto, Primo Levi reproduce la vieja paradoja de prohibir lo imposible: “Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender”³⁰ —aquí parece que oímos la vieja inversión de la fórmula kantiana “puedes, porque debes”, esto es “no debes, porque no puedes”, que tanto abunda hoy en la actual resistencia de los estamentos religiosos a la manipulación genética: “No se puede reducir el espíritu humano a los genes, y por eso no se debería hacerlo”—. Lo que, no obstante, distingue a Levi de la moda actual de elevar el holocausto a la categoría de Mal trascendental e intocable es el hecho de que, en este mismo punto, introduce la distinción (a la que Lacan se refiere constantemente) entre comprensión y conocimiento —continúa diciendo: “No podemos comprenderlo, pero podemos y debemos comprender dónde nace [...]. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo que ha sucedido puede volver a suceder”³¹—. Este conocimiento (cuya función es precisamente la de impedir el retorno de lo mismo) *no* debe oponerse a la comprensión en el sentido de la comprensión (“interna”) frente a la explicación (“externa”): no hay nada que comprender, porque los propios autores del crimen *no se comprendían ellos mismos*, no estaban a la altura de sus actos. Por esta razón, habría que dar la vuelta a la concepción típica del holocausto como la actualización histórica del “mal radical (o incluso diabólico)”: Auschwitz es el argumento definitivo *en contra* de la noción romántica del “mal diabólico”, del protagonista malvado que eleva el mal a la categoría de

principio a priori. Como Hannah Arendt tenía razón en destacar³², el horror insoportable de Auschwitz radica en el hecho de que sus autores *no* eran figuras de Byron que aseveraban, como el Satán de Milton, “¡que el mal sea mi bien!” —la verdadera causa por la que nos alarmamos radica en la *fisura* insuturable entre el horror que produce lo que ocurrió y el carácter “humano, demasiado humano” de sus autores—. El propio Levi insistía en la externalidad traumática del antisemitismo (en unos términos que recuerdan casi, en una ironía cruel, a la percepción que los nazis tenían de los judíos como intrusos externos en nuestro edificio social, como un cuerpo extraño y venenoso): “En el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá del propio fascismo”³³.

Cuando Heidegger, en su tristemente famosa afirmación, pone la aniquilación de los judíos como un término más en la misma serie que la mecanización de la agricultura, como otro ejemplo más de la movilización productiva total de la tecnología moderna que reduce todo, incluso a los seres humanos, a la categoría de material disponible para la implacable explotación tecnológica (“La agricultura es ahora una industria de la alimentación motorizada: en esencia, lo mismo que la manufactura de cuerpos en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo que la muerte por hambruna de los pueblos, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno”³⁴); esta inclusión en la serie, sin embargo, se adecua más al socialismo estalinista, que era realmente la sociedad de la implacable movilización total, y no al nazismo, que introducía el exceso de la violencia antisemita. O, como Primo Levi expresa de manera sucinta: “Es posible, o más

bien: es fácil imaginar un socialismo sin Lager [...]. No es imaginable, en cambio un nazismo sin Lager”³⁵. Incluso si admitimos que el terror estalinista era la consecuencia necesaria del proyecto socialista, todavía nos las habemos con la dimensión trágica de un proyecto emancipatorio que fracasa, de una empresa que, fatalmente, no previó las consecuencias de su propia intervención, por oposición al nazismo, que fue una empresa antiemancipatoria que funcionó demasiado bien. En otras palabras, el proyecto comunista era el de una fraternidad y un bienestar común, mientras que el proyecto nazi era directamente el de la dominación. Así pues, cuando Heidegger hace alusión a la “grandeza intrínseca” del nazismo traicionada por los peatones ideológicos nazis, de nuevo atribuye al nazismo algo que efectivamente sólo es válido para el comunismo: éste tiene una “grandeza intrínseca”, un potencial liberatorio explosivo, mientras que el nazismo estaba pervertido de punta a punta, en su misma idea: es sencillamente ridículo concebir el holocausto como una especie de perversión trágica del noble proyecto nazi (su proyecto, directamente, *era* el holocausto³⁶).

Estas paradojas proporcionan el trasfondo adecuado para la novela de Michel Houellebecq *Las partículas elementales*³⁷, la historia de una *desublimación* radical, donde las haya: en nuestro mundo posmoderno, “desencantado” y permisivo, la sexualidad es reducida a una participación apática en orgías colectivas. *Las partículas*, un excelente ejemplo de lo que algunos críticos han bautizado perspicazmente como “conservadurismo de izquierdas”, cuenta la historia de dos hermanastros: Bruno, un profesor de instituto, es un hedonista flojo de libido, mientras que Michel es un bioquímico brillante pero emocionalmente seco. Abandonados por su madre hippie cuando eran pequeños, nin-

guno de los dos se ha recuperado por completo; todos sus intentos por alcanzar la felicidad, bien sea a través del matrimonio, bien estudiando filosofía, o bien consumiendo pornografía, sólo les lleva a la soledad y a la frustración. Bruno acaba en una residencia para enfermos psiquiátricos después de haberse confrontado con el sinsentido de la sexualidad permisiva (las descripciones absolutamente depresivas de las orgías entre cuarentones y cuarentonas están entre las más atroces lecturas de la literatura contemporánea), mientras que Michel se inventa una solución: un nuevo gen auto-replicante para una entidad post-humana desexualizada. La novela acaba con una visión profética: en 2040, la humanidad es sustituida por esos humanoides que no sienten realmente ninguna pasión, ninguna autoafirmación que les pueda conducir a una rabia destructora.

Hace casi cuatro décadas, Michel Foucault rechazaba al “hombre” como una figura dibujada en la arena que ahora está comenzando a ser borrada por el agua, e introdujo la idea (que hizo fortuna entonces) de la “muerte del hombre”. Si bien Houellebecq escenifica esta desaparición en términos literales y mucho más ingenuos, como la sustitución de la humanidad por una nueva especie post-humana, hay un denominador común a ambos: *la desaparición de la diferencia sexual*. En sus últimos trabajos, Foucault visionaba el espacio de placeres liberados del sexo, y uno casi está tentado de afirmar que la sociedad post-humana de clones de Houellebecq es la realización del sueño foucaultiano de los Sujetos que practican el “uso de placeres”. Aunque esta solución es fantasía en estado puro, el atolladero contra el que reacciona es real, ¿cómo podemos salir de él? La vía típica sería la de intentar hacer resucitar de alguna manera la pasión erótica transgresora, siguiendo el famoso principio, proclamado por primera vez en la tradición del amor

cortés, de que el único amor verdadero es el prohibido y transgresor —necesitamos nuevas prohibiciones, y de ese modo aparecerán nuevos Tristanes e Isoldas o Romeos y Julieta...—. El problema es que, en nuestra permisiva sociedad actual, lo que *es* la norma es la transgresión misma. Entonces, ¿cuál es el camino de salida? Convendría recordar aquí la lección última de Lacan con respecto a la sublimación: en cierto sentido, la verdadera sublimación es *exactamente lo mismo* que la desublimación. Tomemos, por ejemplo, una relación amorosa: “sublime” no es la figura fría y encumbrada de la Dama que ha de permanecer fuera de nuestro alcance —si llegase a bajar de su pedestal, se convertiría en algo sucio y repulsivo—. Lo que es “sublime” es la *combinación* mágica de ambas dimensiones, cuando la dimensión sublime emana a través de los detalles más vulgares de la vida diaria compartida —el momento “sublime” de la vida amorosa acontece cuando la dimensión mágica emana incluso en las acciones comunes cotidianas como lavar los platos o limpiar el piso—. (Justo en este sentido, la sublimación se debe oponer a la idealización.)

Quizá la mejor manera de especificar ese papel del amor sexual sea a través de la noción de reflexividad como “el movimiento mediante el cual aquello que ha sido utilizado para generar un sistema pasa, por un cambio de perspectiva, a formar parte del sistema que genera³⁸”. Esta aparición reflexiva del movimiento generador dentro del sistema generado, en la forma de lo que Hegel llama la “determinación por oposición”, como regla, adquiere la forma de su opuesto: dentro de la esfera material, el Espíritu aparece en la forma del momento más inerte (como grulla, como piedra negra informe); en un estadio posterior, el de un proceso revolucionario, cuando la revolución comienza a devorar a sus propios hijos, el agente político que pone en

marcha el proceso es rebajado a representar su mayor obstáculo, a representar el papel de los indecisos, de los absolutos traidores, que no están dispuestos a seguir la lógica revolucionaria hasta su conclusión. En este mismo sentido, una vez que el orden socio-simbólico está totalmente establecido, ¿acaso no aparece la dimensión misma que introduce la posición “trascendente” que define al ser humano, a saber, la *sexualidad*, la pasión sexual “no-muerta” singularmente humana, como su propio opuesto, como el *obstáculo* mayor para la elevación del ser humano a la pura espiritualidad, como aquello que le/la arrastra a la inercia de la existencia corpórea? Por esta razón, el fin de la sexualidad que llega con la muy celebrada entidad “post-humana” autoclonadora (que se espera surja pronto), lejos de abrir el camino a la pura espiritualidad, simultáneamente señalará el fin de lo que tradicionalmente se ha designado como la trascendencia espiritual exclusiva del hombre. Ningún sentimiento de júbilo acerca de las nuevas posibilidades “ampliadas” para la vida sexual que ofrece la realidad virtual puede soslayar el hecho de que, una vez que la clonación haya suprimido la diferencia sexual, se acabó el juego³⁹.

Todos conocemos el famoso “juego de imitación” de Alan Turing, que sirve supuestamente para comprobar si una máquina puede pensar: nos comunicamos con dos planos de interacción de sendos ordenadores, haciéndoles todo tipo de preguntas imaginables; detrás de uno de los planos de interacción, hay una persona que teclea las repuestas, mientras que detrás del otro, la que lo hace es una máquina. Si, basándonos en las respuestas que obtenemos, no podemos discernir a la máquina inteligente del ser humano inteligente, entonces, según Turing, nuestro error prueba que las máquinas pueden pensar. Lo que se conoce algo menos es que, en su primera formulación, el asunto no

estaba en distinguir al humano de la máquina, sino al hombre de la mujer. ¿De dónde surge este extraño desplazamiento de la diferencia sexual a la diferencia entre ser humano y máquina? ¿Era debido sencillamente a la excentricidad de Turing (recordemos sus famosas tribulaciones a causa de su homosexualidad)? Según algunos intérpretes, el asunto radica en oponer ambos experimentos: una imitación acertada de las respuestas de una mujer por parte de un hombre (o viceversa) *no prueba nada*, porque la identidad de género no depende de las secuencias de símbolos, mientras que una imitación acertada de un humano por una máquina probaría que esa máquina piensa, ya que “pensar”, en último término, es el modo de ensamblar correctamente secuencias de símbolos... Sin embargo, ¿qué ocurre si resulta que la solución es mucho más sencilla y radical; que la diferencia sexual no es simplemente un hecho biológico, sino la realidad de un antagonismo que *define a la humanidad*, de manera que, una vez se ha abolido la diferencia sexual, un ser humano, efectivamente, se convierte en algo indistinguible de una máquina?

Lo siguiente que convendría resaltar aquí es la ceguera de Turing respecto de la distinción entre hacer y decir: como más de un intérprete ha señalado, Turing simplemente no tenía un sentido del campo propiamente *simbólico* de la comunicación en la sexualidad, en el poder político, etc., en la cual el lenguaje es utilizado como un recurso retórico, con su significado referencial claramente subordinado a su dimensión performativa (de seducción, de coerción, etc.). Para Turing, en definitiva sólo habría que resolver problemas puramente intelectuales —en este sentido, era el “psicótico normal” por excelencia, ciego a la diferencia sexual—. Katherine Hayles tiene razón al poner de relieve cómo la intervención decisiva del test de Turing aparece en el momento

en que aceptamos su disposición básica, a saber, la pérdida de una encarnación estable en un cuerpo, la disyunción entre los cuerpos realmente presentes y los representados: se introduce una fisura irreductible entre el cuerpo “real” de carne y hueso detrás de la pantalla y su representación en los símbolos que parpadean en la pantalla del ordenador⁴⁰. Semejante disyunción es consustancial a la “humanidad” misma: en el momento en que un ser vivo comienza a hablar, el medio por el que habla (digamos, la voz) es, en un mínimo grado, incorpóreo, en el sentido de que parece tener origen, no en la realidad material del cuerpo que vemos, sino en cierta “interioridad” invisible —una palabra dicha es siempre, aunque sea mínimamente, la voz de un ventrílocuo, siempre resuena en ella una dimensión fantasmática—. En resumen, habría que afirmar que la “humanidad” como tal *siempre-ya ha sido* “post-humana” (aquí radica lo esencial de la tesis de Lacan de que el orden simbólico es una máquina parasitaria que se introduce como un intruso en el ser humano y lo suplanta como su prótesis artificial).

Por supuesto, la pregunta feminista típica que hay que responder aquí es la siguiente: esta supresión de la atadura corporal ¿es de género neutro, o tiene secretamente un género, de manera que la diferencia sexual no sólo concierne al cuerpo real presente al otro lado de la pantalla, sino también la diferente relación entre los niveles de representación y presencia? El sujeto masculino ¿es, por su propia definición, incorpóreo, mientras que el sujeto femenino conserva el cordón umbilical que le une a su encarnación en un cuerpo? En “The Curves of the Needle”, un breve ensayo sobre el gramófono datado en 1928⁴¹, Adorno pone de relieve la paradoja radical que supone la grabación de sonidos: cuanto más hace notar su presencia la máquina (a través de ruidos molestos, de su falta de fluidez y sus inte-

rrupciones), tanto más fuerte es la experiencia de la presencia real del cantante —o, por decirlo al revés, cuanto más perfecta es la grabación, cuanto más fielmente reproduce la máquina la voz humana, tanta más humanidad es sustraída, tanto más fuerte es el efecto de que estamos habiéndonoslas con algo “inauténtico”⁴²—. Esta observación tiene un vínculo claro con el famoso comentario “antifeminista” de Adorno, según el cual una voz de mujer no puede ser grabada adecuadamente, ya que exige la presencia de su cuerpo, en contraste con la voz de un hombre, que puede ejercer todo su poderío siendo incorpórea —¿acaso no es éste un caso claro de la noción ideológica de la diferencia sexual, en la cual el hombre es un sujeto-espíritu incorpóreo, mientras que la mujer permanece anclada en su cuerpo?—. Estas afirmaciones, no obstante, deben ser leídas en el contexto de la noción de Adorno de la histeria femenina como la protesta de la subjetividad contra la reificación: el sujeto histérico está esencialmente entre medias, ya no del todo identificado con su cuerpo, aún no preparado para asumir la posición del hablante incorpóreo (o, con respecto, a la reproducción mecánica de sonidos: ya no es la presencia directa de la “viva voz”, aún no es su perfecta reproducción mecánica). La subjetividad no es la inmediata auto-presencia viva que alcanzamos cuando nos deshacemos de la reproducción mecánica distorsionante, más bien es aquel resto de “autenticidad” cuyas huellas podemos distinguir en una reproducción mecánica imperfecta. En resumen: el sujeto es algo que “habrá sido” en su representación imperfecta. La tesis de Adorno de que una voz de mujer no puede ser grabada correctamente, ya que necesita la presencia de su cuerpo, afirma pues, en efecto, la histeria femenina (y no la voz masculina incorpórea) como la dimensión original de la subjetividad: en la voz femenina,

el doloroso proceso de abandono de la corporalidad sigue resonando, sus huellas no han sido aún borradas. En palabras de Kierkegaard, la diferencia sexual es la diferencia entre “ser” y “hacerse/devenir”: ambos, hombre y mujer, son incorpóreos; sin embargo, mientras que un hombre asume directamente la pérdida de la corporalidad como un estado alcanzado, la subjetividad femenina representa el “devenir” de esa pérdida de la corporalidad⁴³.

Entonces, ¿la descripción completa del genoma humano forcluye efectivamente la subjetividad y/o la diferencia sexual? Cuando, el 26 de junio de 2000, se anunció públicamente que se había completado un “esquema operativo” del genoma humano, la ola de comentarios acerca de las consecuencias éticas, médicas, etc., de este importantísimo avance, puso de manifiesto la primera paradoja del genoma, la identidad inmediata de dos posiciones opuestas: por una parte, la idea es que ahora podemos formular la identidad positiva misma de un ser humano, aquello que “objetivamente es”, aquello que predetermina su desarrollo; por la otra, conociendo el genoma completo —el “manual de instrucciones de la vida humana”, como se le llama a menudo— se abre el camino a la manipulación genética, permitiéndonos “reprogramar” nuestras características corporales y físicas (o, más bien, las de otros). Esta nueva situación parece señalar el fin de toda una serie de nociones tradicionales: el creacionismo teológico, comparando genomas humanos y animales se hace patente que los seres humanos han evolucionado de los animales (compartimos más del 99% de nuestro genoma con el chimpancé); la reproducción sexual, algo prescindible con la posibilidad de la clonación; y, por último, la psicología o el psicoanálisis, ¿acaso no hace realidad el genoma el viejo sueño de Freud de poder traducir los procesos psíquicos a procesos químicos objetivos?

Aquí, no obstante, tendríamos que prestar atención a la formulación que aparece recurrentemente en la mayoría de las reacciones a la descripción del genoma: “La vieja afirmación de que toda enfermedad, con excepción de los traumas, tiene un componente genético, va a hacerse realidad”⁴⁴. Aunque esta aseveración se plantea como afirmación de un triunfo, uno no debería por ello dejar de centrar la atención en la excepción que admite, el impacto de un trauma. ¿Cuán seria y cuán extensa es esta limitación? Lo primero que hay que tener en cuenta aquí es que el “trauma” *no* es simplemente un término técnico para designar la impredecible y caótica riqueza de las influencias provenientes del entorno, de tal manera que esto nos conduce a la proposición común, según la cual la identidad de un ser humano resulta de la interacción entre su herencia genética y la influencia de su entorno (“naturaleza *versus* educación”). Tampoco basta con reemplazar esta proposición común por la noción más refinada de la “mente encarnada en un cuerpo”, desarrollada por Francisco Varela⁴⁵: un ser humano no es sólo el resultado de la interacción entre genes y entorno como dos entidades opuestas; más bien es el agente encarnado en un cuerpo, e implicado, que, en lugar de “relacionarse” con su entorno, crea/media en su mundo vital –un pájaro vive en un entorno diferente del de un pez o un hombre...–. Sin embargo, la palabra “trauma” designa un encuentro impactante que, justamente, *perturba* esa inmersión en el propio mundo vital, una intrusión violenta de algo que encaja en él. Por supuesto, los animales pueden experimentar también rupturas traumáticas: ¿no se ve desestructurado, por ejemplo, el universo de unas hormigas cuando una intervención humana trastoca totalmente su entorno? Con todo, la diferencia a este respecto entre los animales y los humanos es crucial: para

los animales, tales rupturas traumáticas son la excepción, son vividas como una catástrofe que destruye su forma de vida; para los humanos, por el contrario, el encuentro traumático es una condición universal, es la intrusión que pone en marcha el proceso de “hacerse humano”. El hombre no queda simplemente abrumado por el impacto del encuentro traumático –como escribe Hegel, también es capaz de “quedarse cabe lo negativo”, de contrarrestar su impacto desestabilizador tejiendo intrincadas redes simbólicas–. Ésta es la lección que imparte tanto el psicoanálisis como la tradición judeocristiana: la vocación específicamente humana no radica en el desarrollo de las potencialidades inherentes al hombre (no radica en el despertar de las fuerzas espirituales dormidas o de cierta programación genética); se dispara por un encuentro traumático externo, por el encuentro con el deseo del Otro en su impenetrabilidad. En otras palabras (y con el debido respeto a Steve Pinker⁴⁶), *no existe un “instinto lingüístico” innato*: existen, desde luego, condiciones genéticas que deben darse para que un ser vivo sea capaz de hablar; sin embargo, sólo se comienza realmente a hablar, sólo se entra en el universo simbólico, como reacción a un golpe traumático (y el modo de esa reacción, es decir, el hecho de que, para sobrellevar el trauma, simbolizamos, *no está* “en nuestros genes”).

La antinomia de la razón ciberespacial

La descodificación del ser humano que está en marcha, la perspectiva de una formulación del genoma de todo individuo, nos confronta de manera imperiosa con la cuestión radical de “qué somos”: ¿Soy yo eso, ese código que se puede comprimir en un único CD? ¿Somos “nadie y nada”,

una mera ilusión de auto-conciencia cuya única realidad es la compleja red interactiva de conexiones neuronales y de otras clases? El sentimiento inquietante que se genera al jugar con juguetes del tipo del tamagotchi tiene que ver con el hecho de que tratamos a una no-entidad virtual como si fuera una entidad: actuamos “como si” (creyésemos que) hubiera, detrás de la pantalla, un Sujeto real, un animal que reacciona a nuestras señales, aunque sepamos perfectamente que no hay nada ni nadie “detrás”, únicamente los circuitos digitales. Sin embargo, lo que es aún más perturbador es el reverso reflexivo implícito de este conocimiento: si, efectivamente, no hay nadie ahí fuera, detrás de la pantalla, ¿qué ocurre si eso también me incluye a mí? ¿Qué ocurre si el “yo”, mi conciencia de mí mismo, es, consiguientemente, una mera “pantalla” superficial, detrás de la cual no hay más que un complejo y “ciego” circuito neuronal?⁴⁷. O, por acotar el asunto desde una perspectiva diferente: ¿por qué tiene la gente tanto miedo a los accidentes de avión? No es el daño físico como tal —lo que causa semejante pavor son los dos o tres minutos en que el avión va cayendo y uno es perfectamente consciente de que va a morir en breve—. Acaso la identificación del genoma nos coloque a todos en una situación similar. Esto quiere decir que el aspecto inquietante de la identificación del genoma tiene que ver con el lapso temporal que separa el conocimiento de las causas de la enfermedad, del desarrollo de los medios técnicos para intervenir y para impedir que esa enfermedad se desarrolle —ese período de tiempo en el que sabremos con seguridad, por ejemplo, que vamos a contraer un cáncer peligroso, pero que no podremos hacer nada por evitarlo—. Y ¿qué hay de la pretensión de leer “objetivamente” nuestro cociente de inteligencia o nuestra capacidad genética para otras habilidades intelectuales? ¿Cómo

ha de afectar la conciencia de esta auto-objetivación total a nuestra experiencia de nosotros mismos? La respuesta típica (el conocimiento de nuestro genoma nos permitirá intervenir en él y cambiar para mejorar nuestras propiedades psíquicas y corporales) sigue sin plantear la cuestión decisiva: si la auto-objetivación se completa, ¿quién es el “yo” que interviene en “su propio” código genético para cambiarlo? ¿No está esta misma intervención ya objetivada en el cerebro, que está escrutado en su totalidad?

La “clausura” anticipada por la posibilidad de escrutar completamente el cerebro humano no estriba solamente en la absoluta correlación entre la actividad neuronal escrutada en nuestro cerebro y nuestra experiencia subjetiva (de modo que un científico pueda ejercer un impulso en nuestro cerebro y sea capaz de predecir después a qué experiencia subjetiva dará lugar ese impulso), sino en la idea, mucho más radical, de eludir la propia experiencia subjetiva: lo que se ha de poder identificar escrutando es *directamente* nuestra experiencia subjetiva, de manera que el científico ni siquiera tendrá que preguntarnos qué experimentamos —será capaz de *leer inmediatamente* en su pantalla aquello que experimentamos⁴⁸—. Por otra parte, se podría aducir que semejante perspectiva distópica implica el bucle de una petición de principio: tácitamente presupone que el viejo Sujeto que descansa fenomenológicamente en la distancia entre “mí mismo” y los objetos “del exterior” sigue estando aquí después de la completa auto-objetivación.

La paradoja, ciertamente, es la de que esta auto-objetivación total se superpone con su opuesto: lo que acecha en el horizonte de la “revolución digital” no es otra cosa que la perspectiva de que los seres humanos adquieran la capacidad de aquello que Kant y otros idealistas alemanes llamaban la “intuición intelectual [*intellektuelle Anschauung*]”,

la clausura de la distancia que separa la intuición (pasiva) de la producción (activa), esto es, la intuición que genera inmediatamente el objeto que intuye —una capacidad hasta ahora reservada a la infinita mente divina—. Por una parte, ha de ser posible, mediante implantes neurológicos, cambiar, de nuestra realidad “común y corriente”, a otra realidad generada por ordenador, sin la tosca maquinaria de la realidad virtual de hoy día (esas extrañas gafas, guantes...), puesto que las señales de la realidad virtual alcanzarán directamente nuestro cerebro, eludiendo nuestros órganos sensoriales.

Los implantes neuronales suministrarán directamente al cerebro las impresiones sensoriales simuladas del entorno virtual —y del cuerpo virtual— [...] Una típica “página web” será percibida como un entorno virtual, sin que se necesite hardware externo. El modo de “ir allí” será seleccionando mentalmente el sitio y entrando luego en ese mundo⁴⁹.

Por otro lado, existe la noción complementaria de la “realidad virtual real”: mediante *nanorrobots* (miles de millones de micro-robots autoorganizados e inteligentes) ha de ser posible recrear la imagen tridimensional de diversas realidades “del exterior” para que las vean nuestros sentidos “reales” y entren en ellas (la llamada “Utility Fog” [“niebla funcional”])⁵⁰. Significativamente, estas dos versiones opuestas de una absoluta virtualización de nuestra experiencia de la realidad (implantes neuronales directos frente a la “niebla funcional”) reflejan la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo: con la “niebla funcional”, aún seguimos en relación con la realidad exterior a nosotros mediante nuestra experiencia sensorial, mientras que los implantes neuronales nos reducen efectivamente a “cerebros dentro de

una cubeta”, separándonos de cualquier percepción directa de la realidad —dicho de otro modo, en el primer caso, percibimos “realmente” un simulacro de realidad, mientras que en el segundo *es la percepción misma la que es simulada* directamente a través de implantes neuronales—. Con todo, en ambos casos, alcanzamos un especie de omnipotencia, ya que somos capaces de cambiar de una realidad a otra con la simple fuerza de nuestro pensamiento —capaces de transformar nuestro cuerpo, el cuerpo de nuestra pareja, etc., etc.—: “Con esta tecnología, uno será capaz de tener casi cualquier tipo de experiencia más o menos con quien quiera, real o imaginario, en cualquier momento”⁵¹. La cuestión por resolver aquí es la siguiente: ¿seguirá esto percibiéndose como “realidad”? Para un ser humano ¿no está la “realidad” *ontológicamente* definida por un grado, aunque sea mínimo, de *resistencia* (real es aquello que resiste, que no es completamente maleable por los caprichos de mi imaginación?).

La respuesta, tanto a ésta como a la obvia contra-pregunta: “Sin embargo, no todo puede ser virtualizado —¿aún debe seguir existiendo la ‘realidad real’, la de los circuitos digitales o biogénéticos mismos, que generan la propia multiplicidad de los universos virtuales!”, la respuesta, digo, puede venir dada por la posibilidad futura de “descargar” el cerebro humano entero (una vez sea posible escrutarlo completamente) e “instalarlo” en una máquina electrónica más eficaz que nuestros extraños cerebros. En ese decisivo momento, el ser humano cambiará su estatus ontológico “de hardware a software”: ya no será identificado con (ya no irá pegado a) su soporte material (el cerebro en el cuerpo humano). La identidad de nuestra Subjetividad son unos ciertos patrones neuronales, una red de ondas que, en principio, puede ser transferida de un soporte material

a otro. Por supuesto, no hay “mente pura”, esto es, siempre tiene que haber alguna suerte de encarnación —ahora bien, si nuestra mente es un modelo de software, tendría que ser capaz, en principio, de cambiar de un soporte material a otro (¿no está ocurriendo esto ya a otro nivel: no está cambiando constantemente la “materia” de la que están hechas nuestras células?)—. La idea es que este hecho de cortar el cordón umbilical que nos une a un cuerpo único, de pasar de tener un *cuerpo* (y estar pegado a él) a pulular libremente entre diferentes *encarnaciones* ha de marcar el verdadero nacimiento del ser humano, relegando toda la anterior historia de la humanidad al estatus de un confuso período de transición desde el reino animal al verdadero reino de la mente.

Aquí, no obstante, surgen de nuevo enigmas filosófico-existenciales, y volvemos otra vez al problema leibniziano de la identidad de los indiscernibles: si (los patrones de) mi cerebro es instalado en un soporte material diferente, ¿cuál de las dos mentes es “yo mismo”? ¿En qué consiste la identidad de “mí mismo”, si no es en el soporte material (que cambia continuamente) ni en los patrones formales (que pueden ser replicados exactamente)?⁵²—. No es de extrañar que Leibniz sea una de las referencias filosóficas principales de los teóricos del ciberespacio: lo que hoy resuena no es sólo el sueño leibniziano de una máquina computadora universal, sino también la inquietante semejanza entre su concepción ontológica de la monadología y la comunidad que surge actualmente en el ciberespacio, en la cual la armonía global y el solipsismo coexisten extrañamente. Es decir, ¿no van de la mano nuestra inmersión en el ciberespacio y nuestra reducción al nivel de una mónada leibniziana que, aunque “sin ventanas” que den directamente a la realidad externa, refleja en sí el universo ente-

ro? ¿Acaso no somos, cada vez más, mónadas sin ventanas abiertas directamente a la realidad, interactuando solas con la pantalla del ordenador personal, encontrándonos únicamente simulacros virtuales, y no obstante inmersos más que nunca en la red global, comunicándonos sincrónicamente con el mundo entero? La aporía que Leibniz intentó resolver introduciendo la noción de “armonía preestablecida” entre las mónadas, garantizada por Dios mismo, la suprema y omniabarcante mónada, se repite hoy, en la forma del problema de la comunicación: ¿cómo sabe cada uno de nosotros que él o ella está en contacto con el “Otro real” al otro lado de la pantalla, y no sólo con simulacros fantasmagóricos? Aquí radica uno de los enigmas clave irresueltos de la película *Matrix*, de los hermanos Wachowski: ¿por qué construye la Matriz una realidad virtual *común* en la que todos los humanos interactúan? Habría sido mucho más económico que cada sujeto interactuase *sólo* con la Matriz, de forma que todos los humanos que se encontrasen fuesen únicamente criaturas digitales. ¿Por qué? La interacción entre individuos “reales” a través de la Matriz crea su propio Otro con mayúsculas, el espacio de los significados implícitos de las conjeturas, etc., que no puede ser controlado por la Matriz (de este modo, la Matriz queda reducida a un mero medio/instrumento, a una red que sólo sirve como soporte material del “Otro con mayúsculas” que queda fuera de su control).

Siendo incluso más radical, ¿qué hay de la obvia tesis contraria de Heidegger, según la cual la idea del “cerebro en una cubeta”, en la que se basa todo este escenario, envuelve un error ontológico?: según esta tesis, lo que da cuenta de la específica dimensión humana no es una propiedad o un modelo cerebral, sino el modo en que un ser humano está situado en su mundo y se relaciona ex-státicamente

con las cosas que están en ese mundo; el lenguaje no es la relación entre un objeto (la palabra) y otro objeto (la cosa o el pensamiento) en el mundo, sino la sede del desvelamiento históricamente determinado del horizonte-mundo como tal... Uno casi tiene la tentación de responder a esto con absoluto cinismo: vale, ¿y qué? Con la inmersión en la realidad virtual, efectivamente seremos desprovistos del ex-stático ser-en-el-mundo que determina la finitud humana —pero ¿qué ocurre si esta pérdida nos abre a otra dimensión de espiritualidad, aún inaudita?—. No es de extrañar, pues, que los viejos héroes del mundillo del LSD, como Timothy Lear, estuviesen tan ávidos de entregarse a la realidad virtual: ¿acaso no ofrece la posibilidad de la realidad virtual un viaje psicotrópico a un espacio etéreo de nuevas percepciones y experiencias *sin* intervención química directa en el cerebro, concretamente aportando desde el exterior mediante generación por ordenador, las escenas que nuestro propio cerebro tenía que crear él mismo bajo los efectos de la droga?

La paradoja —o, más bien, la *antinomia*— de la razón ciberespacial consiste precisamente en el destino del cuerpo. Incluso los sacerdotes del ciberespacio nos advierten de que no debemos olvidar completamente nuestro cuerpo, de que debemos mantener nuestro anclaje en la “vida real” volviendo regularmente desde nuestra inmersión en el hiperespacio a la experiencia intensa de nuestro cuerpo, desde el sexo hasta el *footing*. Nunca nos convertiremos en entidades virtuales flotando libremente de un universo virtual en otro: nuestro cuerpo “en la vida real” y su mortalidad es el horizonte último de nuestra existencia, la imposibilidad última y extrema que sustenta la inmersión en cualquier posible y múltiple universo virtual. Y, sin embargo, al mismo tiempo, en el ciberespacio el cuerpo regresa

con una venganza: según la concepción popular, “el ciberespacio *es* la pornografía dura”, esto es, el porno duro es percibido como el uso predominante del ciberespacio. La “iluminación” literal, la “luminosidad del ser”, el alivio que sentimos cuando flotamos libremente en el ciberespacio (o, aún más pronunciadamente, en la realidad virtual), no es la experiencia de no tener cuerpo, sino la experiencia de poseer *otro cuerpo* —un cuerpo etéreo, virtual, ingrávido—, uno que no nos recluye en la materialidad inerte y en la finitud, un *cuerpo espectral* angélico, un cuerpo que puede ser recreado y manipulado artificialmente. El ciberespacio representa pues un giro, una especie de “negación de la negación”, en el progreso gradual hacia la descorporalización de nuestra experiencia (primero la escritura en lugar de la conversación “viva”, luego la imprenta, luego los medios de comunicación de masas, luego la radio, luego la televisión): en el ciberespacio volvemos a la inmediatez corporal, pero a una inmediatez inquietante, virtual. En este sentido, la afirmación de que el ciberespacio contiene una dimensión *gnóstica* está enteramente justificada: la definición más concisa del gnosticismo es precisamente la de que se trata de una especie de *materialismo espiritualizado*: su asunto no es, directamente, una realidad más elevada, puramente ideal, sino una realidad *corporal* más elevada, una protorealidad de fantasmas etéreos y entidades “no-muertas”.

Sin embargo, la lección última del ciberespacio es aún más radical: no sólo perdemos nuestro cuerpo material inmediato, sino que nos percatamos de que *nunca ha habido* un cuerpo tal —nuestra auto-experiencia corporal era siempre ya la de una entidad imaginaria y conformada—. Hacia el final de su vida, Heidegger admitió que, para la filosofía, “el fenómeno del cuerpo es el problema más complejo”: “Lo

corporal [*das Leibliche*] en el ser humano no es nada animal. La clase de entendimiento que lo acompaña es algo que la metafísica, hasta ahora, no ha conseguido captar⁵³. Uno casi se arriesgaría a emitir la hipótesis de que es precisamente la teoría psicoanalítica la primera en abordar esta cuestión: ¿acaso no es el cuerpo erotizado freudiano, basado en la libido y organizado en torno a zonas erógenas, precisamente un cuerpo no-animal, no-biológico? ¿No es *este* cuerpo (y no el cuerpo animal) el objeto propio del psicoanálisis?

2 ¡Te tiene que importar una mierda!

El objeto anal

Si se mira con detenimiento, se puede observar la cercanía de este cuerpo espectral no-biológico con el llamado objeto *anal*. Curiosamente, fue el propio Hegel quien formuló en primer lugar sus rasgos básicos, concretamente en la sección c del subcapítulo acerca de la “religión natural” en la *Fenomenología del Espíritu*, en la que desarrolla la noción de la religión del artesano (*Kunstmeister*), en la cual la religión natural culmina y apunta en dirección de su propia superación y elevación: después de la idea de Dios como Luz y la celebración de plantas y animales como algo divino, donde el objeto de veneración es algo que se *encuentra* en la naturaleza, los sujetos comienzan a *producir ellos mismos* los objetos que veneran (pirámides egipcias y obeliscos)¹. Este *artesano* se opone al *artista* (*Künstler*) de la Grecia Antigua. El “artesano” se caracteriza por dos aspectos opuestos: por contraste con la subjetividad libre del artista, su creatividad es una compulsión “ciega”, ejemplificada en esa escena del Antiguo Egipto en la que aparecen decenas de miles de personas implicadas en la construcción de una pirámide, llevando a cabo su trabajo de “modo instintivo, como las abejas construyen sus celdillas”²; por otra parte, contrariamente a la espontaneidad orgánica del artista, el trabajo del artesano es “reflexivo”, es un esfuerzo, no un brote espontáneo.

El artesano pelea aún con el material, incapaz de realizar la expresión directa del Espíritu contenido en él. No tenemos un sentido adecuado, expresado en lenguaje articulado, sino un infinito *anhelo* de sentido que continúa siendo un misterio, un enigma no sólo para nosotros, sino para los propios antiguos egipcios. Los griegos eran verdaderos artistas, expresaban directamente el espíritu en la for-

ma orgánica; el espacio de esta expresión directa y armónica surgió una vez que Edipo hubo resuelto el acertijo de la Esfinge. A diferencia de esto, el arte egipcio todavía no *habla* propiamente: su lengua está codificada en forma de jeroglíficos, en unas formas pseudoconcretas, todavía no en las letras abstractas del alfabeto. A continuación sigue el famosísimo y tan citado análisis de Hegel: la Esfinge como mitad-humana mitad-animal, como el Espíritu aún no liberado de sus constricciones materiales. Sobre este trasfondo, el hombre como tal aparece sólo como –y en– una tumba, como el lugar vacío para el cuerpo muerto, no como una subjetividad viva:

Por tanto, la obra, aunque se haya purificado totalmente de lo animal y lleve en ella solamente la figura de la autoconciencia, es aún figura, la figura muda que necesita del rayo del sol naciente para tener tono, el cual, engendrado por la luz, es solamente sonido, pero no lenguaje, muestra solamente un sí mismo exterior, pero no el interior³.

Aquí –como también, más tarde, en sus *Lecciones de estética*– Hegel hace referencia a esa estatua sagrada del Antiguo Egipto que, cada atardecer, como por obra de un milagro, emitía un sonido de grave reverberación –este misterioso sonido, resonando mágicamente desde dentro de un objeto inanimado, es la mejor metáfora del nacimiento de la subjetividad, la metáfora más adecuada de la subjetividad en su estatus proto-ontológico–. La subjetividad, en esta imagen, se reduce a una voz de ultratumba, una voz en la que lo que resuena no es la auto-presencia de un sujeto vivo, sino el vacío de su ausencia. Así pues, aquello a lo que hemos de renunciar es a la noción, propia del sentido común, de una realidad primordial, enteramente constituida, en la cual vis-

ta y sonido se complementan armoniosamente: una insuturable fisura separa para siempre el cuerpo humano de “su” voz. La voz presenta una autonomía fantasmal, nunca pertenece del todo al cuerpo que vemos, de tal forma que, incluso cuando vemos a una persona viva hablando, siempre hay un mínimo de ventriloquia en ello: es como si la propia voz del hablante le vaciara y, en cierto sentido, hablase “por sí misma”, a través de él. Lo que esto quiere decir es que hemos de tener cuidado aquí para no perder de vista la tensión, el antagonismo, entre el grito *mudo* y el tono vibrante, esto es, el momento en el que ese grito mudo *resuena*. La verdadera voz-objeto es muda, está “atravesada en la garganta”, y lo que efectivamente reverbera es el vacío: la resonancia siempre tiene lugar *en un vacuum* —el tono, como tal, es originariamente el lamento por el objeto perdido—. Así pues, esta resonancia no es una degradación secundaria de una lengua “natural”: tiene lugar *antes* del surgimiento del sujeto “enteramente” hablante. La noción hegeliana del universo de la Grecia Antigua se acostumbra a interpretar como la referencia al Todo orgánico y armonioso perdido, que es destruido por obra de la negatividad —lo que aquí tenemos es la *Prehistoria* del Todo armonioso griego, el pasado fantasmal que lo ronda—. (¿La religión griega del arte es, pues, una solución al enigma egipcio? En modo alguno: el exceso reflexivo reaparece en ella con una venganza —el hecho mismo de que la persona que resuelve el enigma sea Edipo debería bastar para alejar cualquier idea de un final feliz—.)

Existe aún otro giro reflexivo, más extraño incluso, del argumento de Hegel. En la artesanía religiosa egipcia, la conciencia lucha por expresarse, pero su expresión fracasa, sigue existiendo la cesura entre lo interior y su expresión exterior, que no es más que un “habitáculo no esencial”, una “cobertura de lo interior”⁴. Para que esto interior per-

sista en su expresión fallida, *esta cesura misma entre lo interior y su habitáculo inadecuado ha de ser inscrita reflexivamente en la realidad objetiva exterior, bajo la forma de un objeto externo en el cual lo interior adquiere existencia directa*; y esto interior es, en primera instancia, “die einfache Finsternis, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein [las simples tinieblas, lo inmóvil, la piedra negra e informe]”⁵. (Esta nueva versión del tema “el espíritu es un hueso”, por supuesto, hace referencia anacrónicamente a la piedra negra en la Kaaba, en La Meca, el oscuro e informe meteorito elevado a la categoría de objeto sagrado del Islam.)

La asociación anal está aquí perfectamente justificada: la apariencia *inmediata* de lo interior es la de una mierda informe⁶. El niño pequeño que entrega su mierda como un regalo está dando, de alguna manera, el equivalente inmediato de su Subjetividad interior. La famosa identificación que hace Freud entre el excremento como forma primigenia del don, de un objeto íntimo que el niño pequeño da a sus padres, sin embargo, no es tan ingenua como podría parecer: el aspecto que a menudo se pasa por alto es el de que este pedazo de mí mismo, ofrecido al Otro, oscila radicalmente entre lo sublime y —lo ridículo, no, sino justamente— lo excrementicio⁷. Ésta es la razón por la cual, según Lacan, uno de los rasgos que distingue al hombre de los animales es el de que, con la aparición de los humanos, el dónde depositar la mierda se convierte en un problema: no porque tenga mal olor, sino porque sale de nuestro íntimo interior. Nos avergonzamos de la mierda porque, en ella, exponemos/externalizamos nuestra intimidad más íntima. Los animales no tienen ningún problema con ella, porque no tienen un “interior” como tienen los humanos. Aquí habría que hacer referencia a Otto Weininger, que denominaba la lava volcánica como “der Dreck der Erde [la por-

quería de la Tierra]”⁸. Proviene de *dentro* del cuerpo, y este interior es maligno, criminal: “Das Innere des Körpers ist sehr verbrecherisch”⁹. Aquí encontramos la misma ambigüedad especulativa que con el pene, que es un órgano para orinar y para procrear: cuando nuestro interior más íntimo es externalizado directamente, el resultado es repugnante.

Si ha habido alguna vez algún caso ejemplar de aquello que Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, llamaba “*die verkehrte Welt* [el mundo invertido]”, es la excepcional escena de la película de Buñuel *El fantasma de la libertad*, en la cual se invierten las relaciones entre el comer y el excretar: la gente está sentada alrededor de la mesa en sus tazas de váter, conversando agradablemente, y cuando uno de ellos quiere comer, le pregunta discretamente al ama de llaves “¿por dónde se va al...?, bueno ya sabe” y se desliza hacia una pequeña habitación en la parte trasera. Esta escena implica una dialéctica mucho más compleja que ese lugar común según el cual la oposición entre la decencia pública y la obscenidad privada es, en definitiva, arbitraria y se le puede dar la vuelta. El mensaje que transmite al espectador es: “En tu vida diaria piensas: ‘es cierto, el hombre es un animal que hace cosas detestables, como excretar mierda, pero no debemos olvidar que, no obstante, también hace cosas nobles, como elevar el acto de comer (que es lo que produce la mierda) al nivel de un ritual social sublime’. Sin embargo, tu verdadera posición es: ‘Es verdad, el hombre hace ciertas cosas de las que realmente disfruta, como por ejemplo aliviarse en el servicio, pero, no obstante, no debemos olvidar que tiene que pagar por ello mediante el aburrido ritual civilizado de la comida’”. (La posición verdadera es *ésta* y no, como cabría esperar: “Es cierto que el hombre es capaz de elevar incluso la función animal del comer a la categoría de un ritual sublime, pero

no olvidemos que, en definitiva, también tiene que llevar a cabo el acto vulgar de ir al servicio”.)

La extraordinaria novela “posmoderna” *Norma*, de Vladimir Sorokin (publicada en 1994 —en ruso el título significa “norma”, también en el sentido de “norma de producción”, esto es, la cantidad de trabajo que debe ser realizado en un período de tiempo dado—) muestra un conocimiento profundo sobre el funcionamiento del objeto anal. Cada capítulo está escrito como un pastiche de algún prototipo clásico o moderno. Uno de ellos relata el encuentro legendario, a principios de los sesenta, entre Aleksandr Solzhenytsin y Konstantin Tvardovsky, el editor jefe de *Novyj Mir*, el periódico que publicó en primer lugar, en forma de serial, *Un día en la vida de Ivan Denisovich*; cuando Solzhenytsin entra en el despacho de Tvardovsky, éste se le acerca y le pregunta en tono confidencial: “¿La tienes? Sí, ya sabes, la norma...”; después de que Solzhenytsin contesta “¡Sí!”, Tvardovsky exclama, profundamente satisfecho, “Bieeeeeen...”. Otro capítulo, haciendo una burla perfecta del estilo heroico de las novelas soviéticas de la Segunda Guerra Mundial, cuenta la historia de dos soldados rusos en una trinchera, sufriendo el ataque de los alemanes (uno de ellos es alcanzado por una bala, y entonces le grita a su camarada: “Pero, qué pasa con la norma, aún no la he entregado...”; etc., etc.), hasta que, a la terminación, nos enteramos finalmente de que esta misteriosa “norma” es... la misma mierda. La mierda es, pues, el nombre de la informe “cosa en sí”, de aquello que permanece siendo lo mismo en todos los universos simbólicos posibles, dentro de los cuales puede adquirir distintas formas de objetopreciado (el manuscrito disidente, la última carta al ser más querido...).

Esta mierda externalizada es precisamente el equivalente del monstruo alienígena que coloniza el cuerpo humano,

penetrando en él y dominándolo desde dentro, y el cual, en el clímax de una película de ciencia-ficción terrorífica, sale del cuerpo a través de la boca, o directamente atravesando el pecho. Quizá sea aquí aún más ejemplar que el *Alien* de Ridley Scott la película *Hidden*, de Jack Sholder, en la cual la criatura alienígena con forma de gusano, que es extirpada del cuerpo al final de la película, evoca directamente asociaciones anales (una mierda gigantesca, ya que el alien obliga a los humanos en los que penetra a comer compulsivamente y a eructar de una forma repugnante y embarazosa). – Analizando más en profundidad, habría que oponer aquí este objeto *interno* externalizado (la mierda), como el equivalente directo del sujeto, al modo de dominación opuesto, *externo*: la idea de una *máscara* como objeto maligno que tiene vida propia y se apodera del sujeto que se la pone en la cara –de repente, al ponerse la máscara, el sujeto es atrapado por una inexplicable compulsión—. Recordemos *Mentiroso compulsivo*, con Jim Carrey, una película que, como en el caso de la anterior *La máscara*, protagonizada también por él, se centra en una absoluta compulsión éx-tima (impuesta externamente, pero haciéndose eco de las pulsiones más íntimas): en *La máscara*, se trata de la compulsión al disfrute, a actuar como un enloquecido personaje como de dibujos animados, una vez que la máscara se apodera del protagonista; en *Mentiroso compulsivo*, se trata de la compulsión que contrae un abogado al prometer a su hijo que dirá la verdad y nada más que la verdad durante 24 horas. La homología es inquietante: en ambos casos, el dar rienda suelta a su más íntima Subjetividad es experimentado por el sujeto como el ser colonizado por algún tipo de extraño intruso parasitario que se apodera de él en contra de su voluntad, algo así como cuando nos ronda incesantemente en la cabeza

una melodía popular muy común (da igual cómo la combatamos, siempre terminamos sucumbiendo a ella, a su poder mimético, y comenzamos a movernos siguiendo su estúpido ritmo...).

Jim Carrey es más conocido por “hacer muecas”, por esas contorsiones faciales ridículamente exageradas que reflejan su resistencia desesperada a la compulsión colonizadora de la pulsión externa. Merece la pena comparar sus “muecas” con las de otro actor y director, Jerry Lewis. Quizá el momento clave en una película de Jerry Lewis acontece cuando el personaje del idiota que representa se ve forzado a darse cuenta de la catástrofe que ha provocado con su comportamiento: en ese momento, cuando todo el mundo alrededor de él comienza a mirarle fijamente, incapaz de mantener su mirada, comienza a hacer muecas de esa manera suya tan singular, desfigurando ridículamente su expresión facial, mientras agita a la vez las manos y tuerce los ojos. Este intento desesperado del sujeto avergonzado por *borrar* su presencia, por borrarse a sí mismo de las miradas de los otros, debe entenderse por oposición a las “muecas” de Carrey, que funcionan de manera prácticamente opuesta (como un intento desesperado de *afirmar* la propia presencia).

El aspecto inquietante en este caso es el paralelismo entre goce y verdad, entre la compulsión-de-gozar y la compulsión de decir la verdad, lo que significa que la verdad misma puede funcionar del mismo modo que lo real. ¿No recuerda este paralelismo el hecho curioso, detectado tiempo ha por Lacan, de que Freud emplea exactamente las mismas palabras para designar la insistencia de la pulsión y de la razón: ambas hablan con voz baja y lenta, pero persisten y terminan por hacerse oír? Aquí, incluso una posición tan radical como la del budismo no es suficiente –citando al

propio Dalai Lama, el comienzo de la sabiduría es el de “tomar conciencia de que todos los seres vivos son iguales en cuanto que no quieren la infelicidad ni el sufrimiento, e iguales en el derecho a apartarse del sufrimiento”¹⁰-. La pulsión freudiana designa precisamente la paradoja de “querer la infelicidad”, de encontrar un placer excesivo en el sufrimiento mismo. Lo que ambos tipos (el informe cuerpo interno que domina al sujeto y la compulsión externa) tienen en común es su naturaleza *compulsiva*: en ambos casos, bien como una máscara impuesta desde el exterior, bien como un informe objeto interno, la Cosa priva al sujeto de su autonomía, actuando como una compulsión que lo transforma en una marioneta indefensa.

En ningún lugar es tan evidente este solapamiento de lo sublime y lo excrementicio como en el caso del Tíbet, una de las referencias centrales del imaginario “espiritual” post-cristiano. Hoy día, el Tíbet desempeña cada vez más el papel de una Cosa fantasmagórica semejante, el de una joya que, si uno se acerca demasiado a ella, se convierte en objeto excrementicio. Es una perogrullada afirmar que la fascinación que ejerce el Tíbet en la imaginación occidental, particularmente entre el gran público estadounidense, constituye un caso ejemplar de la “colonización del imaginario”: lo que hace es reducir el Tíbet actual a una pantalla en la que se proyectan las fantasías ideológicas occidentales. Ciertamente, la propia inconsistencia de esta imagen del Tíbet, con sus coincidencias directas entre opuestos, parece dar testimonio de su estatus fantasmagórico. Los tibetanos son retratados como el pueblo que lleva una vida sencilla de satisfacción espiritual, que acepta completamente su destino, liberado del ansia excesiva del sujeto occidental, que siempre está en busca de más, y a la vez como un hatajo de gente primitiva, asquerosa, embaucadora, cruel

y sexualmente promiscua. La propia ciudad de Lhasa se convierte en una versión del *Castillo* de Franz Kafka: sublime y majestuosa cuando se la ve desde lejos, se torna sin embargo en un “paraíso de la porquería”, en un gigantesco montón de mierda en cuanto uno entra físicamente en la ciudad. Potala, el palacio central, cuyas torres destacan en altura, es una suerte de residencia celestial en la tierra que flota mágicamente en el aire, y a la vez es un laberinto de habitaciones rancias y cutres y de pasillos llenos de monjes concentrados en oscuros rituales mágicos, incluso de perversiones sexuales. El orden social se presenta como el modelo de la armonía orgánica y al mismo tiempo como la tiranía de la corrupta y cruel teocracia que mantiene en la ignorancia al pueblo llano. El propio budismo tibetano, simultáneamente, es venerado como la más espiritual de las religiones, el último refugio de la sabiduría ancestral, y considerado la más primitiva superstición, basada en rezarle a ruedas y en trucos mágicos baratos de ese jaez... Esta oscilación entre la joya y la mierda no es la oscilación *entre* la etérea fantasía idealizada y la cruda realidad: en semejante oscilación, *ambos* extremos son fantasmagóricos, esto es, el espacio fantasmagórico es el espacio mismo de este paso inmediato de un extremo al otro.

El primer antídoto contra este topos de la joya violada, del lugar aislado de un pueblo que sólo quería que lo dejaran tranquilo, y que sin embargo ha sido invadido continuamente por extranjeros, está en recordar que el Tíbet ya era *en sí mismo* una sociedad antagonista, escindida, no un todo orgánico cuya armonía haya sido perturbada únicamente por intrusos externos. La propia unidad e independencia del Tíbet fue algo impuesto desde el exterior: el Tíbet surgió como un país unificado, en una forma que permaneció hasta 1950, en el siglo IX, cuando estableció

una relación “patrón-sacerdote” con los mongoles: éstos protegían a los tibetanos, quienes a cambio proporcionaban una guía espiritual a Mongolia. (El propio nombre “Dalai Lama” es de origen mongol y era otorgado al líder religioso tibetano por los mongoles.) Los acontecimientos tomaron un cariz parecido en el siglo XVII, cuando el Quinto Lama, el más grande de todos —de nuevo gracias a un benévolo patronazgo extranjero—, instituyó el Tíbet que hoy conocemos, comenzando la construcción de Potala. Lo que siguió fue una larga tradición de luchas entre facciones, en las cuales, por norma, los vencedores conseguían imponerse invitando a extranjeros (mongoles, chinos) a intervenir. Esta historia culmina en el reciente cambio parcial de la estrategia china: a lo que se dedican ahora, más que a la pura coerción militar, es a la colonización étnica y económica, transformando Lhasa a gran velocidad en una versión china del Salvaje Oeste capitalista, con bares-karaoke entreverados con “parques temáticos budistas” tipo Disney para los turistas occidentales. En resumen, lo que ocultan las imágenes en los medios de comunicación de los brutales soldados y policías chinos aterrorizando a los monjes budistas es la mucho más eficaz transformación socioeconómica a la americana: en una década o dos, los tibetanos serán reducidos al estatus de los indios americanos en los Estados Unidos.

Por ello, el segundo antídoto es el opuesto: denunciar la naturaleza escindida de la imagen occidental del Tíbet como una “determinación reflexiva” de la propia posición escindida de Occidente, que combina la invasión violenta y la sacralización respetuosa. El Coronel Francis Younghusband, quien, en 1904, comandó un regimiento inglés de 1.200 hombres que invadió Lhasa e impuso a los tibetanos un acuerdo comercial —auténtico precursor de la últi-

ma invasión china—, ordenó despiadadamente la masacre, a fuerza de metralleta, de los cientos de soldados tibetanos, armados únicamente con espadas y lanzas, logrando así franquearse el camino hacia Lhasa. Sin embargo, esta misma persona experimentó, durante su último día en Lhasa, una auténtica epifanía: “Nunca más podría pensar en el mal, ni tendría a hombre alguno por enemigo. Toda la naturaleza y toda la humanidad estaban bañados por una incandescente aura rosada; y la vida, en el futuro, no parecía sino optimismo y luz”¹¹. Lo mismo ocurrió con su comandante en jefe, el infame Lord Curzon, que justificaba así la expedición de Younghusband: “Los tibetanos son un pueblo débil y cobarde, su propia pusilanimidad hace de ellos gente dispuesta a someterse a cualquier autoridad militar poderosa, la cual, entrando en su país, debería sin demora darles una severa lección y ofenderles con un sano terror”¹². Pues bien, este mismo Curzon que insistía en que “nada puede hacerse ni se hará con los tibetanos hasta que no estén aterrizados”, declaró en una conversación en un banquete en Eton: “Oriente es una universidad en la que el estudiante nunca obtiene su título. Es un templo en el que el suplicante adora, pero nunca obtiene una visión del objeto de su devoción. Es un viaje cuya meta está siempre a la vista pero nunca se alcanza”¹³.

Lo que ha sido y es *absolutamente* ajeno al Tíbet es esa lógica occidental del deseo de penetrar en el objeto inaccesible que está más allá de un cierto límite, mediante una durísima prueba, luchando contra obstáculos naturales y patrullas de vigilantes. En su cuaderno de viajes *To Lhasa in Disguise* [A Lhasa disfrazado], publicado en 1924, William McGovern “plantea la cuestión tantálica: ¿qué provoca en un hombre el que arriesgue tanto en un viaje tan arduo, peligroso e innecesario a un lugar que se revela

tan manifiestamente poco atractivo cuando por fin llega a él? Para los tibetanos al menos, semejante excursión inútil parecía absurda. McGovern escribió acerca de sus esfuerzos por explicarle sus motivos a un incrédulo oficial tibetano en Lhasa: ‘Era imposible hacerle entender los placeres de emprender una aventura y un viaje peligroso. Si le hubiese hablado de investigación antropológica me habría tomado por loco’¹⁴.

La lección para aquellos de entre nosotros que son adeptos de la sabiduría tibetana es, pues, la de que, si queremos ser tibetanos, deberíamos olvidarnos del Tíbet y hacerlo *aquí mismo*. En esto radica la paradoja definitiva: cuantos más europeos pretenden entrar en el “verdadero” Tíbet, tanto más la *forma* misma de su empeño socava su meta. Deberíamos intentar observar todo el alcance de esta paradoja, especialmente en relación con el “eurocentrismo”. Los tibetanos estaban extremadamente centrados en sí mismos: “Para ellos, el Tíbet era el centro del mundo, el corazón de la civilización”¹⁵. Lo que caracteriza a la civilización europea es, por el contrario, precisamente su carácter *ex-céntrico* —la idea de que el último pilar de la sabiduría, el *ágalma* secreto, el tesoro espiritual, el objeto-*causa* del deseo, ya perdido, que nosotros en Occidente traicionamos hace mucho tiempo, podría ser recuperado allá lejos, en ese lugar exótico y prohibido—. La colonización no fue nunca sin más la imposición de valores occidentales, la asimilación de los orientales y de otros “otros” a la “mismidad” europea; siempre fue, también, la búsqueda de la inocencia espiritual perdida de *nuestra propia* civilización. Esta historia comienza en los mismos albores de la civilización occidental, en la Antigua Grecia: para los griegos, Egipto era ese tipo de lugar mítico en el que se encuentra la antigua sabiduría perdida.

Y lo mismo sucede hoy día en nuestras propias sociedades: la diferencia entre los genuinos fundamentalistas y los fundamentalistas pervertidos de la mayoría moral estriba en que los primeros (como, verbigracia, los Amish en los Estados Unidos) se llevan muy bien con sus vecinos estadounidenses, ya que simplemente están centrados en su propio mundo, sin preocuparse por lo que ocurre ahí afuera, entre “ellos”, mientras que el fundamentalista de la mayoría moral está siempre obsesionado por una actitud ambigua de horror/envidia con respecto a los placeres impronunciados a los que se entregan los pecadores. La referencia a la envidia como uno de los siete pecados capitales puede servir así como un instrumento perfecto que nos permite distinguir el fundamentalismo genuino de su ridícula imitación en forma de la mayoría moral: los genuinos fundamentalistas *no envidian* a sus vecinos por su diferente goce¹⁶. La envidia está basada en lo que me atrevería a llamar la “ilusión trascendental” del deseo, estrictamente correlativa a la ilusión trascendental kantiana: una “propensión” natural en el ser humano a (mal)interpretar el objeto que da lugar a la falta primordial como el objeto que falta, que se ha perdido (y que, en consecuencia, se poseía antes de perderlo); esta ilusión sostiene el anhelo por recuperar el objeto perdido, como si ese objeto tuviera una identidad sustancial positiva independientemente de su condición de haber sido perdido.

El sacrificio frente a la renuncia femenina

La conclusión que debemos sacar de este asunto es una muy simple y radical: los fundamentalistas de la mayoría moral y los multiculturalistas tolerantes son las dos caras

de la misma moneda, ambos comparten la fascinación por el Otro. En la mayoría moral, esta fascinación muestra el odio envidioso hacia el goce excesivo del Otro, mientras que la tolerancia multiculturalista de la alteridad del Otro es, también, mucho más complicada de lo que puede parecer —está fundada por un deseo secreto de que el Otro *siga siendo "otro"*, de que no se vuelva demasiado parecido a nosotros—. En contraste con estas dos posiciones, la única actitud *verdaderamente* tolerante hacia el Otro es la del genuino fundamentalista radical.

Ésta es, quizá, la única y verdadera lección que nosotros, occidentales, podemos aprender del desgraciado Tíbet: el carácter superfluo y falsario de la compulsión de *sacrificar*. Para obtener la Cosa, *no* tenemos que construir primero el relato de su pérdida, de la Cosa que nos es hurtada por el Otro, o de nosotros mismos traicionando a la Cosa. ¿Qué es, pues, el sacrificio? ¿Qué hay de a priori falso en ello? En su aspecto más elemental, el sacrificio reposa sobre la noción de intercambio: ofrezco algo al Otro, algopreciado para mí, para así obtener a cambio, del Otro, algo para mí aún más vital (las tribus "primitivas" sacrifican animales o incluso humanos a fin de que los dioses les recompensen con suficientes lluvias, con victorias militares, etc.). El nivel siguiente, ya algo más intrincado, es concebir el sacrificio como un gesto que no apunta directamente a algún tipo de intercambio provechoso con el Otro, en honor de quien hacemos el sacrificio: su meta más básica es más bien la de asegurar que *hay* algún Otro ahí fuera que está en condiciones de responder (o no) a nuestros empeños sacrificadores. Incluso aunque el Otro no conceda mi deseo, al menos puedo asegurarme de que *hay* Otro que quizá la próxima vez responda de otro modo: el mundo de ahí fuera, incluidas todas las catástrofes que puedan acaecerme,

no es una ciega maquinaria sin sentido, sino un interlocutor en un posible diálogo, de forma que incluso un acontecimiento catastrófico puede ser leído como una respuesta con sentido, no como un reino de ciego azar... Lacan, aquí, da un paso más allá: la noción de sacrificio asociada usualmente con el psicoanálisis lacaniano es la de un gesto que promulga la denegación de la impotencia del Otro con mayúsculas: dicho a grandes rasgos, el sujeto no ofrece el sacrificio para sacar él mismo provecho de ello, sino para colmar la falta *en el Otro*, para sustentar la apariencia de la omnipotencia del Otro o, al menos, su consistencia. Recordemos el melodrama de aventuras *Beau Geste*, un clásico de Hollywood de 1938, en el cual el mayor de tres hermanos que viven en casa de su benévola tía (Gary Cooper), en lo que parece ser un gesto de ingrata y excesiva crueldad, roba el carísimo collar de diamantes, orgullo de la familia de la tía, y desaparece con él, sabiendo que su reputación está arruinada, que siempre será recordado como el desgraciado que embaucó a su benefactora; pero entonces, ¿por qué lo hizo? Al final de la película, descubrimos que lo hizo para evitar el embarazoso descubrimiento de que el collar era una falsificación: él sabía, cosa que ignoraban todos, que un tiempo atrás la tía había tenido que vender el collar a un rico maharajá para salvar a la familia de la bancarrota, y lo había reemplazado por una imitación sin valor alguno. Justo antes de su "robo", acababa de descubrir que un tío lejano a quien copertenecía el collar quería venderlo para obtener una ganancia económica; si el collar llegaba a venderse, se descubriría indudablemente el hecho de que era una falsificación, así pues la única manera de preservar el honor de la tía y el de la familia era escenificar el robo del collar... Ésta es propiamente la engañifa del delito del robo: se escenifica para ocluir el hecho de que, en

último término, *no hay nada que robar* —de este modo, la falta constitutiva del Otro es conciliada, esto es, se mantiene la ilusión de que el Otro posee aquello que le ha sido robado—. Si, en el amor se da lo que no se posee, en un crimen por amor, se le roba al Otro amado lo que el Otro no posee... a esto alude el “beau geste” (el “gesto bonito”) del título de la película¹⁷. Y en esto reside también el significado del sacrificio: uno mismo se sacrifica (sacrifica su honor y su futuro en una sociedad que lo respete) para mantener la apariencia del honor del Otro, para salvar al Otro amado de la vergüenza.

Con todo, el rechazo que expresa Lacan por el sacrificio como algo falso sitúa la falsedad del gesto sacrificador en otra dimensión, mucho más inquietante. Tomemos el ejemplo de la película *Enigma* de Jeannot Szwarc (1981), una de las mejores variaciones de lo que es plausiblemente el esquema básico de los *thrillers* de espías durante la guerra fría con pretensiones artísticas a lo John le Carré (un agente es enviado al frío para cumplir una misión: cuando, estando en territorio enemigo, es traicionado y capturado, se da cuenta de que ha sido sacrificado, esto es, de que el fracaso de su misión estaba planificado desde el principio por sus superiores con el fin de alcanzar el verdadero objetivo de la operación —para, supongamos, mantener en secreto la identidad del auténtico topo de Occidente en el mando de la KGB...)—. *Enigma* cuenta la historia de un periodista disidente convertido en espía que emigra a Occidente, es reclutado por la CIA y enviado a Alemania Oriental para apoderarse de un chip informático de codificación/descodificación, que permite al poseedor leer todas las comunicaciones entre el cuartel general de la KGB y sus puestos avanzados. Sin embargo, pequeños indicios hacen pensar al espía que hay algo raro en esta misión, es decir, que los alemanes orien-

tales y los rusos ya habían sido informados con anterioridad de su llegada —¿qué está pasando? ¿Acaso tienen los comunistas un topo en el cuartel general de la CIA que les ha informado de esta misión secreta?—. Hacia el final de la película descubrimos que la solución es mucho más ingeniosa: la CIA *ya tiene el chip codificador en su poder*, pero, por desgracia, los rusos lo sospechan, de tal modo que han dejado de usar esta red informática para sus comunicaciones secretas. El verdadero objetivo de la operación era el intento por parte de la CIA de convencer a los rusos de que no poseen el chip: enviando a un agente para hacerse con él y, al mismo tiempo, haciendo saber deliberadamente a los rusos que hay una operación en marcha por hacerse con el chip; por supuesto, la CIA cuenta con el hecho de que los rusos arrestarán al agente. El resultado final será que, habiendo tenido éxito en su intento de hacer fracasar la misión, los rusos se convencerán de que los americanos no lo poseen y que, consiguientemente, es seguro comunicarse a través de esta conexión... El aspecto trágico de la historia, por supuesto, es que el fracaso de la misión es asumido: la CIA *quiere* que la misión fracase, es decir, el pobre agente disidente es sacrificado en primera instancia en aras del objetivo mayor, que es el de convencer al oponente de que no se posee su secreto. La estrategia, aquí, consiste en escenificar una operación de búsqueda con el fin de convencer al Otro (al enemigo) de que uno no posee ya el *ágalma*, el secreto más íntimo del Otro. ¿No está esta estructura de algún modo conectada con la paradoja básica de la castración simbólica como constitutiva del deseo, en la cual el objeto debe ser perdido con el fin de volver a ser recuperado en el lado inverso del deseo regulado por la ley? La castración simbólica se define habitualmente como la pérdida de algo que nunca se ha tenido, es decir, la causa-objeto del

deseo es un objeto que emerge a través del mero gesto de su pérdida/retirada; sin embargo, con lo que nos encontramos aquí, en el caso de *Enigma*, es con la estructura opuesta, la de fingir una pérdida. En tanto que lo otro de la ley simbólica prohíbe el goce, la única forma que tiene el sujeto de gozar es fingiendo que le falta el objeto que le proporciona el goce, esto es, obteniendo, del reino del Otro, su posesión mediante la escenificación del espectáculo de una búsqueda desesperada. Esto arroja también una nueva luz sobre el tema del sacrificio: uno hace un sacrificio, no para obtener algo del Otro, sino para engañar al Otro, con el fin de convencerle de que aún se echa en falta algo, esto es, el goce. Es por esto por lo que los obsesivos experimentan la compulsión de llevar a cabo repetidamente sus rituales compulsivos de sacrificio —para denegar su goce a ojos del Otro—. Y esto mismo, a un nivel diferente, ¿no es también válido para el llamado “sacrificio femenino”, para la mujer que adopta el papel de permanecer en la sombra sacrificándose por su marido o su familia? ¿No es falso también ese sacrificio en el sentido de que sirve para engañar al Otro, para convencerle de que, mediante el sacrificio, la mujer está en efecto sufriendo desesperadamente por obtener algo que le falta? En este preciso sentido, sacrificio y castración deben oponerse: lejos de involucrar la aceptación voluntaria de la castración, el sacrificio es la forma más refinada de denegarlo, esto es, de actuar como si uno poseyese realmente el tesoro oculto que le convierte en un valioso objeto de amor...¹⁸.

En su seminario inédito Sobre la Angustia (1962/63, lección del 5 de diciembre de 1962), Lacan enfatiza el modo como la angustia del histérico se relaciona con la falta fundamental en el Otro, el cual vuelve a ese Otro inconsistente/tachado: una histérica percibe la falta del Otro, su

impotencia, su inconsistencia, su carácter de falsificación, pero no está dispuesto a sacrificar la parte de sí mismo que completaría al Otro, que colmaría su falta —esta negativa al sacrificio sustenta la eterna queja del histérico de que el Otro de alguna manera lo manipulará y explotará, lo utilizará, lo desproveerá de su posesión más preciada...—. Dicho con mayor precisión, esto no significa que el histérico deniegue su castración: el histérico (neurótico) no se retrae de su castración (no es un psicótico ni un perverso, es decir que acepta enteramente su castración); simplemente no quiere “funcionalizarla”, no quiere ponerla al servicio del Otro, esto es, de lo que se retrae es de “convertir la castración en aquello que le falta al Otro o, lo que es lo mismo, en algo positivo que es la garantía de esta función del Otro”. (En contraste con el histérico, el perverso está dispuesto a asumir el papel de sacrificarse a sí mismo, esto es, de servir de objeto-instrumento que colma la falta del Otro —en palabras de Lacan, el perverso “se ofrece lealmente al goce del Otro”—.) La falsedad del sacrificio reside en la presuposición de la que parte, que es la de que efectivamente poseo, retengo en mí, el preciado ingrediente ansiado por el Otro y que promete colmar su falta. Visto de cerca, por supuesto, la negativa del histérico aparece en toda su ambigüedad: me niego a sacrificar el *ágalma* en mi interior *porque no hay nada que sacrificar*, porque soy incapaz de colmar tu falta¹⁹.

Deberíamos conservar siempre en mente el hecho de que, para Lacan, el objetivo último del psicoanálisis no es hacer que el sujeto sea capaz de asumir la necesidad de sacrificio (de “aceptar la castración simbólica”, de renunciar a apegos inmaduros y narcisistas, etc.), sino resistir al terrible atractivo del sacrificio —un atractivo que, por supuesto, no es otro que el del superyó—. El sacrificio, en

último término, es el gesto mediante el cual tratamos de compensar la culpa impuesta por el imposible mandato del superyó (los “dioses oscuros” evocados por Lacan son otra manera de nombrar al superyó). Por esta razón es tanto más crucial no confundir la lógica del sacrificio “irracional”, que trata de redimir o de salvar al Otro (o de engañarle, lo que en último extremo viene a ser lo mismo) con otro tipo de renuncia paradigmática de las protagonistas femeninas en la literatura de la Edad Moderna —una tradición cuyos casos ejemplares son los de la Princesa de Clèves e Isabel Arche—. En *La Princesa de Clèves*, de Madame de Lafayette, la respuesta al enigma “¿Por qué, tras la muerte de su marido, la Princesa no se casa con el Duque de Nemour, a pesar de que ambos están apasionadamente enamorados, y de que no existen obstáculos ni legales ni morales a esa unión?”, la respuesta, digo, es doble. En primer lugar, la memoria de su marido, bueno y amoroso, que murió por culpa de su amor por el Duque, es decir, que no fue capaz de soportar el tormento al que le sometían los celos cuando pensaba en el hecho de que su mujer y el Duque habían pasado dos noches juntos: la única forma de no traicionar la memoria de su marido es evitando toda relación con el Duque. Con todo, cuando, durante la larga y traumática conversación al final de la novela, ella le reconoce abiertamente al Duque que esta razón no sería, por sí sola, suficiente ni lo bastante fuerte, si no hubiera estado sostenida por un miedo y una aprehensión de otro tipo, por la conciencia del carácter pasajero del amor masculino:

Lo que siento que debo a la memoria de M. de Clèves sería frágil, si no estuviera apoyado por la causa de mi propia paz espiritual, y los argumentos a su favor han de ser sostenidos por los del deber²⁰.

Ella tiene claro que la razón por la que el amor del Duque hacia ella había sido tan firme y duradero era el hecho de que no obtuvo una satisfacción rápida, esto es: porque los obstáculos para alcanzarla eran insuperables; si llegasen a casarse, su amor probablemente pasaría, sería seducido por otras mujeres, y la idea de esos tormentos futuros le resulta insoportable. Así pues, precisamente para mantener el carácter eterno y absoluto de su amor, tienen que permanecer separados evitando de ese modo la “vía y tentación de la carne”, la degradación que aparece con el tiempo. Después de gritar ella desesperadamente: “¿Por qué ha erigido el destino entre nosotros una barrera tan insuperable?”, el Duque le responde en tono de reproche: “No hay ninguna barrera, Madame. Es usted lo único que bloquea mi camino hacia la felicidad; es usted misma la única que se somete a una ley, a la que ni la moral ni la razón pueden someterla”. A lo que ella responde: “Es cierto que estoy sacrificando mucho a una idea del deber que sólo existe en mi mente²¹”. Aquí tenemos la oposición entre los simples obstáculos externos que frustran nuestros deseos y el obstáculo interno, inherente, constitutivo del deseo como tal, o, dicho en lacaniano, entre la ley en cuanto regulación externa de nuestras necesidades y la Ley que es lo opuesto inherente, aquello que constituye, y es, por ello, en última instancia idéntico al deseo mismo. Aquí resulta crucial la estructura elemental de la “sobredeterminación”, esto es, el hecho de que hay *dos* razones a las que la Princesa se somete cuando decide no casarse con su amado: la primera razón (moral) sólo puede prevalecer en tanto en cuanto está sostenida por la segunda razón (la de la “paz interior”, la de evitar los tormentos que tiene por delante). En la tensión antagonista entre goce y placer, la ley simbólica está del lado del principio de placer, funciona como una barre-

ra contra el encuentro traumático con lo Real, que alteraría el equilibrio precario de placer. Precisamente en este sentido, Lacan plantea que la ley simbólica lo único que hace es elevar a la categoría de prohibición el obstáculo cuasi natural para la satisfacción completa del deseo:

Pero no es la ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera casi natural un sujeto tachado. Pues es el placer el que aporta al goce sus límites, el placer como nexo de la vida incoherente²².

En el caso de la infortunada Princesa de Clèves, esta predominancia del principio de placer está claramente señalada por su referencia a aquello que concierne a su "paz interior" como la verdadera razón de su rechazo a casarse con el Duque: prefiere la "paz interior", esto es, una vida de equilibrio, de homeóstasis, que no el doloroso torbellino del amor apasionado; el mandato que le impide casarse con el Duque en nombre de la memoria de su marido muerto eleva esta "barrera natural" del principio de placer a la categoría de prohibición moral. Este aprieto en el que se ve envuelta la Princesa de Clèves nos permite también captar la propuesta lacaniana, según la cual "el deseo es una defensa, una prohibición de ir más allá de un cierto límite en el goce"²³: la prohibición (de casarse con el Duque) que sustenta su deseo hacia él y lo eterniza, haciendo de ello un deseo absoluto, es una defensa contra el doloroso torbellino del goce excesivo fruto de una consumación de la relación con él. Así, la genuina Ley/Prohibición no es impuesta "por la virtud y la razón", esto es, por un agente externo a ella misma, sino por el propio deseo (la Ley es deseo).

Otro modo de llegar a la misma conclusión es teniendo en cuenta el hecho de que, en una narración ficcional,

la verdad reprimida es una regla articulada en forma de una "historia dentro de la historia", como por ejemplo en las *Afinidades electivas* de Goethe, donde la actitud propiamente ética de "no comprometer el propio deseo" se articula en la historia acerca de dos jóvenes amantes de un pueblo pequeño, que cuenta un hombre que está de visita en la mansión. En *La Princesa de Clèves*, esta verdad se articula en la historia que el marido cuenta a la propia Princesa: su mejor amigo, Sancerre, primero estaba destrozado por la muerte súbita de Madame de Tournon, su gran amor. Sin embargo, le aguarda una experiencia aún peor cuando, tras el duelo por la mujer idealizada, descubre de pronto que ella le había sido infiel de manera absolutamente calculadora. Este trágico avatar, su "segunda muerte", la muerte del ideal mismo (ya perdido), es aquello que la pobre Princesa quiere evitar. En resumen, su cuita radica en una elección forzosa: si renuncia a casarse con el Duque, al menos le tendrá y conservará "hasta la eternidad" (Kierkegaard) como su verdadero y único amor; si se casa con él, tarde o temprano terminará perdiendo ambas cosas, tanto la cercanía de su cuerpo, como su eterno y apasionado apego a ella.

Con todo, estas dos razones para no casarse con su amor no agotan todo el terreno. Uno tiene la tentación de sostener que la Princesa las va enumerando para ocultar la tercera, acaso la decisiva: el goce, la satisfacción producida por el acto mismo de la renuncia, de mantener la distancia con el objeto amado. Este goce paradójico caracteriza el movimiento que consiste en, cuando se está conduciendo, experimentar satisfacción circulando alrededor del objeto y continuamente pasando de largo. Así pues, las tres razones apuntan a la triada del IRS: la prohibición moral *simbólica*, el aspecto *imaginario* del equilibrio de placeres, lo *real*

de la pulsión. En esta misma línea, habría que interpretar el otro misterioso gran “¡No!” femenino, el de Isabel Archer al final de la novela *Retrato de una dama* (*The Portrait of a Lady*), de Henry James: ¿por qué no deja Isabel a Osmond, a pesar de que indudablemente no le ama y está perfectamente al tanto de sus manipulaciones? La razón no es la presión moral que ejerce sobre ella la idea de lo que se espera de una mujer en sus circunstancias —Isabel ha probado suficientemente que, cuando quiere, está más que dispuesta a desafiar las convenciones: “Si Isabel se queda es por su obligación de mantenerse fiel a su palabra, y si se queda es porque no está dispuesta a abandonar lo que aún sigue considerando como una decisión tomada desde su sentido de independencia”²⁴—. Resumiendo: como escribe Lacan acerca del Sygne de Coufontaine en *El rehén* (*L’Otage*), de Claudel, Isabel es también “rehén de la palabra”. De modo que es falso interpretar este acto como un sacrificio que es prueba del proverbial “masoquismo femenino”: aunque obviamente Isabel fue manipulada para que se casara con Osmond, su acto fue el suyo propio, y dejar a Osmond supondría sencillamente desproveerse a sí misma de su autonomía²⁵. Mientras los hombres se sacrifican por una *cosa* (la patria, la libertad, el honor), sólo las mujeres son capaces de sacrificarse por *nada*. (O bien: los hombres son morales, mientras que, propiamente hablando, únicamente las mujeres son éticas.)

La realidad de la ilusión (cristiana)

Y nosotros sostenemos que este sacrificio “vacío” es el gesto cristiano por excelencia: sólo sobre el trasfondo de este gesto vacío se puede empezar a apreciar la singularidad de

la figura de Cristo. Empecemos con el análisis ejemplar que Gilles Deleuze hace de los últimos filmes de Chaplin:

Entre el pequeño barbero judío y el dictador, la diferencia es tan pequeña como la que hay entre los dos bigotes. Y sin embargo, de ella resultan dos situaciones infinitamente alejadas, tan oponibles como las de la víctima y el verdugo. Asimismo, en *Monsieur Verdoux*, la diferencia entre los dos aspectos o comportamientos del mismo hombre, el asesino de mujeres y el amante marido de una esposa paralítica, es tan exigua que hace falta toda la intuición de la esposa para presentir de pronto que él ha “cambiado” [...]. De ahí la lacinante pregunta de *Candilejas*: ¿cuál es esa “cosa de nada”, esa resquebrajadura de la edad, esa pequeña diferencia del desgaste que convierte el bello número de un clown en un espectáculo lamentable?²⁶.

El caso paradigmático de este imperceptible “casi nada” son las viejas películas de ciencia-ficción paranoica de principios de los cincuenta sobre alienígenas que ocupan una pequeña ciudad americana: tienen el mismo aspecto y actúan igual que estadounidenses normales y corrientes, sólo son distinguirles por referencia a algún detalle menor. En la película *Ser o no ser*, de Ernst Lubitsch, esta lógica es llevada a su clímax dialéctico. En una de las escenas más divertidas de la película, el pretencioso actor polaco que, como parte de una misión secreta, tiene que hacer de Erhardt, el alto oficial de la Gestapo, hace una imitación exagerada, reaccionando a los comentarios de su interlocutor acerca de su trato cruel con los polacos con una fuerte y vulgar risotada y una complacida constatación, “Así que me llaman ‘campo de concentración’ Erhardt, ¿eh?, ¡JA, JA, JA!”. Nosotros, los espectadores, nos tomamos esto como una

caricatura ridícula –sin embargo, cuando, más adelante en la película, aparece el *auténtico* Erhardt, vemos que reacciona a sus interlocutores *exactamente de la misma manera*–. Aunque, de este modo, el “auténtico” Erhardt imita en cierto sentido su propia imitación, “hace de sí mismo”, esta inquietante coincidencia hace tanto más palpable la absoluta distancia que le separa del pobre imitador polaco²⁷. En *Vértigo*, de Hitchcock, encontramos una versión más trágica de la misma inquietante coincidencia: Judy, una mujer de clase baja, sometida a la presión de, y por su amor hacia, Scottie, empeñada en tener el mismo aspecto y actuar como Madeleine, la mujer fatal y etérea de clase alta, resulta *ser* Madeleine: son la misma persona, ya que la “auténtica” Madeleine con la que se encuentra Scottie era ya falsa. Con todo, esta identidad de Judy y la Judy-Madeleine, esta diferencia entre las dos falsificaciones, hace tanto más patente la absoluta alteridad de Madeleine con respecto a Judy –la Madeleine que no existe en ningún sitio, que sólo está presente en la forma del “aura” etérea que envuelve a Judy-Madeleine–. Lo real es la apariencia como apariencia, no sólo aparece *cabe* las apariencias, sino que, asimismo, *no es nada más* que su propia apariencia –es sólo una cierta *mueca* de la realidad, un cierto aspecto imperceptible, incomprensible, en definitiva ilusorio, que representa la absoluta diferencia *cabe* la identidad–. Así pues, respecto de la mueca de lo real/de la realidad, es fundamental mantener abierta la reversibilidad de esta formulación. A primera vista, la realidad es una mueca de lo real –lo real, estructurado/distorsionado en la “mueca” que llamamos realidad mediante la red simbólica tranquilizadora, en cierto modo parecido a la *cosa en sí* kantiana, estructurada en aquello que experimentamos como realidad objetiva mediante la red trascendental–. En un segundo

acercamiento, más profundo, las cosas aparecen como exactamente las mismas que a primera vista, pero con un ligero cambio: lo real mismo no es nada más que la mueca de la realidad, esto es, el obstáculo, la “espina en la garganta” que distorsiona para siempre nuestra percepción de la realidad, introduciendo en ella manchas anamórficas, o el puro *Schein* [apariencia, brillo (T.)] de nada que sólo “brilla a través” de la realidad, ya que, en sí mismo, carece completamente de sustancia²⁸.

Hay que llevar a cabo una inversión similar con respecto a la “ilusión de realidad”, a la costumbre posmoderna de denunciar toda (todo efecto de) realidad como una ilusión: lo que Lacan opone a esto es la noción mucho más subversiva de la *realidad de la ilusión misma*²⁹. Consideremos el argumento de moda, según el cual el socialismo real fracasó porque se empeñó en imponer a la realidad una visión ilusoria y utópica de la humanidad, sin tener en cuenta la manera en que la gente real está estructurada por la fuerza de la tradición: muy al contrario, el socialismo real fracasó por que era –en su versión estalinista– *demasiado “realista”*, porque subestimó la *realidad* de las “ilusiones” que siguieron determinando la actividad humana (el “individualismo burgués”, etc.), y concibió la “construcción del socialismo” como una movilización despiadadamente “realista” y una explotación de los individuos en aras de construir un nuevo orden. De modo que uno se atrevería a afirmar que, mientras Lenin permanecía aún fiel a la “realidad de la ilusión (comunista)”, a su potencial utópico emancipatorio, Stalin era un simple “realista”, enredado en una lucha inmisericorde por el poder.

Cada una de las dos partes del sueño inaugural freudiano de la inyección de Irma concluye con una figuración de lo real. En la conclusión de la primera parte, esto es

obvio: la mirada dentro de la garganta de Irma representa lo real en la forma de la carne primigenia, la palpitación de la sustancia vital como la Cosa misma en su repugnante dimensión de brote canceroso. Sin embargo, en la segunda parte, el cómico intercambio/juego simbólico entre los tres doctores también acaba en lo real, esta vez en su aspecto opuesto –lo real de la escritura, de la fórmula sin sentido de la trimetilamina–. La diferencia radica en el diferente punto de partida: si acabamos en lo imaginario (la confrontación especular entre Freud e Irma), lo que tenemos es lo real en su dimensión imaginaria, como una horrible imagen primigenia que cancela la imaginería misma; si comenzamos con lo simbólico (el intercambio de argumentos entre los tres doctores), lo que obtenemos es el significante mismo convertido en lo real de una carta/una fórmula sin sentido. No es necesario agregar que estas dos figuras son los dos aspectos opuestos de lo real lacaniano: el abismo de la Cosa-vida primigenia y de la carta/fórmula sin sentido (como en lo real de la ciencia moderna). Y quizá habría que añadir a éstas un tercer tipo de lo real, “lo real de la ilusión”, lo real de la pura semejanza, de una dimensión fantasmal que brilla a través de nuestra realidad común. Así pues, hay *tres* modalidades de lo real, es decir, que la tríada IRS [lo imaginario, lo real y lo simbólico] se refleja dentro del orden de lo real/de la realidad, de forma que tenemos “lo real real” (la Cosa horrible, el objeto primordial, como por ejemplo la garganta de Irma), “lo real simbólico” (el significante reducido a una fórmula sin sentido, como las fórmulas de la física cuántica que ya no pueden ser retraducidas –o referidas– a la experiencia cotidiana de nuestro mundo vital), y “lo real imaginario” (ese misterioso *no-se-qué*, ese “algo” incomprensible que introduce una autodivisión en un objeto ordinario, de manera

que aquella dimensión sublime brilla a través de ello). Entonces, si, como dice Lacan, los dioses son dioses de lo real, la Trinidad cristiana debe también ser considerada a través de esa concepción como Trinidad de lo real: Dios Padre es “lo real real” de la violenta Cosa primigenia; Dios Hijo es “lo real imaginario” del puro *Schein*, ese “casi nada” gracias a lo cual lo sublime brilla a través de su pobre cuerpo; el Espíritu Santo es “lo real simbólico” de la comunidad de los creyentes.

También es necesario llevar a cabo un giro similar si queremos entender con propiedad el estatus paradójico de lo real como imposible. El edificio ético desconstructivista está basado en la *imposibilidad* de la acción: la acción nunca ocurre, es *imposible que ocurra*, siempre está diferida, a punto de acontecer, siempre hay una cesura que separa la imposible completitud de la acción, de la dimensión limitada de nuestra intervención pragmática contingente (digamos, el mandato ético incondicional del Otro, frente a la intervención política pragmática con la que respondemos a ello). La fantasía de la metafísica es, precisamente, la de que la acción imposible *puede o podría* ocurrir, que habría ocurrido si no llega a ser por algún obstáculo empírico contingente; la tarea del análisis desconstructivista consiste pues en demostrar cómo lo que aparece (y es mal interpretado) como un obstáculo empírico contingente, en realidad da forma a un a priori proto-trascendental –tales aparentes obstáculos contingentes *tienen* que ocurrir, la imposibilidad es estructural, no empírico-contingente–. Por ejemplo, la ilusión del antisemitismo es la de que los antagonismos sociales son introducidos por intervención de los judíos, de manera que, si eliminamos a los judíos, el cuerpo social, realizado, no-antagónico y armonioso, acontecerá; en contra de esta mala interpretación, el análisis crí-

tico debería demostrar cómo la figura antisemita del judío sólo da lugar a la imposibilidad estructural constitutiva del orden social.

Parece que también Lacan se adapta perfectamente a esta lógica: ¿acaso la completitud ilusoria de la fantasía imaginaria no sutura una fisura estructural, y no afirma el psicoanálisis la aceptación heroica de la fisura fundamental y/o de la imposibilidad estructural como la condición misma del deseo? ¿No es esto, exactamente, la “ética de lo real” —la ética de aceptar lo real de una imposibilidad estructural?—. Sin embargo, a lo que, en última instancia, apunta Lacan es precisamente a lo contrario; pongamos el caso del amor. Los amantes sueñan habitualmente que en alguna alteridad mítica (“otro tiempo, otro lugar”), su amor habría encontrado su verdadera culminación, y que son sólo las actuales circunstancias contingentes las que impiden esa culminación; y ¿no es aquí la lección lacaniana la de que debemos aceptar ese obstáculo como estructuralmente necesario, la de que *no* hay “otro lugar” de culminación, que esa alteridad es la alteridad misma de la fantasía? *No*: “lo real como imposible” significa aquí que *lo imposible ocurre*, que los “milagros” como el amor (o la revolución política: “en algún sentido, una revolución es un milagro”, como dijo Lenin en 1921) *sí* ocurren. De “imposible *que* ocurra” pasamos así a “lo imposible *ocurre*” (esto, y no el obstáculo estructural que difiere siempre la resolución definitiva, es lo que resulta más difícil de aceptar: “Hemos olvidado cómo hemos de estar preparados incluso para que ocurran milagros”)³⁰.

Así pues, hay que contraponer el acto propiamente dicho a otras modalidades del mismo: la actuación de la histérica, el *passage à l'acte* [paso a la acción] del psicótico, el acto simbólico. En la actuación de la histérica, el sujeto representa, mediante una especie de espectáculo teatral, la solu-

ción de compromiso del trauma que es incapaz de sobrellevar. En el *passage à l'acte* del psicótico, el atolladero en el que se ve metido es tan debilitador que el sujeto no puede siquiera imaginarse una salida —lo único que puede hacer es dar palos de ciego en la realidad para dar rienda suelta a su frustración, en una explosión sin sentido de energía destructiva—. La mejor concepción del acto simbólico es la que lo considera como el gesto puramente formal, autorreferencial, de la autoafirmación de la propia posición subjetiva. Pongamos, una situación de derrota política de cierta iniciativa de la clase trabajadora; lo que hay que hacer en un momento así para reafirmar la identidad propia es precisamente un acto simbólico: escenificar en común un evento en el que se desarrolle algún tipo de ritual compartido (una canción, o cualquier otra cosa por el estilo), un evento que no contiene ningún programa político positivo —su mensaje es exclusivamente la pura aserción performativa: “¡Seguimos aquí, confiados en nuestra misión, el espacio sigue estando abierto para que nuestra actividad se realice!”—. *Tocando el viento (Brassed Off)*, la película de Mark Herman, se centra en la relación entre la lucha política “real” (la lucha de los mineros contra la amenaza de cierre de las minas, legitimado en términos de progreso tecnológico) y la expresión simbólica idealizada de la comunidad de mineros, a saber, el hecho de que tocan en una banda de música. En un primer momento, ambos aspectos parece que se oponen: a los mineros, atrapados en la lucha por su supervivencia económica, la actitud de “¡Sólo importa la música!” de su viejo director, que se está muriendo de cáncer de pulmón, les resulta una vana insistencia fetichista, la de una forma simbólica vacía, desprovista de su sustancia social. Sin embargo, una vez que los mineros han perdido en su lucha política, aquella actitud de “la

música es lo que importa”, su insistencia en continuar tocando y participando en la competición nacional se convierte en un gesto simbólico desafiante, en un verdadero acto de afirmación de fidelidad a su lucha política —como dice uno de los mineros, cuando no hay esperanza, sólo queda seguir unos principios...—. En resumen, el acto simbólico ocurre cuando llegamos a esta situación de entrecruzamiento, o, más bien, de cortocircuito entre esos dos niveles, de modo que la insistencia en la forma vacía misma (nuestra banda seguirá tocando, pase lo que pase...) se convierte en un signo de fidelidad al contenido (a la lucha contra los cierres y por el mantenimiento del modo de vida de los mineros). A diferencia de estos tres modos, el acto propiamente dicho es el único que reestructura las coordenadas simbólicas mismas de la situación del agente: es una intervención en el curso de la cual la propia identidad del agente cambia radicalmente.

Y exactamente lo mismo ocurre con la creencia: la lección de las novelas de Graham Greene es la de que la creencia religiosa, lejos de ser un consuelo pacífico, es aquello cuya aceptación es la más traumática. En este punto radica el fallo fundamental de *El ocaso de un amor* (*The End of the Affair*), de Neil Jordan, que realiza dos cambios respecto de la novela de Greene en la que está basada: *desplaza*, del predicador ateo al hijo del investigador privado, la fea marca de nacimiento (y su milagrosa desaparición tras recibir un beso de Sarah), y además *condensa* a dos personas (el predicador ateo a quien Sarah visita después de su traumática experiencia con el milagro —a saber, el éxito de su apuesta tras encontrar a su amante muerto— y el viejo cura católico que intenta consolar a Maurice, el narrador, y el marido de Sarah tras la muerte de ella) en uno sólo, el predicador al que Sarah visita en secreto, y que Maurice toma

erróneamente por su amante³¹. Esta sustitución del predicador agnóstico por un cura pasa por alto totalmente el sentido de las visitas de Sarah: dentro de una dialéctica de la fe, que es la seña de identidad de Greene, comienza a visitarle precisamente a causa de su feroz ateísmo: quiere desesperadamente *huir* de su fe, la prueba milagrosa de la existencia de Dios, de modo que busca refugio en casa del ateo confeso —con el resultado predecible de que no sólo fracasa en su intento de liberarla de su fe, sino que además, al final de la novela, él mismo se hace creyente (*ésta* es también la razón por la cual la marca de nacimiento que termina desapareciendo tiene que estar en *su* cara)—. El nombre psicoanalítico que se le da a semejante “milagro”, a una intrusión tal de lo real, que suspende momentáneamente el entramado causal de nuestras vidas diarias, es, por supuesto, el de *trauma*.

Aunque existe una semejanza entre esta noción lacaniana de lo real y la noción de la “prioridad de lo objetivo” perfilada por Adorno, es esta misma semejanza lo que pone aún más de manifiesto la distancia que separa ambas nociones. El empeño fundamental de Adorno es el de reconciliar la “prioridad de lo objetivo” materialista con la herencia idealista de la “mediación” subjetiva de toda realidad objetiva: todo aquello que experimentamos como dado directo e inmediatamente está ya mediado, está puesto, mediante un entramado de diferencias; toda teoría que afirme nuestro acceso a la realidad inmediata, sea ésta la *Wesensschau* [intuición de la esencia] fenomenológica, o sea la percepción empirista de los datos sensibles elementales, es falsa. Por otro lado, Adorno rechaza también la noción idealista de que todo contenido objetivo es puesto/producido por el sujeto —una posición tal inviste también a la subjetividad misma con el carácter fetichista de la inmediatez dada—.

Ésta es la razón por la cual Adorno se opone al a priori kantiano de las categorías trascendentales, que media en nuestro acceso a la realidad (y que, de esta forma, constituye lo que experimentamos como realidad): según Adorno, el a priori trascendental kantiano no sólo absolutiza la mediación subjetiva, sino que oblitera su propia mediación histórica. La tabla de las categorías trascendentales kantianas no es un a priori "puro" ahistórico, sino un entramado conceptual históricamente "mediado", esto es, un entramado encarnado en y engendrado por una determinada constelación histórica. ¿Cómo hemos, pues, de pensar conjuntamente la mediación radical de toda objetividad y la "prioridad de lo objetivo" materialista? La solución está en que esta "prioridad" es el resultado mismo de la mediación llevado a su término, el núcleo de resistencia que no podemos experimentar directamente, sino únicamente en la forma de un punto de referencia ausente, por cuya causa toda mediación, en definitiva, *fracasa*.

Un argumento típico en contra de la "dialéctica negativa" de Adorno consiste en denunciar su inconsistencia intrínseca; la respuesta de Adorno a esto es bastante propia: si se la afirma como una doctrina definitiva, como un resultado, la "dialéctica negativa" efectivamente es "inconsistente" —el modo de aprehenderla como corresponde es considerarla una descripción de un *proceso* de pensamiento (para incluir, dicho en lacaniano, la posición de enunciación que está implicada en él)—. La "dialéctica negativa" designa una posición que incluye su propio fracaso, es decir, que produce un efecto-de-verdad mediante su fracaso mismo. Dicho sucintamente: se intenta aprehender/concebir el objeto pensado; se falla, no se lo atrapa, pero mediante esos mismos fracasos se traza un círculo alrededor del objeto al que se apunta, sus contornos se vuelven perceptibles.

De modo que lo que uno estaría tentado de hacer aquí es introducir la noción lacaniana del sujeto "tachado" o "vedado" (\$) y del objeto como real/imposible: la distinción adorniana entre la objetividad "positiva" inmediatamente accesible y la objetividad a la que apunta la "prioridad de lo objetivo", es la mismísima distinción lacaniana entre la realidad (simbólicamente mediada) y lo real imposible. Además, ¿no apunta la noción adorniana de que el sujeto conserva su subjetividad, solamente en la medida en que es "incompletamente" sujeto, en que cierto núcleo de objetividad resiste a su intento de aprehensión, no apunta esto, digo, hacia la idea del sujeto como constitutivamente "vedado"?

Hay dos formas de escapar del atolladero en el que acaba la "dialéctica negativa" de Adorno, la habermasiana y la lacaniana. Habemas, que constató perfectamente la inconsistencia de Adorno, su crítica autodestructiva de la razón que no puede dar cuenta de sí misma, propuso como solución el a priori pragmático de la normatividad comunicativa, una suerte de ideal regulativo kantiano presupuesto en todo intercambio intersubjetivo. Lacan, por el contrario, elabora el *concepto* de lo que Adorno desarrolló como paradojas dialécticas: el concepto del sujeto "tachado", "vedado", que existe únicamente merced a su propia imposibilidad; el concepto de lo real como la limitación inherente, no externa, de la realidad.

Dios está en los detalles

En el terreno de la teología, este desplazamiento de la limitación externa a la limitación inherente es llevado a cabo por el cristianismo. En el judaísmo, Dios no deja de ser el

irrepresentable Otro trascendente, es decir, como Hegel pone de relieve con acierto, que el judaísmo es la religión de lo sublime: trata de reflejar la dimensión suprasensible, no mediante el exceso abrumador de lo sensible, como en el caso de las estatuas indias con docenas de brazos, etc., sino de una forma puramente negativa, renunciando a todo tipo de imágenes. El cristianismo, por el contrario, renuncia a ese Dios del más allá, a esa realidad detrás del telón de los fenómenos, reconoce que no hay *nada* más allá de la apariencia —nada *más que* ese algo imperceptible, llamémoslo X, que convierte a Cristo, ese hombre común y corriente, en Dios—. En la identidad *absoluta* entre hombre y Dios, lo divino es el puro *Schein* [apariencia, brillo, reflejo] de otra dimensión que brilla a través de Cristo, esa pobre criatura. Sólo aquí se lleva la iconoclastia hasta sus últimas consecuencias: lo que está efectivamente “más allá de la imagen” es ese algo, que llamamos X, que hace al Cristo hombre Dios. En este sentido concreto, el cristianismo invierte la sublimación judía en una desublimación radical: no una desublimación en el sentido de una mera reducción de Dios a la categoría de hombre, sino en el sentido del descenso del sublime Más Allá al nivel de lo cotidiano. Cristo es un Dios *ready made* [prefabricado] (en la expresión de Boris Groys), es completamente humano, intrínsecamente indistinguible de otros humanos, exactamente de la misma forma que, en *Vértigo*, Judy es indistinguible de Madeleine, o, en *Ser o no ser*, Erhardt es indistinguible de su imitador —sólo es ese “algo” imperceptible, una pura apariencia que ni siquiera puede fundamentarse en una propiedad sustancial, aquello que le hace divino—. Por *esto* es por lo que el cristianismo es la religión del amor y de la comedia: como demuestran los ejemplos de Lubitsch y Chaplin, siempre hay algo de comedia en esa inaprecia-

ble diferencia que socava la identidad establecida (Judy *es* Madeleine, Hynkel *es* el barbero judío). Y aquí el amor debe contraponerse al deseo: el deseo siempre se ve atrapado en la lógica del “esto no es aquello”, es una planta que crece en la oquedad que separa por siempre la satisfacción *obtenida* de la satisfacción *buscada*, mientras que el amor *acepta enteramente* que “esto *es* aquello” —que la mujer, con todas sus debilidades y sus aspectos vulgares, *es* la cosa que amo incondicionalmente; que Cristo, ese pobre hombre, *es* el Dios vivo—. De nuevo, para evitar un malentendido fatal, recordemos: el asunto no está en que deberíamos “renunciar a la trascendencia” y aceptar por entero a la persona limitada como el objeto de nuestro amor, dado que “esto es todo lo que hay”: la trascendencia no queda abolida, sino que se vuelve *accesible*³² (se aprecia su brillo en este mísero y tosco ser que amo).

Así pues, Cristo no es “hombre *más* Dios”: lo que en él se hace visible es sencillamente la dimensión divina del hombre “como tal”. De este modo, lejos de ser lo más elevado en el hombre, la dimensión puramente espiritual, a la que todo hombre aspira, la “divinidad”, es más bien una especie de obstáculo, de “espina atravesada en la garganta” —es algo, esa X impenetrable, por cuya causa el hombre nunca puede convertirse del todo en *hombre*, en autoidéntico—. El asunto no radica en que, debido a la limitación que supone su naturaleza mortal y pecaminosa, el hombre no pueda nunca volverse completamente divino, sino en que, *debido a la chispa divina que hay en él, el hombre nunca puede volverse completamente “hombre”*: Cristo, en tanto que hombre = Dios es el único caso de humanidad completa (*ecce homo*, como dijo Poncio Pilato al entregarlo a la plebe que exigía el linchamiento de Cristo). Por esta razón, tras su muerte, ya no hay lugar

para un Dios del más allá: lo único que queda es el Espíritu Santo, la comunidad de creyentes, a la cual pasa la insondable aura de Cristo, una vez desprovista de su encarnación corporal (o, por decirlo en términos freudianos, una vez que ya no puede basarse en la *Anlehnung* [apoyo, reposo] en el cuerpo de Cristo, en el mismo sentido en que, para Freud, la pulsión, que tiene como fin la satisfacción incondicional, siempre tiene que “apoyarse” en un objeto material particular, contingente, que actúa como la fuente de su satisfacción).

Esta lectura tiene profundas consecuencias para la idea de la vida después de la muerte. El lapso enigmático, a menudo señalado, del judaísmo es precisamente el de la vida después de la muerte: sus textos sagrados *jamás* hacen mención de ella —lo que tenemos aquí es una religión que parece renunciar a la parte fundamental de aquello que se supone que debe hacer una religión, a saber, consolarnos prometiéndonos una vida feliz después de la muerte—. Y es fundamental rechazar, como un falseamiento secundario, toda idea que sostenga que el cristianismo *regresa* a la tradición de la vida después de la muerte (los individuos serán juzgados por Dios, y después irán, bien al Infierno, bien al Paraíso). Como ya señaló Kant, entre otros, semejante idea de lo que es el cristianismo, que implica el justo pago por nuestras deudas, lo reduce a una simple religión más entre otras religiones de la contabilidad moral, del justo premio o castigo por nuestras ofensas. Si pensamos con la radicalidad suficiente qué es el Espíritu Santo, sencillamente *no hay lugar* en el edificio cristiano para la vida después de la muerte.

Dicho de otro modo, la tragedia y la comedia tienen que oponerse también a lo largo del mismo eje de la oposición entre deseo y pulsión. Como puso de manifiesto

Lacan durante toda su vida como enseñante, no es sólo que el deseo sea intrínsecamente “trágico” (que esté condenado, en última instancia, a fracasar), sino que la tragedia misma (en todos los casos clásicos, desde Edipo y Antígona, pasando por Hamlet, hasta la trilogía de Coufontaine, de Claudel) es, en definitiva, siempre la tragedia del deseo. La pulsión, por el contrario, es intrínsecamente *cómica*, en la medida en que “cierra el bucle” y suspende la fisura interna al deseo, en cuanto que afirma la coincidencia, incluso la identidad, entre lo sublime y el objeto cotidiano. Por supuesto, la fisura sigue presente en la pulsión, bajo la forma de la distancia entre su fin —la satisfacción— y su conclusión —el objeto en el que “se apoya”— (es por causa de esta fisura por lo que la pulsión está siempre condenada al movimiento circular); sin embargo, esta fisura, en lugar de abrir el espacio a la metonimia infinita del deseo, lo que hace es sostener el bucle (o el alabeo) cerrado de la pulsión. En el relato de Kafka “Un artista del hambre” (“Ein Hungerkünstler”), hacia el final del interminable proceso de ayuno, el artista moribundo revela su secreto:

—Me es forzoso ayunar, no puedo evitarlo —dijo el ayunador.

—Eso ya se ve —dijo el inspector—; pero ¿por qué no puedes evitarlo?

—Porque —dijo el artista del hambre levantando un poco la cabeza y hablando en la misma oreja del inspector para que no se perdieran sus palabras, con labios alargados como si fuera a dar un beso—, porque no pude encontrar comida que me gustara. Si la hubiera encontrado, puedes creerlo, no habría hecho ningún cumplido y me habría hartado como tú y como todos.

Éstas fueron sus últimas palabras...³³.

Lo que llama la atención aquí es el contraste con el texto más famoso de Kafka, "Ante la ley", de *El juicio*, en el cual, al final de una vida entera de espera ante la puerta de la ley, el guardián de la puerta también le susurra al oído, al hombre moribundo, el secreto de la puerta (estaba abierta sólo para él, nadie que no fuese él habría podido entrar, de modo que, tras su muerte, será cerrada): en "Un artista del hambre", es el propio moribundo quien revela el secreto a su guardián-vigilante, mientras que en *El juicio* es éste quien revela el secreto a aquél. ¿De dónde proviene esta oposición, si, en ambos casos, el secreto revelado al final se refiere a un cierto vacío (la falta de comida adecuada, el hecho de que no hay nada más allá de la puerta)? El artista ayunador representa la pulsión por excelencia: da forma a la distinción lacaniana entre "no comer" y "comer la nada", es decir que, ayunando, rechazando todos los alimentos que le ofrecen porque *ce n'est pas ça* [no es eso], lo que hace es comer la nada misma, el vacío que pone al deseo en marcha —circula constantemente en torno al vacío central—. El hombre de campo, por el contrario, es un histérico, cuyo deseo está obsesionado con el secreto (la Cosa) más allá de la puerta. Así, contrariamente a una primera impresión, que confunde al lector, el ayunador de Kafka *no* es un anoréxico: la anorexia es una de las formas actuales de la histeria (la histeria clásica freudiana reacciona frente a la figura tradicional del amo patriarcal, mientras que la anorexia es una reacción al conocimiento de expertos imperante).

La distinción clave que hay que mantener aquí se puede ejemplificar con aquello que (aparentemente) es lo opuesto a la religión, concretamente la experiencia sexual intensa. La erotización se basa en la inversión-hacia-sí del movimiento dirigido hacia una meta externa: el movimiento mismo se convierte en su propia meta. (Cuando, en lugar

de estrechar simplemente de forma amistosa la mano que me ofrece la persona amada, me agarro a ella y la aprieto varias veces, mi actividad será percibida automáticamente como erotización —y será bien acogida o, en su caso, rechazada como algo molesto—: lo que hago es transformar mi actividad orientada a una meta en un fin-en-sí-mismo.) Aquí estriba la diferencia entre la consecución/la meta y la finalidad de una pulsión: por ejemplo, respecto de la pulsión oral, su meta puede ser eliminar el hambre, pero su finalidad es la satisfacción que produce la propia actividad de comer (de chupar, de tragar). Uno puede imaginarse ambas satisfacciones completamente separadas: cuando, en un hospital, me alimentan por vía intravenosa, mi hambre es saciada, pero no mi pulsión oral; cuando, por el contrario, un niño chico chupa rítmicamente su chupete, la única satisfacción que obtiene es la de la pulsión. Esta cesura que separa la finalidad y la meta "eterniza" la pulsión, transformando el simple movimiento instintivo que se calma y se apacigua cuando alcanza su meta (digamos, cuando se llena el estómago) en un proceso que se queda atrapado en su propio bucle y que insiste en repetirse interminablemente. El aspecto decisivo que hay que notar aquí es el de que esta inversión no puede ser formulada en términos de la falta primordial y de la serie de objetos metonímicos que intentan colmar este vacío (y que, en último término, fracasan en el intento). Cuando el cuerpo erotizado de mi pareja empieza a funcionar como el objeto en torno al cual gira la pulsión, esto *no* significa que su cuerpo vulgar, de carne y hueso ("patológico", en el sentido kantiano del término) se "transustancie" en una encarnación contingente de la Cosa imposible y sublime, tomando (colmando) su lugar. Pongamos un ejemplo directo y "vulgar": cuando un amante (varón heterosexual) está fas-

cinado por la vagina de su pareja, tanto que “nunca tiene bastante”, dispuesto no sólo a penetrarla, sino a explorarla y a acariciarla de todas las maneras posibles, el asunto *no* es que, en una especie de cortocircuito engañoso, tome erróneamente ese trozo de piel, pelo y carne por la Cosa misma –la vagina de su amante *es*, en toda su materialidad corporal, “la Cosa misma”, no la apariencia espectral de otra dimensión; lo que la convierte en un objeto “infinitamente” deseable cuyo “misterio” nunca puede ser enteramente penetrado, es su no-identidad consigo misma, es decir, la manera en que nunca es directamente “ella misma”³⁴–. La cesura que “eterniza” la pulsión, convirtiéndola en el movimiento circular infinitamente repetitivo en torno al objeto, no es la cesura que separa el vacío de la Cosa de sus encarnaciones contingentes, sino la que separa al propio objeto “patológico” *de sí mismo*, del mismo modo que, como acabamos de ver, Cristo no es la encarnación contingente y material (“patológica”) del Dios suprasensible: su dimensión “divina” queda reducida al aura de un puro *Schein* [brillo, reflejo; también aureola].

Aquí radica el problema de la extraordinaria lectura kantiana de Lacan que hace Bernard Baas en su libro *De la Chose à l'objet*³⁵, ese empeño heroico en pensar conjuntamente la lectura “trascendental” kantiana de Lacan y la problemática de la pulsión *pre-subjetiva*, de ese proceso oscuro en el curso del cual un cuerpo vivo “estalla” en la forma de un organismo auto-sintiente que está, al mismo tiempo, dentro y fuera de sí mismo (forma parte del propio entorno objetivo en el que existe como objeto, mientras, simultáneamente, contiene el mundo en su campo de visión). De modo que nos las estamos viendo con aquello que Lacan señalaba como el misterioso “forro” [*doublure*]³⁶ del cuerpo vivo: una cesura, una distancia, es introducida,

una cesura que incluye la topología paradójica de la cinta de Moebius o de la botella de Klein³⁷. Es precisamente en este “doble”, que no es aún el repliegue subjetivo característico de la autorreflexión y/o de la autoconciencia, donde Lacan sitúa la estructura fundamental de la pulsión “acéfala”, cuya metáfora más apropiada es un par de labios que se besan a sí mismos. El misterioso estatus intermedio de la pulsión radica en el hecho de que, mientras *aún no* tratamos con el sujeto sometido a la ley simbólica, condenado a la búsqueda eterna del objeto primigenio perdido (la “Cosa”) que ya está ausente de la realidad, *ya no* estamos tratando con la autoclausura inmediata de un organismo biológico: desde el punto de vista de la “mera vida (biológica)”, ya está operando aquí un cierto *exceso*, un cierto “más de la cuenta”, la adicción a un plus que ya no puede ser contenido –¿qué es la “pulsión”, sino el nombre de una “presión” excesiva que perturba/hace descarrilar el ritmo vital puramente biológico?–. Eric Santner conecta este exceso con la vieja fórmula heraclítea *hen diapheron heauto* [lo uno como diferente a sí mismo], a la que Platón se refiere en *El banquete*, y que Hölderlin, en su *Hiperión*, traduce como “das Eine in sich Unterschiedene” –lo uno distinto en sí mismo³⁸–. Y, como señala Santner, cuando Hölderlin defiende esta fórmula como la definición misma de la belleza, el asunto no está en que los artistas reconcilien los opuestos y las tensiones en la totalidad estética de un todo armonioso, sino, bien al contrario, en que construyen un lugar en el que la gente puede percibir extáticamente el exceso traumático en torno al que gira su propia vida. En este mismo sentido, Santner propone una nueva lectura de los famosos versos del himno holderliniano *Andenken*: “Was bleibet aber, stiften die Dichter”/“Mas lo que queda, lo establecen los poetas”. La lectura convencional, sin duda,

es la de que, después de que algo acontece, los poetas son capaces de percibir la situación desde un punto de vista maduro, después del hecho, esto es, desde la distancia prudente, cuando el significado histórico de los acontecimientos se vuelve patente. Pero ¿qué ocurre si, no obstante, lo que permanece es *el resto mismo*, aquello que Schelling llamó el “resto indivisible”, aquello que *sobresale* del todo orgánico, el exceso que no puede ser incorporado/integrado dentro de una totalidad socio-histórica, de manera que, lejos de suministrar la imagen total y armónica de una época, la poesía lo que hace es dar voz a aquello que una época ha sido *incapaz* de incluir en su(s) narrativa(s)? El hecho de que la fórmula original (*hen diapheron heauto*) sea heraclítica hace que debemos prestar atención: habrá que leerla “anacrónicamente”, a contrapelo, esto es, *no* en su sentido original pre-socrático de la armonía del todo que surge de la lucha y la tensión mismas entre sus partes, sino centrándonos en ese exceso que impide que lo uno se convierta nunca en un todo armonioso. Es como si las palabras de Heráclito hubieran de ser entendidas como un fragmento que apunta hacia el futuro, que viene del futuro: sólo una lectura “anacrónica” desde el futuro puede discernir su verdadero significado.

Entonces, ¿cómo puede Baas juntar la noción de pulsión con su anterior y brillante lectura kantiana de Lacan, que pone el acento en la homología estructural entre la Cosa freudiana-lacaniana y la cosa-en-sí nouménica de Kant: la Cosa no es más que su propia falta, el fantasma huidizo del primigenio objeto de deseo perdido, objeto engendrado por la ley/prohibición simbólica, mientras que el objeto a minúscula es el “esquema trascendental” lacaniano que media entre el vacío a priori de la Cosa imposible y los objetos empíricos que nos producen (dis)placer

—es decir, los objetos a minúscula son objetos empíricos elevados a la dignidad de la Cosa, de modo que comienzan a funcionar como encarnaciones de la Cosa imposible?³⁹—. La solución de Baas es previsible: en su circulación autoclausurada, la pulsión alcanza su finalidad errando siempre su meta, lo que significa que rota en torno a un vacío central, y ese vacío es el vacío de/como la Cosa imposible/real, prohibida/perdida una vez que el sujeto ha surgido merced a su entrada en el orden simbólico... En este punto, sin embargo, habría que insistir en que este “doble”, la torsión topológica que trae consigo el “exceso” de vida que llamamos “pulsión”, *no puede* ser equiparado con (o fundado en) la ley simbólica que prohíbe la imposible Cosa real materna: la fisura abierta por este “doble” *no* es el vacío de la Cosa prohibida por la ley simbólica. Uno casi se atrevería a decir que la función última de la ley simbólica es la de permitirnos *evitar* el debilitador callejón sin salida de la pulsión —la ley simbólica reacciona ya a cierto impedimento intrínseco, por mor del cual el instinto animal, de alguna manera, se queda “trabado” y estalla en forma de movimiento excesivo y repetitivo, permite al sujeto transformar mágicamente este movimiento repetitivo, por medio del cual el sujeto se queda *corto de*, y a la vez *enganchado al* objeto-causa de la pulsión, en la búsqueda abierta e interminable del objeto de deseo (perdido/prohibido)—. Por decirlo de manera ligeramente distinta: si bien Baas tiene razón en insistir en el hecho de que el “doble” de la pulsión siempre ocurre en el ámbito del significante, sin embargo identifica precipitadamente el *significante* con el *orden simbólico* basado en la ley/prohibición: lo que Lacan pretendía elaborar en las dos últimas décadas de su vida como enseñante era precisamente el estatus de *un significante aún no contenido en la ley/prohibición simbólica*. En

ningún lugar está tan clara esta distinción como a propósito de la sublimación —si seguimos a Lacan en su definición de sublimación como una elevación de un objeto (empírico) a la dignidad de la Cosa⁴⁰—: la pulsión *no* hace tal cosa (lo que hace, más bien, es escoger como objeto suyo un objeto que tiene en sí mismo la estructura circular de una rotación en torno a un espacio vacío).

De todos es conocida la frase “el demonio está en los detalles” —aplicándola al caso de un acuerdo, lo que hay que hacer es estar atento a la proverbial letra pequeña de las especificaciones y las condiciones a pie de página, que pueden deparar sorpresas desagradables, y, a todos los efectos prácticos, hacer nulo aquello que ofrece el acuerdo. Mas ¿implica esta frase también a la teología? ¿Es verdad que Dios es discernible en la ubicua armonía del universo, mientras que el Demonio está escondido en los pequeños aspectos que, siendo insignificantes desde la perspectiva global, pueden significar un sufrimiento terrible para nosotros, individuos? Al menos por lo que toca al cristianismo, uno tiene la tentación de dar la vuelta a esta fórmula: *Dios está en los detalles* —en la ubicua monotonía e indiferencia del universo, distinguimos la dimensión divina en detalles a penas perceptibles—: una sonrisa amable aquí, un inesperado gesto servicial allá... La Sábana Santa de Turín con la supuesta impresión fotográfica de Cristo es, quizás, el caso más claro de ese “detalle divino”, de ese “pellizquito de realidad” —los acalorados debates en torno a ella encajan perfectamente en la tríada IRS: lo imaginario (¿es la imagen que se distingue en ella la fiel reproducción de Cristo?), lo real (¿cuándo se hizo el material? ¿Es definitiva la prueba que demostró que el lino fue tejido en el siglo XIV?), y lo simbólico (la narrativa del complejo destino de la Sábana a través de los siglos)—. El verdadero problema, sin embar-

go, radica en las potenciales consecuencias catastróficas que acarrearía para la Iglesia misma si las pruebas indicasen de nuevo que la Sábana es auténtica (del tiempo y del lugar en los que vivió Cristo): hay trazas de la sangre de “Cristo” en ella, y algunos bioquímicos están trabajando ya para descifrar su ADN; así pues, ¿qué dirá este ADN acerca del *padre* de Cristo (por no hablar de la posibilidad de *clonar* a Cristo)?

Con todo, ¿no es cierto que este mínimo grado de distanciamiento de sí mismo de un ser vivo, en el cual se inscribe este exceso, esta fisura o este repliegue de la vida en vida “corriente” y vida fantasmal “de muerto viviente”, muestra la estructura de aquello que Marx describió como el “fetichismo de la mercancía” —un objeto corriente adquiere un aura, comienza a brillar a través de él otra dimensión incorpórea—? Como el propio Lacan destaca⁴¹, la respuesta es que el propio fetichismo de la mercancía es parasitario de la estructura de la “trascendencia inmanente” que pertenece a la pulsión como tal: bajo ciertas condiciones sociales, los productos del trabajo humano ponen en marcha esta función, apareciendo como el universo de las mercancías. Por lo que respecta a la figura de Cristo, esta referencia al universo de las mercancías también nos permite reactualizar esa vieja idea de Marx de que Cristo es como el dinero entre los hombres —ambos son mercancías corrientes: del mismo modo en que el dinero como el equivalente universal asume/encarna directamente el exceso (el “valor”) que hace del objeto una mercancía, Cristo asume/encarna directamente el exceso que hace del animal humano un ser humano propiamente dicho—. En ambos casos, pues, el equivalente universal se intercambia/se da por todos los demás excesos (de la misma forma que el dinero es la mercancía “como tal”, Cristo es el hombre “como

tal”; de la misma forma que el equivalente universal ha de ser una mercancía desprovista de todo valor de uso, Cristo ha asumido el exceso del pecado de *todos* los hombres, precisamente en la medida en que él era el puro, el carente de exceso, la simplicidad misma).

Para elucidar la estructura elemental de este exceso, regresemos a Jonathan Lear, quien despliega una potente crítica de la “pulsión de muerte” freudiana: Freud hipostatiza en forma de un principio teleológico positivo lo que es el hecho puramente negativo de los cortes e interrupciones que no pueden ser directamente contenidos/integrados en la economía psíquica “normal”, teleológicamente orientada; en lugar de aceptar el hecho de unas interrupciones puramente contingentes que socavan el funcionamiento teleológico del psiquismo humano, se inventa una tendencia/un principio positivo superior, que da cuenta de esas disrupciones (la “pulsión de muerte”)⁴². Lear acusa a Lacan de realizar la misma positivación reificadora de la fisura/ruptura bajo la forma de un “más allá” positivo con respecto a la Cosa como el más allá, como el núcleo duro, inalcanzable, de lo real, en torno al cual circulan los significantes. En lugar de aceptar que siempre queda un resto del que no podemos dar cuenta en términos del (de los) “principio(s)” que gobiernan la vida psíquica, Freud se inventa un principio superior que supuestamente abarcaría de manera efectiva la vida psíquica entera. Haciendo un paralelismo cuidadosamente elaborado entre Aristóteles y Freud, y tomando prestado el término de Laplanche, Lear define esta operación como la de introducir un “significado enigmático”: la “pulsión de muerte” de Freud no es un concepto positivo con contenido específico, sino una mera promesa de cierto conocimiento no especificado, la designación de un misterio seductor, de una entidad que

parece dar cuenta de los fenómenos a explicar, aunque nadie sepa exactamente lo que significa.

¿Es esto efectivamente imputable a Lacan? ¿No es más bien que la operación del “significante enigmático”, tal y como la describe Lear, es la operación misma del significante maestro, de la universalidad y de su excepción constitutiva? Lacan no sólo tiene presente el riesgo de “sustancializar” la ruptura bajo la forma de un más allá —fue él quien elaboró la lógica “femenina” del no-todo, precisamente para contrarrestar esta lógica de la universalidad y la excepción a ella—. Dicho brevemente, lo que Lear llama “ruptura” es el espacio de lo que Lacan llama el *acto*, la fractura en el continuo narrativo simbólico, la “posibilidad de nuevas posibilidades”, como dice Lear, y la operación “masculina” elemental es la de obliterar esta dimensión del acto. Aquí es fundamental la delineación que hace Lear de la ruptura de Freud con la ética aristotélica. Aristóteles establece, como meta de la vida, la felicidad —sin embargo, ésta es ya una actitud *reflexiva* (de acuerdo con Sócrates), dado que, en una inmersión pre-filosófica en el propio mundo vital, la cuestión acerca del significado y/o la meta de la vida “como tal”, en su totalidad, no puede surgir—. Y esto quiere decir que, para poder responder a la cuestión, para habérselas con la vida como un todo, hay que introducir una excepción, un elemento que ya no encaja en la vida “normal” —en Aristóteles éste es, por supuesto, la pura teoría como la suprema actividad autosatisfactoria, la cual, sin embargo, nos resulta a nosotros, mortales, en último término, inaccesible, ya que sólo Dios (los dioses) pueden practicarla—. En el mismo momento en que el filósofo intenta simplemente concebir qué significa tener una vida feliz, con ello genera un exceso ajeno a ella, por cuya causa la vida ya no puede contenerse en sí misma... Lo que Lear

(re)descubre aquí, dicho con sus propios términos, es la lógica paradójica lacaniana del no-todo: toda totalización debe estar basada en un significante maestro que señala su excepción constitutiva. En consecuencia, la lógica del no-todo de Lacan suministra la fórmula misma de aquello que Lear llama “vivir con un resto”, abandonar el esfuerzo de contener ese resto adscribiéndolo al significado maestro y así “resustancializándolo”, aceptando que moramos en un terreno que no puede ser totalizado.

Así pues, la vida pierde su evidencia tautológica auto-satisfactoria: implica un exceso que perturba su transcurso equilibrado. ¿Qué significa esto? La premisa de la teoría de la sociedad de riesgo y la reflexivización global es la de que, hoy día, uno puede ser “adicto” a cualquier cosa —no sólo al alcohol o a las drogas, sino también a la comida, al tabaco, al sexo, al trabajo...—. Esta universalización de la adicción apunta hacia una incertidumbre radical de toda posición subjetiva hoy: no existen modelos rígidos predeterminados, todo tiene que ser una y otra vez (re)negociado. Y esto alcanza hasta al suicidio. Albert Camus, en su (de otro modo totalmente anticuado) libro *El mito de Sísifo*, tiene razón cuando pone de relieve que el suicidio es el único problema filosófico de verdad —sin embargo, ¿cuándo se convierte en tal? Sólo en la sociedad reflexiva moderna, cuando la vida misma ya no “va de suyo”, como un aspecto “no señalado” (usando este término desarrollado por Roman Jakobson), sino que está “señalada”, tiene que tener una motivación especial (razón por la cual la eutanasia está convirtiéndose en algo aceptable)—. En épocas anteriores a la modernidad, el suicidio era simplemente un signo de alguna disfunción, desesperación o tristeza patológicas. Con el proceso de reflexivización, sin embargo, el suicidio se vuelve un acto *existencial*, un resultado de una

decisión pura irreductible al sufrimiento objetivo o a la patología psicológica. Ésta es la otra cara de la reducción que Émile Durkheim hace del suicidio un hecho social que puede ser cuantificado y predicho: los dos movimientos, la objetivación/cuantificación del suicidio y su transformación en un puro acto existencial, son estrictamente correlativas. Así pues, resumiendo, lo que significa esta pérdida de la propensión espontánea a vivir es que *la vida misma se convierte en objeto de adicción*⁴³, señalada/maculada por un exceso, conteniendo un “resto” que ya no encaja en el simple proceso de la vida. “Vivir” ya no significa simplemente proseguir con el proceso equilibrado de la reproducción, sino “apegarse apasionadamente” o entregarse a algún exceso, a algún núcleo de lo real, cuyo papel es contradictorio: introduce el aspecto de la fijeza o la “fijación” en el proceso de la vida (el hombre, en último término, es un animal cuya vida se desbarata por causa de una excesiva fijación con cierta Cosa traumática).

En uno de sus seminarios (inéditos), Jacques-Alain Miller comenta un inquietante experimento de laboratorio con ratas: en un sistema de laberintos, primero se hace fácilmente accesible a una rata un objeto deseado (algo de comida o una pareja sexual); a continuación, el laberinto se cambia de tal manera que la rata vea, y, de este modo, sepa dónde está el objeto deseado, pero no pueda acceder a ello; a cambio, como una suerte de premio de consolación, se pone a su alcance una serie de objetos similares de inferior valor—; ¿cómo reacciona la rata? Durante un cierto tiempo, intenta encontrar el camino al objeto “verdadero”; luego, una vez se ha asegurado de que ese objeto está definitivamente fuera de alcance, la rata renuncia a ello y se conforma con alguno de los objetos inferiores sustitutivos —en resumen, actúa como un sujeto “racional” del utilita-

rismo—. Pero es ahora solamente cuando empieza el verdadero experimento: los científicos practican una operación quirúrgica a la rata, metiéndole mano al cerebro, haciendo cosas con rayos láser de las cuales, como dice Miller con delicadeza, es mejor no saber nada. ¿Qué ocurrió, pues, cuando la rata operada se perdió otra vez en el laberinto aquel en el que el objeto “verdadero” era inaccesible? *La rata insistía*: nunca conseguía reconciliarse completamente con la pérdida del objeto “verdadero” ni resignarse a aceptar uno de los sustitutos inferiores, sino que volvía una y otra vez a él, intentando alcanzarlo. En resumidas cuentas: la rata, en cierto sentido, se había *humanizado*, había asumido la trágica relación “humana” respecto del inalcanzable objeto absoluto, el cual, debido a su misma inaccesibilidad, cautiva nuestro deseo para siempre. (Lo que Miller quería poner de relieve, por supuesto, es que la cuasi humanización de la rata resultaba de una *mutilación* biológica: la pobre rata comenzaba a actuar como un ser humano en relación con su objeto de deseo en el momento en que su cerebro había sido sajado y mutilado por medio de una intervención quirúrgica “antinatural”.) Por otro lado, es esta misma fijación “conservadora” lo que empuja al hombre a continuar renovándose, ya que nunca puede integrar del todo este exceso en su proceso vital. Así, podemos ver por qué Freud usaba el término “pulsión de muerte”: la lección del psicoanálisis es la de que los humanos no están vivos sin más, sino que están poseídos por una extraña pulsión de gozar de la vida en una medida excesiva respecto del transcurso normal de las cosas (y aquí “muerte” representa simple y llanamente la dimensión más allá de la vida biológica “normal y corriente”).

La vida humana nunca es “vida sin más”, siempre está basada en un exceso de vida que, fenoménicamente, apa-

rece como la herida paradójica que nos hace ser “no-muertos”/“muertos vivientes”, que nos impide morir (además de la herida de Tristán y Anfortas en las óperas *Tristán e Isolda* y *Parsifal* de Wagner, la figura definitiva de esa herida la encontramos en “Un médico de pueblo”, de Kafka): cuando esta herida es curada, el protagonista puede morir en paz. Por otro lado, como apunta acertadamente Jonathan Lear, las figuras de la vida ideal, que están por encima de la rutina cotidiana de la vida (como, por ejemplo, la contemplación aristotélica) son todas implícitamente sustituciones de la muerte: la única manera de llegar directamente a ese exceso de vida, de nuevo, es muriendo. La idea básica del cristianismo es la de combinar estos dos aspectos opuestos de la misma paradoja: librarse de la herida, curarla, es exactamente lo mismo que identificarse directa y totalmente con ella —ésta es la ambigüedad que habita la figura de Cristo. Representa el exceso de vida, el plus de “no-muerte”, de “muerte en vida”, que persiste más allá del ciclo de la generación y la corrupción: “He venido para que puedan tener vida, y para que la puedan tener en mayor abundancia” (*San Juan*, 10:10)—. Sin embargo, ¿no representa su sacrificio, al mismo tiempo, la obliteración de ese exceso? La historia de la caída (de Adán) es, claramente, la historia de cómo el animal humano contrajo el exceso de vida que le/la hace humano/a —“Paraíso” es el nombre de la vida, liberada del fardo de este exceso perturbador—. Por amor a la humanidad, Cristo asume, pues, libremente, se arroga, el exceso (el “pecado”) que lastraba a la raza humana.

Entonces, ¿tenía razón Nietzsche al afirmar que Cristo fue el único verdadero cristiano? Asumiendo todos los pecados y, después, a través de su muerte, pagando por ellos, Cristo abre el espacio para la humanidad redimida —sin

embargo, con su muerte, la humanidad no es redimida directamente, sino que se le da la *posibilidad* de la redención, de librarse del exceso—. Esta distinción es fundamental: Cristo *no* hace nuestro trabajo por nosotros, no paga nuestra deuda, “*simplemente nos da una oportunidad*—con su muerte, afirma *nuestra* libertad y responsabilidad, es decir, que abre “*simplemente*” la posibilidad para que nosotros nos redimamos mediante el “salto a la fe”, esto es, escogiendo la “vida en Cristo”—; en la *imitatio Christi, repetimos* el gesto de Cristo de asumir libremente el exceso de la vida, en lugar de proyectarlo en/desplazarlo a alguna figura del Otro. (Ponemos “*simplemente*” entre comillas, puesto que, como ya el propio Kierkegaard sabía, la definición de libertad es que la posibilidad es superior a la actualidad: dándonos una oportunidad para que nos redimamos, Cristo hace infinitamente más que si nos hubiese redimido directamente.)

3 Padre, ¿por qué me has abandonado?

Podríamos entender todo momento de ruptura en la historia de Occidente como una especie de “desconexión”: el preguntar filosófico griego “desconecta” de la inmersión en el universo mítico; el judaísmo “desconecta” del goce politeísta; el cristianismo “desconecta” de la comunidad sustancial propia. La gran pregunta que se plantea aquí es: ¿cómo se interrelacionan esas tres desconexiones? Sus consecuencias resuenan hasta en los más pequeños detalles de la historia de la filosofía —recordemos la ausencia total de referencias al judaísmo como distinto del cristianismo y, más específicamente, a Spinoza, en la obra de Heidegger¹—. ¿Por qué esta ausencia? Quizá la clave nos la dé el paso del primer Heidegger (el de *Ser y tiempo*) al segundo Heidegger (el de la historicidad epocal del ser). Comencemos con *Ser y tiempo*: la segunda parte del libro repite de algún modo la primera, llevando a cabo de nuevo un análisis del *Dasein* [existencia humana], pero a un nivel más radical. No es de extrañar que Hubert Dreyfus, Richard Rorty, y otros defensores de la lectura “pragmatista” de Heidegger pongan el énfasis en la primera parte: esta primera parte se centra en el “ser-en-el-mundo”, en la inmersión del *Dasein* en su mundo vital, en el que se encuentra las cosas como “a su disposición”, y luego desarrolla otros modos de relacionarse con las cosas como surgidos de ciertas deficiencias en nuestra inmersión en el mundo vital: cuando alguna herramienta no funciona adecuadamente, tomamos distancia y nos preguntamos qué ha fallado, tratándolo como un objeto presente “dispuesto ante nosotros”. En la segunda parte, por el contrario, es como si la perspectiva se diera la vuelta: la inmersión en el mundo vital mismo no es el hecho originario, sino que es presentado como secundario respecto del abismo del “estar arrojado” propio del *Dasein*, que se experimenta en la forma de la angustia que

desvela al *Dasein* su nulidad constitutiva y su culpa/responsabilidad (de ese abismo es de donde, en último término, escapamos mediante la inmersión en el mundo, en el que siempre hay “algo que hacer”).

Esta repetición, sin embargo, no es todo el asunto del que se trata —aún hay algo más en las últimas páginas de *Ser y tiempo*, en las que Heidegger, de nuevo, se desplaza a un nivel diferente, pretendiendo desarrollar el paso de la historicidad del *Dasein* a la historia colectiva de un pueblo, manejando nociones como la elección del héroe y la ascensión por parte del *pueblo* (no del individuo) de su destino mediante un acto decisorio de apertura—. El problema de *Ser y tiempo* no es el de que el libro no esté acabado, sino el de que es *demasiado largo*, porque contiene ese exceso que es, de alguna manera, superfluo, que no encaja con el resto del libro —el problema de Heidegger después de *Ser y tiempo* no era el de cómo acabar el libro, sino el de cómo librarse de (cómo acomodar, cómo encontrar un lugar adecuado para) ese exceso al final del mismo—. A finales de los años veinte, Heidegger buscaba desesperadamente alguna manera de hacerlo, dentro de aquello que, en último término, no podemos más que llamar el horizonte trascendental kantiano, llegando a sopesar la idea de remitirse al esquematismo trascendental kantiano o a la ley moral como el trasfondo para una comprensión adecuada de *Ser y tiempo*². En nuestra opinión, si Heidegger hubiera perseverado en esta senda y la hubiese seguido hasta su terminación, habría abierto, dentro de su edificio teórico, un lugar para la experiencia judeocristiana fundamental de la esencia humana, como fundada en un encuentro traumático con la alteridad radical, y de esta misma alteridad divina como necesitando al hombre, a la humanidad, como el lugar de su revelación. Y fue con aire de *derrota* como, a

mediados de los años treinta, Heidegger optó por lo que más de un crítico, entre otros, Philippe Lacoue-Labarthe³, denunció como una noción estético-política de la comunidad (la *polis* como el lugar donde se mora en común). Estrictamente correlativa a esta estetización de lo político es la reformulación que hace Heidegger del exceso abismal de la historia con la noción del acto heroico: el exceso es, en definitiva, el gesto monstruoso-excesivo del héroe que funda una nueva *polis*... Esto proporciona también, así, una respuesta a la pregunta de por qué está totalmente ausente del pensamiento de Heidegger la más mínima referencia a la experiencia judía: el lugar para ella está *entre* el primer y el segundo Heidegger, es decir, que habría podido surgir si Heidegger hubiera seguido hasta el final la senda "trascendental" de *Ser y tiempo*.

En su famosa investigación sobre los orígenes de la filosofía occidental, Heidegger celebra a Sócrates como "el más puro pensador de Occidente", razón por la cual "no escribió nada". Con respecto a la "corriente" del olvido del ser, que nos atrae por su olvido, "no hizo otra cosa que colocarse a sí mismo en esa corriente, en ese flujo, y mantenerse en él", de tal manera que todos los grandes filósofos después de Sócrates son, en definitiva, fugitivos, se comportan "como aquella gente que corre para buscar refugio de una corriente demasiado potente para ellos"⁴. Dicho en términos lacanianos, esta "corriente" del olvido es la fisura en el Otro con mayúsculas, de manera que Sócrates fue el único que permaneció en esa fisura, que actuó como un sustituto representante de esa fisura, quien, para sus interlocutores, daba forma a, ocupaba el espacio de esa fisura. Todos los filósofos subsiguientes ocultaron esta fisura construyendo un edificio ontológico cerrado. ¿No tenía razón Lacan cuando, en su seminario sobre la transferencia, con-

cebía la posición de Sócrates como la del analista que ocupa también el lugar del objeto a minúscula, de la falta/la inconsistencia del Otro con mayúsculas?⁵. ¿No representa Sócrates el núcleo éx-timo de la filosofía, la posición no-filosófica del analista de la que nace la filosofía, si bien este origen se ve necesariamente oscurecido por su desarrollo? Resulta fundamental aquí el hecho de que Heidegger defina a Sócrates en términos puramente estructurales: lo que importa es el lugar estructural que él ocupa (el de la inconsistencia del Otro con mayúsculas), en el cual persiste, no el contenido positivo de sus enseñanzas. Así pues, cuando Heidegger acentúa que Sócrates "no escribió nada", el acento aquí no está puesto en el hecho de escribir como opuesto a la mera habla, sino en de la ausencia de "obra", de una exposición sistemática de unas enseñanzas) "Sócrates" denomina simplemente una cierta *posición* de enunciación, la de la "desconexión" de la comunidad, por la cual pagó con su vida, y no un conjunto de proposiciones).

Fe sin creencia

Comencemos, pues, con la ruptura judía. En primer y decisivo lugar, concierne el cambio que sufre el estatus de la fe. En su trabajo "Je sais bien, mais quand même... [Ya lo sé, y sin embargo...]"⁶, Octave Mannoni analiza la diferencia entre "fe (*foi*)" y "creencia (*croissance*)": cuando digo "tengo fe en ti", afirmo un pacto simbólico entre nosotros dos, un acuerdo vinculante, dimensión que está ausente del simple "creer en..." (en espíritus, etc.). Por lo que respecta a los antiguos judíos, éstos *creían en* muchos dioses y espíritus, pero lo que Jehová les exigía era que *tuvieran fe* únicamente en Él, que respetasen el pacto simbólico entre el pue-

blo judío y su Dios, que los había elegido. Uno puede creer *en* los fantasmas sin tener fe en ellos, esto es, sin creerles (considerándolos traicioneros y malvados, no sintiéndose unido a ellos por pacto o compromiso de ninguna clase); y, poniendo un caso opuesto algo más rebuscado, pero fundamental, se puede *creer a* (*tener fe en*) *X* sin *creer en X*. Esto último es, para Lacan, el caso perfecto del Otro con mayúsculas, del orden simbólico: “no hay Otro con mayúsculas”, no es más que un orden virtual, una ficción compartida, no tenemos que creer *en ello* para creerlo, para sentirnos unidos por un cierto compromiso simbólico. Por esta precisa razón, en el caso del imaginario “creer en”, la creencia siempre es desplazada (nunca soy yo el que, en primera persona del singular, estoy dispuesto a asumir la creencia, siempre es necesaria la ficción de un “sujeto del que se supone que sabe”⁷), mientras en el caso de la fe simbólica, el compromiso es asumido performativamente en la primera persona del singular.

Con todo, ¿no es cierto que *toda* religión, *toda* experiencia de lo sagrado, implica —más bien, sencillamente es— un “desconectarse” de la rutina diaria? ¿No es este “desconectarse” simplemente el nombre de la experiencia *extática* básica de la entrada en el terreno en el que las reglas de lo cotidiano quedan suspendidas, el terreno de la *transgresión* sagrada? Para los judíos, por el contrario, la ley misma nos desconecta de las reglas/reglamentaciones —en y mediante ese “desconectarse”, no nos embarcamos en orgías que suspenden la ley, sino que nos encontramos con *la ley misma* como la transgresión más radical—. Cabe recordar aquí de nuevo la discusión, en *El juicio* de Kafka, entre Josef K. y el cura tras de (y acerca de) la parábola de la puerta de la ley: algo que no puede sino saltar a la vista es la naturaleza totalmente no-iniciática, no-mística, puramente “exter-

na”, de un legalismo pedante, de esa discusión. En esas insuperables páginas, Kafka lleva a cabo una lectura de modo singular, como manipulación del significado, de la “letra muerta”, reflejada perfectamente por la divisa del comentador citada por el cura: “La percepción adecuada de cualquier asunto y una errada acerca del mismo asunto no se excluyen del todo la una a la otra”⁸. Baste mencionar la afirmación del cura de que, en la parábola, el que está verdaderamente decepcionado no es el hombre de pueblo, sino el propio guardián de la puerta, quien “está sujeto a ese hombre y no lo sabe”⁹ —¿por qué? Un sirviente está siempre sujeto a un hombre libre, y, obviamente, el que es libre es el hombre de pueblo: puede ir adonde quiera, ha llegado ante la puerta de la ley por su propia voluntad libre, mientras que el guardián de la puerta está atado a su puesto—. Dado que la puerta estaba destinada únicamente para el hombre de pueblo, el guardián ha tenido que esperar durante años a que aquél tomase la frívola decisión de ir ante la puerta de la ley...¹⁰ —¿es imaginable un contraste más fuerte con la extática y oscurantista búsqueda hermenéutica de mensajes espirituales secretos?—. Aquí no estamos aproximándonos a secreto místico alguno, no hay ningún grial por descubrir, sino solamente una árida disputa burocrática (que, por supuesto, torna todo el proceso aún más inquietante y enigmático¹¹).

¿Abre el judaísmo realmente la dimensión de un “más allá de la historia”? Sí y no: con la tradición judeocristiana es cuando *comienza* de veras la historia —la historia como opuesta al simple desarrollo orgánico o al ciclo de la generación y la corrupción de los imperios—. La historia, propiamente, *es* la tensión entre la historia y el “eterno” (ahistórico) núcleo traumático. Aquí uno tiene incluso la tentación de rescatar al desafortunado y medio olvidado

Francis Fukuyama: la idea del “fin de la historia” está mucho más cerca del verdadero enfoque histórico que el simplista historicismo globalizado (a saber, el ingenuo contraargumento de que la historia está lejos de haber acabado, de que las luchas y los cambios continúan produciéndose), ya que implica la noción de una *ruptura* radical, la ruptura entre *antes* y *después* —y una ruptura tal en el continuo de la evolución *es* precisamente la marca de la *historia*—; “historia”, en el sentido radical del término, no es otra cosa que la sucesión de tales rupturas, que redefine el *significado* mismo de la historia. En este punto radica la paradoja última: son precisamente los defensores del “fin de la historia” los que, por mor de su idea de una ruptura radical entre el *antes* y el *después*, entre historia y post-historia, están mucho más cerca de una verdadera historicidad que aquellos que se burlan de ellos, insistiendo en que la historia sigue, que las luchas aún no han acabado (estas “luchas” son romas, no son más que un mero proceso de generación y corrupción, una “historia natural” a la que le falta la verdadera tensión histórica).

Y, casualmente, aquí estriba también la fatal limitación del criticismo historicista al uso, propio de la obra de Alain Badiou, según el cual la intervención *ex nihilo* del acontecimiento en la historicidad del ser es una versión secularizada de la revelación religiosa, mediante la cual la eternidad interviene directamente en el despliegue de lo temporal: ¿no enfatiza el propio Badiou el hecho de que no se puede derivar el acontecimiento a partir del ser, ya que lo único que tenemos en el terreno del ser es *la site évènementielle*, la sede del potencial surgimiento del acontecimiento de la verdad¹²? El primer problema que tiene esta objeción es el de que golpea a una puerta que ya está abierta: el propio Badiou se refiere constantemente al acontecimiento

como una versión secularizada de la Gracia divina¹³. En un sentido más fundamental, lo que estas objeciones no consiguen ver es, de nuevo, la cesura que separa de una vez para siempre la historia (en el sentido de un simple despliegue de una evolución dinámica) de la historicidad propiamente dicha, cuya sede no es otra que la tensión misma entre la Eternidad y la Historia, los momentos únicos en que cortocircuitan una con otra. Y es por ello por lo que, en contra de ocasionales formulaciones del propio Badiou que apuntan en otra dirección, debemos afirmar que no hay “síntesis” última alguna entre el acontecimiento y el ser: *esta “síntesis” es ya el acontecimiento mismo*, la aparición “mágica” de la dimensión “nouménica” de la verdad en el terreno del ser. No es de extrañar, pues, que, en su noción del acontecimiento de la verdad como externo e irreductible al proceso del ser, Badiou se encuentre con algunos raros compañeros de cama, a los que, en cualquier otro caso, rechaza con violencia. En su texto “¿Qué es la libertad?”, Hannah Arendt afirma que, lejos de ser controlable y predecible, un acto de libertad tiene más bien una naturaleza propia de un milagro: la libertad se muestra como una capacidad “de comenzar algo nuevo y [...] de no estar en disposición de controlar o incluso predecir sus consecuencias”¹⁴. Así, un acto libre implica el

abismo de nada y vacío que se abre antes de cualquier acción, del que no se puede dar cuenta mediante una cadena de causas y efectos fidedigna, y que es inexplicable con las categorías aristotélicas de potencialidad y actualidad¹⁵.

Para Arendt, y de forma estrictamente homóloga al caso de Badiou, la libertad se opone, pues, a todo el campo de la provisión de bienes y servicios, del mantenimiento del

hogar y el ejercicio de la administración, que no pertenecen a la política propiamente dicha: el único lugar para la libertad es el espacio político común. Lo que se pierde aquí es nada menos que la observación fundamental de Marx acerca de cómo “el problema de la libertad se sitúa en las relaciones sociales implícitamente declaradas ‘apolíticas’ —es decir, naturalizadas— en el discurso liberal”¹⁶.

La libertad leninista

¿Qué ocurre, pues, con la libertad? En medio de una polémica dirigida contra la crítica de los mencheviques hacia el poder bolchevique en 1920, Lenin respondió a la exigencia de uno de sus críticos —“Bueno, señores bolcheviques, puesto que, antes de la Revolución y la toma del poder por su parte, ustedes abogaban por la democracia y la libertad, sean tan amables y permítannos publicar ahora una crítica de las medidas que ustedes han tomado”— con un áspero: “Por supuesto, señores, tienen ustedes toda la libertad para publicar su crítica —pero, después, señores, sean tan amables y permítannos que les coloquemos en fila ante el paredón y les fusilemos—”. Esta libertad de elección leninista —no “¡la bolsa o la vida!”, sino “¡la crítica o la vida!”—, combinada con la actitud de Lenin de desprecio hacia la noción “liberal” de libertad, da fe de su mala reputación entre los liberales. Sus argumentos se apoyan en gran medida en su rechazo de la oposición marxista-leninista típica entre libertad “formal” y libertad “efectiva”: como destacan una y otra vez incluso liberales de izquierdas como Claude Lefort, la libertad es, por definición, “formal”, de manera que la “libertad efectiva” es lo mismo que la ausencia de libertad¹⁷. Es decir, con respec-

to a la libertad, a Lenin siempre se le recuerda por su famosa respuesta “Libertad —sí, pero ¿para *quién*? ¿Para hacer *qué*?” — a su modo de entender, en el citado caso de los mencheviques, la “libertad” de éstos para criticar al gobierno bolchevique consistía realmente en una “libertad” para socavar el gobierno de los obreros y campesinos en nombre de la contrarrevolución... ¿No es absolutamente obvio, hoy, tras la experiencia aterradora del socialismo realmente existente, dónde radica el error de este razonamiento? En primer lugar, reduce una constelación histórica a una situación clausurada, totalmente contextualizada, en la que las consecuencias “objetivas” de los actos propios están completamente determinadas (“independientemente de tus intenciones, lo que estás haciendo ahora sirve objetivamente para...”); en segundo lugar, la posición de enunciación de tales afirmaciones usurpa el derecho a decidir lo que los actos propios “significan objetivamente”, de modo que su aparente “objetividad” (el hecho de centrarse en el “significado objetivo”) es la forma de aparición de su opuesto, el más puro *subjetivismo*: yo decido lo que tus actos significan objetivamente, puesto que yo defino el contexto de una situación (por ejemplo, si yo concibo mi poder como el equivalente/la expresión inmediata del poder de la clase obrera, entonces todo aquel que se oponga a mí es “objetivamente” un enemigo de la clase obrera). Contra esta contextualización total, hay que poner el énfasis en el hecho de que la libertad es “efectiva” precisa y únicamente como la capacidad de “trascender” las coordenadas de una situación dada, de “poner los presupuestos” de la actividad propia (como diría Hegel), esto es, la capacidad de redefinir la situación misma dentro de la cual se actúa. Es más: como varios críticos han señalado, el término mismo de “socialismo realmente existente”, si bien

fue acuñado con el fin de afirmar el éxito del socialismo, es, en sí mismo, una prueba del absoluto fracaso del socialismo, es decir, del fracaso en el intento de legitimar los regímenes socialistas (el término “socialismo realmente existente” surgió en el momento histórico en el que la única razón que legitimaba el socialismo era el mero hecho de que existía...¹⁸).

Ahora bien, ¿es ésta toda la historia? ¿Cómo funciona realmente la libertad en las propias democracias liberales? Si bien la presidencia de Clinton es un epítome de la tercera vía de la (ex-)izquierda actual, que sucumbe al chantaje ideológico de los derechistas, su programa de reforma de la sanidad habría supuesto, no obstante, una especie de *acto*, al menos en las condiciones actuales, ya que habría estado basado en el rechazo de las nociones hegemónicas de la necesidad de reducir el gasto y el poder de administración del Estado –en cierto modo, habría “hecho lo imposible”–. No es de extrañar, pues, que haya fracasado: su fracaso –quizá el único *acontecimiento* significativo, aunque negativo, de la presidencia de Clinton– da fe de la fuerza material de la noción ideológica de la “libre elección”. Es decir, aunque la inmensa mayoría de la llamada “gente común y corriente” no estaba informada adecuadamente sobre el programa de reformas, el *lobby* médico (¡el doble de poderoso que el infame *lobby* armamentístico!) tuvo éxito en su empeño de imponer al público la idea fundamental de que, con la asistencia sanitaria universal, la libre elección (en lo referente a asuntos médicos) de alguna manera quedaría amenazada: contra esta referencia puramente ficticia a la “libre elección”, toda enumeración de “hechos fehacientes” (en Canadá, la asistencia sanitaria es menos cara y más eficaz, sin implicar por ello menos libertad de elección, etc.) resultaron inútiles.

Nos encontramos aquí en el centro neurálgico mismo de la ideología liberal: la libertad de elección, basada en la noción del sujeto “psicológico” poseedor de ciertas propensiones que busca realizar. Y esto está presente ahora más que nunca, en esta era de lo que los sociólogos, como Ulrich Beck, denominan “sociedad de riesgo”¹⁹, en la que la ideología imperante se empeña en vendernos la propia inseguridad causada por el desmantelamiento del Estado del bienestar como la oportunidad de obtener nuevas libertades: hay que cambiar de trabajo cada año, firmando contratos a corto plazo, en lugar de un compromiso estable a largo plazo. ¿Por qué no ver esto como la liberación de las limitaciones de un trabajo fijo, como la oportunidad de reinventarse uno mismo, una y otra vez, de tomar consciencia de, y de realizar, las potencialidades ocultas de la propia personalidad? Ya no se puede uno apoyar en el seguro sanitario y en las pensiones convencionales, de manera que hay que optar por una cobertura adicional por la que hay que pagar. ¿Por qué no considerar esto como una oportunidad más de elegir: o bien una vida mejor ahora, o bien seguridad a largo plazo? Y si este aprieto le provoca a uno angustia, el ideólogo posmoderno o de la “segunda modernidad” lo acusará a uno inmediatamente de ser incapaz de asumir la libertad total, de “escapar a la libertad”, de adherir de forma inmadura a las viejas formas estables... Aún mejor: cuando esto se inscribe en la ideología del sujeto como el individuo psicológico trufado de destrezas y tendencias naturales, entonces interpreto, cuasi automáticamente, todos estos cambios como resultados de mi personalidad, no como el resultado de que las fuerzas del mercado me estén arrojando de acá para allá.

Fenómenos como éste hacen hoy aún más necesario el *reafirmar* la oposición entre libertad “formal” y libertad

“efectiva” en un sentido nuevo y más preciso. Lo que necesitamos hoy, en la era de la hegemonía liberal, es un *tratado* “leninista” de la *servidumbre voluntaria*, una nueva versión del *tratado de la servidumbre voluntaria* de La Boétie, que justificaría perfectamente el aparente oxímoron “totalitarismo liberal”. En el terreno de la psicología experimental, Jean-Louis Beauvois fue el primero en caminar en esa dirección, merced a su preciso análisis de las paradojas que implica el conceder al sujeto la libertad de elegir²⁰. Sucesivos experimentos pusieron de manifiesto la siguiente paradoja: si, *después* de que dos grupos de voluntarios acepten participar en un experimento, se les informa de que el experimento incluirá cosas desagradables, algunas incluso en contra de su ética, y si, llegados a ese punto, se le recuerda a los miembros del primer grupo que son libres de elegir decir que no, mientras que al otro grupo no se le dice nada, en *ambos* grupos, el *mismo* (muy elevado) porcentaje de gente estará de acuerdo en continuar participando en el experimento. Lo que esto quiere decir es que *conceder la libertad formal de elección no cambia nada*: aquellos a los que se les da la libertad harán lo mismo que aquellos a los que (implícitamente) se les niega. Esto, empero, no significa que el recordar/otorgar la libertad de elección no cambie nada: no es sólo que aquellos a los que se les da la libertad de elección tiendan a escoger lo mismo que aquellos a los que se les niega; es que, además de eso, tenderán a “racionalizar” su “libre” decisión de continuar participando en el experimento —incapaces de soportar la llamada disonancia cognitiva (su conciencia de que están actuando *libremente* en contra de sus intereses, de sus propensiones, de sus gustos o sus normas), tenderán a *cambiar su opinión* con respecto a la acción que se les ha pedido que realicen—. Pongamos que, primero,

se le pregunta a un individuo si quiere participar en un experimento que tiene que ver con cambiar de hábitos alimentarios con el fin de luchar en contra de la hambruna; a continuación, una vez que ha aceptado, durante el primer encuentro en el laboratorio, se le pedirá que ingiera un gusano vivo, recordándole explícitamente que, si este acto le parece repulsivo, puede, por supuesto, negarse a ello, ya que tiene total libertad de elección. En la mayoría de los casos, lo terminará haciendo, y luego lo racionalizará diciéndose a sí mismo algo del tipo: “Lo que se me pide que haga *es* asqueroso, pero no soy un cobarde, así que he de mostrar cierto coraje y autocontrol, ¡si no, los científicos se van a pensar que soy una persona débil que se raja en cuanto aparece la primera pequeña dificultad! Por otro lado, un gusano tiene un montón de proteínas y podría ser utilizado efectivamente para alimentar a los pobres —¿quién soy yo para impedir un experimento tan importante sólo por mis estúpidos escrúpulos? Y, a fin de cuentas, quizá el asco que me producen los gusanos no sea más que un prejuicio, a lo mejor un gusano no está tan mal— y ¿no sería una experiencia nueva y audaz el probarlo? A lo mejor me permite descubrir una dimensión inesperada y ligeramente perversa de mí mismo, de la que, hasta ahora, no era consciente...”

Beauvois enumera tres modos de lo que lleva a la gente a realizar un acto tal, que va completamente en contra de sus propensiones y/o intereses percibidos: el modo *autoritario* (la pura orden: “¡Tienes que hacerlo porque yo lo digo, sin rechistar!”, sustentada por la recompensa, en caso de que el sujeto lo haga, y el castigo, en caso contrario), el *totalitario* (la referencia a cierta causa superior o cierto bien común, que es más grande que el interés que el sujeto percibe: “¡Tienes que hacerlo porque, aunque sea desagrada-

ble, va en provecho de nuestra nación, nuestro partido, o la humanidad!”), y el *liberal* (la referencia a la propia naturaleza interior del sujeto: “Lo que se te está pidiendo puede parecer repulsivo, pero mira en tu interior más profundo y descubrirás que está en tu auténtica naturaleza el que lo hagas, ¡te parecerá atractivo, te darás cuenta de nuevas e inesperadas dimensiones de tu personalidad!”). En este punto, Beauvois debe ser corregido: un autoritarismo directo prácticamente no existe –incluso el régimen más opresivo legítima *públicamente* su dominio mediante una referencia a cierto bien más elevado, y el hecho de que, en definitiva, “tienes que obedecer porque yo lo digo” únicamente resuena como un plus obscuro que se puede distinguir entre líneas—. Ese referirse a cierto bien elevado es más bien lo específico del autoritarismo típico (“¡sean cuales sean tus inclinaciones, tienes que seguir mis órdenes por amor del sumo bien!”), mientras que el totalitarismo, como el liberalismo, interpela al sujeto en nombre de *su propio* bien (“lo que puede parecer una presión externa, en realidad es la expresión de tus intereses objetivos, de aquello que *quieres realmente* sin ser consciente de ello”). La diferencia entre ambos radica en otro lugar: el “totalitarismo” impone al sujeto su propio bien, aunque vaya en contra de su voluntad –recordemos la (desgraciadamente) famosa afirmación del Rey Carlos I de Inglaterra: “Si alguien es lo bastante insensato como para oponerse, antinaturalmente, a su rey, su país y su propio bien, haremos que sean felices, con ayuda de Dios, incluso en contra de su voluntad” (Carlos I al Conde de Essex, 6 de agosto de 1644)—. Aquí encontramos ya el posterior tema jacobino de la felicidad como un factor político, así como la idea de Saint-Just de obligar a la gente a ser feliz... El liberalismo pretende evitar (o, más bien, encubrir) esta paradoja aferrándose hasta el final a la

ficción de la inmediata autopercepción del sujeto como libre (“Yo no digo que sepa mejor que tú lo que tú quieres –sólo te digo que mires en tu interior y decidas libremente lo que quieras—”).

La razón de este error en la línea de argumentación de Beauvois es que no acierta a reconocer cómo la autoridad tautológica y abismal (el “¡es así porque yo lo digo, y punto!” del amo) no funciona solamente por las sanciones (castigo/recompensa) que evoca implícita o explícitamente. Así pues, ¿qué es lo que hace, efectivamente, que un sujeto escoja libremente lo que se le impone en contra de sus intereses y/o sus propensiones? Aquí no basta la investigación empírica de las motivaciones “patológicas” (en el sentido kantiano del término): la enunciación de un mandato que impone a aquél/aquella que lo recibe un compromiso/un acuerdo pone de manifiesto una fuerza intrínseca propia, de forma que lo que nos seduce a obedecer a ello es ese mismo aspecto que puede parecernos un obstáculo –la ausencia de un “porqué”—. En este punto, Lacan puede ser de alguna ayuda: el “significante maestro” lacaniano designa precisamente esta fuerza hipnótica del mandato simbólico que descansa únicamente en el propio acto de su enunciación –es aquí donde encontramos la “eficacia simbólica” en su estado más puro—. Las tres formas de legitimar el ejercicio de la autoridad (la “autoritaria”, la “totalitaria” y la “liberal”) no son sino las tres formas de encubrir, de engecernos frente al poder seductor, frente al abismo de, este reclamo vacío. En cierto modo, el liberalismo, aquí, es incluso el peor de los tres, ya que *naturaliza* las razones por las que se obedece convirtiéndolas en la estructura psicológica interna del sujeto. Así pues, la paradoja es que los sujetos “liberales” son, en cierto sentido, los menos libres: cambian la propia opinión/percepción que tienen de sí mismos,

aceptando lo que se les ha *impuesto* como algo que tiene su origen en su propia "naturaleza" (ya ni siquiera son *conscientes* de su subordinación).

Pongamos el caso de la situación en los países del este de Europa alrededor de 1990, en el momento en que el socialismo realmente existente se desmoronaba: de golpe y porrazo, la gente se veía arrojada a una situación de "libertad de elección política" —sin embargo, ¿alguien les hizo *realmente* en algún momento la pregunta fundamental de qué tipo de orden nuevo querían de verdad? ¿No es cierto que se encontraban exactamente en la misma situación que el sujeto-víctima de un experimento de Beauvois?—. En un primer momento, se les dijo que estaban entrando en la tierra prometida de la libertad política; luego, poco más tarde, se les informó de que esta libertad implica una privatización salvaje, el desmantelamiento de la seguridad social, etc., etc. —aún tienen la libertad de elegir, así que, si quieren, pueden bajarse; pero no, nuestros heroicos europeos del este no querían disgustar a sus tutores occidentales, permanecieron estoicamente en la elección que nunca hicieron, convenciéndose a sí mismos de que debían comportarse como sujetos maduros que son conscientes de que la libertad tiene su precio...—. He aquí por qué la noción del sujeto psicológico dotado con propensiones naturales, que tiene que realizar su verdadera Subjetividad y sus potencialidades, y que es, en consecuencia, responsable último de su fracaso o su éxito, esta noción, digo, es el ingrediente clave de la libertad liberal. Y aquí uno debe arriesgarse y reintroducir la oposición leninista entre libertad "formal" y libertad "efectiva": en un acto de libertad efectiva, uno se atreve precisamente a *romper* ese poder seductor de la eficacia simbólica. Aquí radica el momento de verdad de la áspera respuesta de Lenin a sus críticos mencheviques:

la verdadera elección libre es una elección en la que no escojo meramente entre dos o más opciones *dentro de* un conjunto de coordenadas previamente dado, sino que elijo cambiar el propio conjunto de coordenadas. La trampa de la "transición" del socialismo realmente existente al capitalismo era la de que la gente nunca tuvo la oportunidad de escoger el término *ad quem* de esa transición —de pronto, se encontraban (casi literalmente) "arrojados" a una nueva situación en la que se les presentaba un nuevo conjunto de elecciones dadas (liberalismo puro, conservadurismo nacionalista...)—. Lo que esto mienta es que la "libertad efectiva" como el acto de cambiar conscientemente ese conjunto ocurre únicamente cuando, en la situación de una elección forzosa, uno *actúa como si la elección no fuese forzosa* y "elige lo imposible".

¿No tuvo lugar, en la Unión Soviética de finales de los veinte y principios de los treinta, algo homólogo a la invención del individuo psicológico liberal? El arte de vanguardia rusa de los primeros años veinte (futurismo, constructivismo) no sólo apoyaba celosamente la industrialización, sino que incluso se empeñaba en reinventar un nuevo hombre industrial —ya no el viejo hombre de pasiones sentimentales y enraizado en la tradición, sino el nuevo hombre que acepta encantado su papel como una tuerca o un tornillo en la gigantesca y coordinada máquina industrial—. Como tal, era subversiva en su misma "ultraortodoxia", esto es, en su superidentificación con el núcleo de la ideología oficial: la imagen del hombre que encontramos en Eisenstein, en Meyerhold, en los cuadros constructivistas, etc., destaca la belleza de sus movimientos mecánicos, su absoluta despsicologización. Lo que se percibía en Occidente como la pesadilla última del individualismo liberal, como el contrapunto ideológico a la "taylorización", al tra-

bajo en cadena de Ford, era loado en Rusia como la perspectiva *utópica* de liberación: recordemos cómo Meyerhold afirmaba virulentamente el enfoque “conductista” del actuar humano —ya no más familiarización empática con el personaje que el actor está representando, sino un inflexible entrenamiento corporal orientado a la fría disciplina del cuerpo, a la destreza del actor para llevar a cabo una serie de movimientos mecanizados...²¹. *Esto* es lo que era insostenible para y *en* la ideología estalinista oficial, de manera que el “realismo social” estalinista, efectivamente, *era* un intento de reafirmar un “socialismo con rostro humano”, esto es, de reinscribir el proceso de la industrialización dentro de los límites del individuo psicológico tradicional: en los textos, pinturas y películas del realismo social, los individuos ya no son representados como partes de una máquina global, sino como personas cálidas y apasionadas.

La objeción obvia que aquí se impone, por supuesto, es la siguiente: ¿no es la característica básica del actual sujeto “posmoderno” exactamente lo opuesto al sujeto libre que se percibía a sí mismo como responsable último de su destino, a saber: el sujeto que fundamenta la autoridad de su discurso en su estatus de víctima de unas circunstancias que están fuera de su control? Todo contacto con otro ser humano se percibe como una amenaza potencial —si el Otro fuma, si el Otro me lanza una mirada ávida, ya me está dañando—; esta lógica de la victimización está, hoy día, universalizada, llegando mucho más allá de los casos típicos de acoso sexual o racista —recordemos la creciente industria económica que involucra el pago de denuncias por daños y perjuicios, desde el caso de la industria del tabaco en Estados Unidos y las demandas económicas de las víctimas del holocausto y los condenados a trabajos forzados en la Alemania nazi, hasta la idea de que Estados Unidos

debe pagar a los afro-americanos cientos de miles de millones de dólares en pago por todo aquello de lo que fueron privados en el pasado debido a la esclavitud...—. Esta noción del sujeto como una víctima irresponsable incluye la perspectiva narcisista extrema, a partir de la cual todo encuentro con el Otro aparece como una amenaza potencial para el precario equilibrio imaginario del sujeto; como tal, no es lo opuesto a, sino, más bien, el suplemento intrínseco del sujeto libre en sentido liberal: en la forma de individualidad predominante hoy día, la afirmación auto-centrada del sujeto psicológico se superpone paradójicamente con la percepción de uno mismo como una víctima de las circunstancias.

El propio Badiou se ve atrapado aquí en la trampa proto-kantiana de la “infinitud espuria”: temeroso de las potenciales consecuencias terroristas “totalitarias” de afirmar la “libertad efectiva” como la inscripción directa del acontecimiento dentro del campo del ser (¿no era el estalinismo precisamente una similar “ontologización” directa del acontecimiento, su reducción a un campo positivo nuevo del ser?), Badiou subraya la fisura que los separa para siempre. Para Badiou, la fidelidad al acontecimiento implica el trabajo de distinguir sus huellas, un trabajo que, por definición, nunca está hecho; a despecho de toda afirmación de lo contrario, se apoya, así, en una especie de idea regulativa kantiana, en el fin final (la conversión total del acontecimiento en ser) al que únicamente nos podemos acercar en un proceso infinito. Si bien Badiou aboga enfáticamente por un retorno a la filosofía, con ello no deja de mostrar el fracaso en el intento de aprehender la intuición fundamental auténticamente *filosófica*, compartida por Hegel y por Nietzsche, su gran rival —¿no apunta el “eterno retorno de lo mismo” nietzscheano en la misma dirección que

las últimas palabras de la *Enciclopedia* de Hegel: “La idea eterna, en absoluto disfrute de su esencia, se pone eternamente a sí misma en acción, engendrándose y disfrutándose a sí misma como el espíritu absoluto”²²?. Para un auténtico filósofo, *todo siempre-ya ha sucedido*; lo que es de difícil aprehensión es cómo esta noción no sólo *no* impide la actividad comprometida, sino que la *sostiene* efectivamente. El famoso axioma jesuítico acerca de la actividad humana muestra una clara pre-comprensión de esta intuición:

He aquí, pues, la primera regla del actuar: asume/cree que el éxito de tus empresas depende enteramente de ti, y en ningún modo de Dios; pero, a pesar de eso, ponte en acción como si Dios solo lo hiciera todo, y tú mismo, nada²³.

Este axioma invierte la máxima común a la que se lo suele reducir: “Ayúdate y Dios te ayudará” (es decir, “cree que Dios guía tu mano, pero actúa como si todo dependiera de ti”). La diferencia aquí es fundamental: debes percibirte como absolutamente responsable —la confianza en Dios debe estar en tus *actos*, no en tus *creencias*—. Mientras la máxima común implica la escisión fetichista típica del tipo “sé perfectamente [que todo depende de mí], y sin embargo... [creo en la mano del Señor que me ayuda]”, la versión jesuita no es una simple inversión simétrica de esta escisión (más bien lo que hace es socavar completamente la lógica de la denegación fetichista).

El aspecto político de esta fisura es, por supuesto, el anti-estatalismo marginal de Badiou: la auténtica política debe evitar involucrarse activamente en el poder del Estado, debe reducirse a una agencia de meras declaraciones que formulen las demandas incondicionales de *égaliberté* [“igualibertad”]. Así, la política de Badiou se acerca peli-

grosamente a una política apolítica —lo opuesto mismo a, por ejemplo la disposición implacable de Lenin a hacerse con el poder e imponer un nuevo orden político—. (En el nivel más radical, el atolladero con el que se enfrenta aquí Badiou concierne la total ambigüedad de lo que él llama *l'innommable*, “lo innombrable”: aquello que no se puede nombrar es, *simultáneamente*, el acontecimiento previo a su nominación y la facticidad sin sentido, la dación, de la pura multitud del ser —desde el punto de vista hegeliano, ambas son, en último término, *lo mismo*, pues es el mismo acto de nominación el que, retroactivamente, hace de cierto aspecto del ser el acontecimiento—.)

Esto nos trae de vuelta al judaísmo y al cristianismo: los judíos esperan la llegada de su Mesías, su actitud es la de atención flotante dirigida hacia el futuro, mientras, para un creyente cristiano, *el Mesías ya está aquí*, el acontecimiento ya ha tenido lugar. ¿Cómo “media”, pues, el judaísmo entre el paganismo y el cristianismo²⁴? En cierto sentido, ya en el judaísmo encontramos la “desconexión” de la inmersión en el orden cósmico, en la cadena del ser; esto es, el acceso directo a la universalidad como opuesto al orden global, que es el aspecto básico del cristianismo. Éste es el significado último del Éxodo: el abandono del orden jerarquizado (egipcio) bajo el impacto de la llamada directa de Dios²⁵.

¿Por qué la iconoclastia judía?

¿Cómo hemos de entender, pues, la subordinación judía a las leyes del país en el que viven como exilados? Su modo específico de existencia perturba la tensión convencional existente entre la ley simbólica y su obscuro suplemento

superyoico. Lejos de ser la nación de la *culpa* (del superyó) los judíos están precisamente *liberados* de la presión que ésta ejerce. Ésta es la razón por la cual, sin caer en la trampa del superyó, los judíos pueden buscar la manera de conservar el objeto deseado mientras obedecen a la ley al pie de la letra —no se sienten culpables, no hacen trampa, ya que no hay nada “detrás” de la ley—. Aquí radica el carácter inquietante de la posición judía: su *único* apego a las *normas simbólicas*, desprovistas del obscuro trasfondo fantasmagórico. No hay lugar en el judaísmo para el guiño cómplice, no existe solidaridad obscena en torno a una complicidad compartida por los perpetradores de la transgresión. En otras palabras, los judíos son verdaderamente “cosmopolitas” —no *disfrutan* con su identidad nacional, no son sensibles a “la sangre y el suelo”, a sus “raíces”. Su patria siempre queda pospuesta, diferida *ad infinitum* (“¡hasta el año que viene en Jerusalén!”)—. Sin embargo, esta liberación del superyó enfrenta a los judíos de manera aún más directa con el trauma del encuentro con la Cosa, con la sobreexcitación excesiva que deja de estar domesticada dentro de una “sustancia nacional”, y que mantiene su carácter éx-timo.

La paradoja de la identidad judía estriba en su posición —la posición de la “singularidad universal”, del conglomerado de naciones vagabundas, exiladas, que representa directamente a la nación “como tal”—, que adquiere la forma de una serie de reglas particulares arbitrarias (la comida kosher, etc.) que define una comunidad *étnica* específica.

La desconexión de una identidad étnica particular adopta el aspecto de la etnicidad misma (de manera homóloga, el rechazo de los cortes rituales en el cuerpo se conforma como circuncisión)²⁶: los judíos conforman la “comunidad que no es tal” (equiparable a la determinación que hace

Luce Irigaray de la mujer como “*le sexe qui n'est pas un*” [el sexo que no es tal]. Como dice Jacques Rancière²⁷, los judíos representan la universalidad de la Humanidad, precisamente en la medida en que no tienen un lugar propio entre las razas particulares, por ser un recordatorio que no encaja entre éstas. Un contraargumento inmediato de esta idea es, por supuesto, el que los judíos no sólo *exhiben* todo un conjunto de prácticas específicas que los distingue de los gentiles, sino que incluso ponen un énfasis aún mucho mayor en esas prácticas que otros grupos étnicos. Ahora bien, ¿por qué tienen que reglamentarlo todo mediante reglas negociadas? ¿Acaso no es porque *carecen* efectivamente de “raíces” en un sentido mucho más profundo de lo que el antisemitismo se atreve a imputarles? En cierta forma, claro está, no viven en aquello a lo que los comunitaristas se refieren cuando dicen “mundo vital”: carecen de esa gruesa malla impenetrable de presuposiciones implícitas, de rituales, de reglas no escritas, de prácticas hechas carne, que constituyan su trasfondo, y que nunca pueden ser objetivadas en la forma de un conjunto de normas explícitas —su “mundo vital” es negociado y construido artificialmente—. Quizá nos venga bien aquí la distinción wittgensteiniana entre decir y mostrar: el cristianismo implica la distinción entre reglas externas y creencia interna (de modo que la pregunta es siempre: ¿crees *realmente*, en lo más hondo de tu corazón, o estás siguiendo sin más lo que dice la letra muerta?), mientras que en el judaísmo, las reglas y prácticas “externas” *constituyen directamente* la creencia religiosa en su existencia material —los judíos no tienen que *proclamar* su creencia, sino que la *muestran* de modo inmediato en su práctica—. Y es por esto por lo que el cristianismo es la religión del torbellino interior, de la auto-interrogación, mientras que, para el judaísmo, los problemas,

en último término, son los del discurso legalista “externo” (los judíos se concentran en las reglas que hay que seguir, cuestiones sobre la “creencia interna” sencillamente no se plantean).

Así pues, los judíos encarnan la necesidad de una figura mediadora: para poder surgir, lo nuevo tiene que expresarse primero en la forma antigua (como el propio Marx señala a propósito de la Modernidad: la ruptura con el universo religioso medieval tiene que presentarse primero bajo la forma de una herejía religiosa, a saber, la del protestantismo). Dicho en hegeliano: quizá el judaísmo y el cristianismo se relacionen como el en-sí y el para-sí —el judaísmo es el cristianismo “en sí”, todavía bajo la forma de paganismo, articulado sobre el horizonte pagano—. *Dentro* de este horizonte (de imágenes, de rituales sexuales, etc.), lo Nuevo sólo puede afirmarse a guisa de una *prohibición* radical: nada de imágenes, nada de orgías sagradas. O, respecto de la etnicidad: dentro del espacio étnico, lo nuevo sólo puede articularse como la paradoja de la comunidad “supernumeraria”, sin raíces, sin tierra, siempre en busca de ella, vagando de acá para allá... Por otra parte, lo que esto mienta es que el cristianismo no es más que el judaísmo “para sí”.

¿Qué pasa, pues, con la afirmación judía del incondicional monoteísmo iconoclasta: Dios es uno, totalmente Otro, sin forma humana? La manera corriente y moliente de entender esto consiste en decir que los dioses paganos, pre-judíos, eran “antropomórficos” (por ejemplo, los antiguos dioses griegos fornicaban, engañaban y se enredaban en otras pasiones humanas vulgares) mientras que la religión judía, con su iconoclastia, fue la primera en “desantropomorfizar” del todo a la divinidad. Y, sin embargo, ¿qué ocurriría si resulta que las cosas son exactamente al contrario? ¿Y qué, si la necesidad misma de prohibir que

el hombre haga imágenes de Dios es prueba de la “personificación” de Dios, visible en textos como “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gen. 1: 26) y qué, si el verdadero fin de la prohibición iconoclasta judía no son las religiones paganas anteriores, sino más *su propia* “antropomorfización”/“personificación” de Dios? ¿Qué pasa si resulta que la religión judía genera *ella misma* el exceso que tiene que prohibir? El Dios *judío* es el primero en ser un Dios “personificado”, un Dios que dice “soy el que soy”. Dicho de otro modo, la iconoclastia y otras prohibiciones judías no se refieren a la alteridad pagana, sino a la violencia del *propio* exceso imaginario del judaísmo —en las religiones paganas semejante prohibición habría sido sencillamente un *sinsentido*—. El hacer imágenes tiene que ser prohibido no por los paganos: la verdadera razón para ello es el presentimiento o la premonición de que, si los judíos hiciesen lo mismo que los paganos, algo horrible se habría producido (la pista de este horror aparece en la hipótesis de Freud acerca del asesinato de Moisés, ese suceso traumático sobre cuya denegación está construida la identidad judía²⁸). La prohibición de construir imágenes es, por ello, equivalente a la denegación judía del crimen primigenio: el parricidio primigenio es la imagen fascinadora definitiva²⁹. (¿Qué representa entonces la reafirmación cristiana de la *imagen* única del Cristo crucificado³⁰?)

Así pues, el antropomorfismo y la iconoclastia *no* son simples opuestos: *no* es que las religiones paganas describan a los dioses simplemente como personas humanas “mayores que la vida”, mientras que el judaísmo prohíbe una descripción tal. Sólo con el judaísmo Dios se “antropomorfiza” *completamente*, sólo con ello el encuentro con Él es el encuentro con otra *persona* en el sentido más pleno del término —el Dios judío siente auténtica ira, sed de

venganza, envidia, etc., como cualquier ser humano...—. *Por esto* es por lo que está prohibido construir imágenes de Él: no porque una imagen “humanizaría” la entidad puramente espiritual, sino porque lo representaría demasiado fielmente, como la Cosa-vecina por excelencia³¹. El cristianismo lo único que hace es ir hasta el final en esa dirección, asegurando no sólo la semejanza entre Dios y el hombre, sino su *identidad* directa en la figura de Cristo: “no es extraño que el hombre se parezca a Dios, ya que un hombre [Cristo] *es* Dios”. Con su noción central de Cristo como hombre-Dios, el cristianismo hace “para sí” la personalización de Dios del judaísmo. De acuerdo con la idea al uso, los paganos serían antropomorfizantes, los judíos, radicalmente iconoclastas, y los cristianos llevarían a cabo una especie de “síntesis”, un retorno parcial al paganismo, introduciendo el definitivo “icono para borrar todos los demás iconos”, el del Cristo sufriente. En contra de este lugar común, hay que afirmar que es la religión judía la que es una negación “abstracta/inmediata” del antropomorfismo, y, como tal, permanece apegada a ello, determinada por ello en su negación directa, mientras que sólo el cristianismo “supera” efectivamente el paganismo³². La posición cristiana a este respecto es la siguiente: en lugar de prohibir la imagen de Dios, ¿por qué no, precisamente, permitirle, y representarle de ese modo como *un simple ser humano más*, como un hombre desgraciado, indiscernible de otros humanos por lo que respecta a sus propiedades intrínsecas? Si se me permite atreverme con un paralelismo sacrílego, las películas de ciencia-ficción de miedo tienen dos métodos para representar a la Cosa extraña/extraterrestre: o bien la Cosa es completamente otra, un monstruo cuya visión no se puede soportar, a menudo una mezcla de reptil, calamar y máquina (como, precisamente, el alien de la película homó-

nima de Ridley Scott), o bien es *exactamente igual* que nosotros, humanos comunes y corrientes —pero, por supuesto, con ese “casi nada” que nos permite identificarlos (un brillo extraño en sus ojos; demasiada piel entre sus dedos...)—. Cristo es completamente humano sólo en tanto en cuanto asume el exceso/el resto, la “demasia” por cuya causa un hombre, precisamente, nunca es enteramente un hombre: su fórmula no es Hombre = Dios, sino hombre = hombre, en la cual la dimensión divina sólo interviene como ese “algo” que impide la identidad total del hombre consigo mismo. En este sentido, la propia aparición de Cristo representa la muerte de Dios: en ella, se vuelve meridiano el que Dios no es *nada más que* el exceso del hombre, esa “demasia” de la vida que no puede contenerse en ninguna forma de vida, que viola la forma (*morphé*) del antropomorfismo.

Por decirlo de una manera aún más concreta: los paganos *no* adoraban imágenes, eran perfectamente conscientes de que las imágenes que construían no eran más que copias inadecuadas de la verdadera divinidad (recordemos las antiguas estatuas hindúes de los dioses con docenas de brazos, etc. —un claro ejemplo de cómo todo intento de representar a la divinidad en una forma sensorial/material fracasa, convirtiéndose en una exageración casi ridícula)—. En contraste con los paganos, fueron los propios judíos quienes creyeron/asumieron que una imagen (sensorial/material) de la Persona divina mostraría demasiado, haciendo visible cierto secreto horripilante, que más vale dejar en la sombra, *razón por la cual tenían que prohibirla* —la prohibición judía sólo tiene sentido sobre el trasfondo de este temor de que la imagen revele algo terrible, de que, insoportablemente, sea *verdadera y fiel al original*—. Lo mismo ocurre con los cristianos: cuando ya San Agustín oponía el cristianismo, la religión del amor, al judaísmo, la religión de la

angustia, al concebir el paso del judaísmo al cristianismo como el paso de la angustia al amor, lo que hizo fue proyectar (de nuevo) en el judaísmo el gesto fundacional denegado del propio cristianismo; lo que el cristianismo pretende superar mediante la reconciliación en el amor es *su propio exceso constitutivo*, la insoportable angustia abierta con la experiencia del Dios impotente que fracasó en Su obra de creación, esto es, refiriéndonos una vez más a Hegel, la experiencia traumática de cómo el enigma *de* Dios es también el enigma *para* Dios mismo (nuestro fracaso en la comprensión de Dios es lo que Hegel llamaba una “determinación reflexiva” de la auto-limitación divina).

Y lo mismo sucede con la oposición convencional entre el cartesiano “sujeto de pensamiento” auto-transparente y el freudiano “sujeto de lo inconsciente”, que es percibido como anti-cartesiano, como un socavamiento de la “ilusión” cartesiana de la identidad racional; convendría no perder de vista que lo opuesto, por referencia a lo cual cierta posición se afirma, es *su propia* presuposición, su propio exceso inherente (como es el caso de Kant: la noción del mal diabólico que rechaza sólo es posible dentro del horizonte de *su propia* revolución trascendental). Aquí el asunto no es tanto el de que el *cogito* cartesiano sea el “mediador evanescente” presupuesto del sujeto freudiano de lo inconsciente (cosa que merece ser pensada), como el de que el sujeto de lo inconsciente ya está operando en el *cogito* cartesiano como su propio exceso inherente: para poder afirmar el *cogito* como la “sustancia pensante” auto-transparente, uno *tiene* que pasar a través del punto excesivo de locura que designa al *cogito* como el abismo evanescente del pensamiento sin sustancia. En este mismo sentido, la apertura judeocristiana al Otro (“¡Ama a tu prójimo!”) es completamente diferente de la hospitalidad tribal pagana:

mientras ésta se basa en la oposición tajante entre el terreno clausurado de mi comunidad y el Otro externo, lo que resuena en esa apertura judeocristiana es una reacción en contra del reconocimiento traumático del *vecino como la incomprensible y abismal Cosa* —la Cosa ajena/extraña es mi propio vecino más cercano, no el forastero que visita mi hogar—. Dicho en hegeliano, la apertura judeocristiana involucra la lógica del “poner sus presupuestos”: nos instiga a permanecer abiertos frente a la alteridad que se experimenta como tal sólo dentro de nuestro propio horizonte.

Kant y Freud reclamaban haber repetido el “giro copernicano” en sus respectivos campos. Por lo que toca a Freud, el sentido de esta referencia parece claro y simple: del mismo modo que Copérnico demostró que la Tierra no es el centro del universo, sino un planeta que gira alrededor del sol, y que, en ese sentido, esta “descentrada”, que gira en torno a *otro* centro, Freud demostró también que el yo (consciente) no es el centro de la psique humana, sino, a fin de cuentas, un epifenómeno, un satélite que gira alrededor del auténtico centro, lo inconsciente o el ello... Con Kant, la cosa es más ambigua —a primera vista, no puede sino parecer que, en realidad, lo que hizo es exactamente *lo opuesto* al giro copernicano: ¿no es cierto que la premisa fundamental de su enfoque trascendental es la de que las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de objetos son, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de esos mismos objetos, de modo que, en lugar de tener un sujeto que, al conocer, tiene que adaptarse a cierto patrón de verdad externo, “descentrado”, son los objetos los que tienen que seguir al sujeto, esto es, es el sujeto mismo el que, desde su posición central, constituye los objetos de conocimiento?—. No obstante, si se lee atentamente la referencia de Kant a Copérnico, no podemos dejar de obser-

var cómo el énfasis de Kant no está puesto en el cambio del centro fijo sustancial, sino en algo bastante distinto —en el estatus del sujeto mismo—:

Esto está, pues, relacionado con las primeras ideas de Copérnico, el cual, dado que la explicación de los movimientos celestes no avanzaba como es debido cuando suponía que todo el conjunto de las estrellas giraba en torno al espectador, probó a ver si tenía más éxito, haciendo que el espectador girase, y dejando a las estrellas en reposo³³.

Los términos alemanes exactos (“ließ den Zuschauer sich drehen” —no tanto girar en torno a otro centro, cuanto *girar/rotar en torno a sí mismo*³⁴—) aclaran lo que interesa a Kant: el sujeto pierde su estabilidad/identidad sustancial, y queda reducido al puro vacío insustancial del vórtice abismal que gira en torno a sí mismo, llamado “apercepción trascendental”. Y es sobre este trasfondo donde podemos situar el “regreso a Freud” que propugna Lacan: por decirlo lo más sucintamente posible, lo que hace Lacan es leer la referencia freudiana al giro copernicano *en el sentido original kantiano*, como afirmación no del simple desplazamiento del centro desde el yo al ello o a lo inconsciente como el “auténtico” foco sustancial de la psique humana; sino de la transformación del sujeto mismo desde el yo sustancial autoidéntico, desde el sujeto psicológico lleno de emociones, instintos, disposiciones, etc., a lo que Lacan llama el “sujeto tachado (\$)”, el vórtice de la negatividad autorrelativa del deseo. En este preciso sentido, el sujeto de lo inconsciente no es otro que el *cogito* cartesiano.

La misma lógica de la “determinación reflexiva” opera en el paso del terror revolucionario (la libertad absoluta) al sujeto moral kantiano en la *Fenomenología* de Hegel: el

sujeto revolucionario se percibe a sí mismo como implacablemente expuesto al antojo del régimen terrorista —cualquiera puede ser arrestado en cualquier momento y ajusticiado como “traidor”—. Por supuesto, el paso a la subjetividad moral ocurre cuando este terror externo es internalizado por el sujeto como el terror de la ley moral, de la voz de la conciencia. Sin embargo, lo que a menudo se pasa por alto es el hecho de que, para que esta internalización se produzca, el sujeto tiene que transformar profundamente su identidad: tiene que renunciar al núcleo mismo de su individualidad contingente, y aceptar que el centro de su identidad radica en su conciencia moral universal. En otras palabras, en la medida en que me aferro a mi identidad contingente idiosincrásica como al núcleo de mi ser, y sólo en esa medida, experimento la ley universal como la negatividad abstracta de un poder extraño/ajeno que amenaza con aniquilarme; en este preciso sentido, la internalización de la ley es meramente la “determinación reflexiva” del cambio que afecta al núcleo de mi propia identidad. No es la ley lo que cambia desde la agencia del terror político externo a la presión de la voz de la conciencia interior; este cambio simplemente refleja el cambio en mi identidad. Tal vez ocurre algo parecido en el paso del judaísmo al cristianismo: lo que cambia en este paso no es el contenido (el estatus de Dios), sino, primariamente, la identidad del/de la propio/propia creyente, y el cambio que se opera en Dios (no ya el Otro trascendente, sino Cristo) es sólo la determinación reflexiva de *ese* cambio.

¿No es ésta también la lección implícita de la intuición fundamental de Thomas Hobbes a propósito del contrato social? Para poder ser eficaz, la *limitación* de la soberanía de los individuos —cuando acceden a trasladarla a la figura del soberano y a acabar, de ese modo, con el estado de

guerra y a introducir la paz civil— tiene que conceder poder *ilimitado* a la persona del soberano. No basta con tener la regla o las leyes sobre las que todos estamos de acuerdo y que, por ello, regulan la interacción entre individuos con el fin de evitar la guerra de todos contra todos que caracteriza el estado de naturaleza: para que las leyes sean operativas, tiene que haber uno, una persona con el poder ilimitado de *decidir* qué son las leyes. Reglas mutuamente reconocidas no bastan —tiene que haber un señor que las refuerce—. Aquí radica la paradoja propiamente *dialéctica* de Hobbes: comienza con el derecho ilimitado del individuo a la autoconservación, sin contención alguna mediante deberes (tengo el derecho inalienable de engañar, de robar, de mentir, de matar... si mi supervivencia está en juego), y termina con el soberano que tiene el poder ilimitado de disponer de mi vida, un soberano que yo no percibo como una extensión de mi propia voluntad, como la personificación de mi sustancia ética, sino como una fuerza arbitraria ajena. Este poder externo ilimitado es, precisamente, la determinación reflexiva de mi posición subjetiva “egocéntrica” (el modo de superar esto es cambiando *mi propia* identidad).

Autor, sujeto, ejecutor

¿Cómo se relacionan, pues, el judaísmo y el cristianismo? La respuesta judeo-lacanianista típica es la de que el cristianismo es una suerte de regresión a la fusión narcisista imaginaria de la comunidad que abandona la tensión traumática entre la ley y el pecado (su transgresión). En consecuencia, el cristianismo sustituye la lógica del Éxodo, de un viaje, cuyo final está abierto, sin garantía alguna respecto de su desti-

no final, por la lógica mesiánica de la reconciliación final —la idea de la “perspectiva del juicio final” es ajena al judaísmo—. En este mismo sentido, está justificada la afirmación de Eric Santner de que, mientras que el judaísmo es una religión cuyo discurso público está habitado por la sombra fantasmal de su doble inquietante y obscuro, de su excesivo y violento gesto fundamental transgresor (es este mismo apego, que se deniega, al núcleo traumático lo que confiere al judaísmo su extraordinario descaro y su durabilidad), el cristianismo, por su parte, no posee *otro*, suyo propio, suplemento obscuro denegado, sino que sencillamente, *no tiene ninguno*³⁵. La respuesta cristiana es la de que, precisamente, *la tensión entre la ley pacificadora y el superyó excesivo no es el horizonte último de nuestra experiencia*: es posible salir de ese terreno, no hacia la falsa dicha imaginaria, sino hacia la realidad de un acto; es posible cortar el nudo gordiano de la transgresión y la culpa. Antígona, efectivamente, es, pues, la precursora de una figura cristiana, en la medida en que no hay tensión de ningún tipo en su posición entre la ley y la transgresión, entre la transgresión y la culpa, entre el mandato ético incondicional y su respuesta inadecuada a ello.

Intentemos especificar más esta posición paradójica de Cristo con una referencia al sujeto ético kantiano. Cuando, en su “Kant avec Sade”, Lacan afirma que Kant —en su noción del agente moral como el sujeto autónomo, el sujeto que establece su propia ley moral— oculta la división del sujeto³⁶, es necesario ser muy preciso para no pasar por alto aquello a lo que apunta: *no* es la simple idea de que Kant sitúa erróneamente el origen de la ley moral en el sujeto mismo, mientras que esta ley es percibida efectivamente por el sujeto como la voz de la autoridad de un superyó ajeno/extraño, que ejerce sobre el sujeto una presión inso-

portable. Más bien hay que introducir aquí la distinción entre tres elementos: el autor de la ley moral, el sujeto que obedece (o tiene que obedecer) a la ley, y el *ejecutor* de la ley —aquel que la ejecuta, en el que Lacan discierne los contornos del ejecutor/torturador de Sade³⁷—. El problema no es la identidad del autor y el sujeto de la ley: efectivamente, *son* el mismo, el sujeto, efectivamente, *es* autónomo en el sentido de que obedece a su *propia* ley; el problema radica en la figura suplementaria del ejecutor de la ley, que se interpone, mediando entre el sujeto como autor de la ley y el sujeto como, precisamente, el sujeto de la ley. Refiriéndose a la famosa ambigüedad del propio término “sujeto”, a partir de la cual Louis Althusser y sus seguidores sacaron muchas ventajas para su teoría (el sujeto como agente autónomo; el sujeto de la ley y/o de un poder soberano), el papel del ejecutor en Sade es, precisamente, el de mediar entre esas dos dimensiones. Y es precisamente esta dimensión del ejecutor como el *objeto a minúscula*, que se superpone a la díada del autor de la ley y su sujeto/“víctima” con un tercer elemento, un elemento mediador, esa dimensión del puro *objeto/instrumento*, no el sujeto, de la ley, es esta dimensión, digo, la que Kant pasó por alto, y que sólo aparece en Sade —¿por qué?—. Porque su estatus no es ni formal-trascendental ni empírico: el ejecutor es una mácula “patológica” contingente, aunque una mácula paradójica, cuyo estatus es, no obstante, a priori, esto es, que se necesita como el soporte “patológico” de la dimensión trascendental misma. Aclaremos esto a propósito del comunismo estalinista, cuya estructura es la de una perversión en el sentido sádico: en el universo estalinista, tenemos al autor de la ley (la historia misma, imponiéndonos las “leyes eternas del progreso inexorable hacia el comunismo”), los sujetos de esta ley (el pueblo “llano”, las masas), y el Partido Comu-

nista, el puro objeto-instrumento, ejecutor, del progreso histórico. Y, *exactamente como en Kant y en Sade*, la escisión no es entre el autor y el sujeto de la ley —son *idénticos*, el “pueblo”, las “masas”—, sino entre el pueblo como autor/sujeto de la ley de la historia y *el ejecutor de esta*, el Partido (Comunista), el puro *instrumento* de la necesidad histórica que, al modo del ejecutor de Sade, sutura la fisura entre lo trascendental y lo empírico aterrorizando al pueblo (empírico) *en su propio nombre*, en nombre de su propio destino (trascendental).

Lo que, inesperadamente, comparten Kant y Sade es el abismo que separa la cadena de causas y efectos “patológicos” (empíricos) de la voluntad pura (“¡Yo lo quiero, independientemente de las circunstancias, así se abran los infiernos!”). A primera vista, la voluntad ética kantiana que obedece al imperativo de la universalidad no puede sino parecer lo radicalmente opuesto al capricho absoluto que caracteriza al perverso en Sade (“¡Yo quiero [este placer específico] porque lo quiero, es un puro capricho mío, no tengo que justificarlo!”)³⁸. Con todo, esta intrusión del puro capricho suspende el encadenamiento de causas y efectos: el sujeto sadiano no “racionaliza”, nunca justifica o legitima sus demandas caprichosas; —y ¿no ocurre lo mismo con el sujeto ético kantiano que persigue su deber independientemente de las circunstancias que lo limitan (“¡Puedes, porque debes!”)? He aquí, pues, aquello que, en una coincidencia dialéctica suprema, comparten la voluntad universal luchando por desprenderse de toda motivación “patológica”, y la voluntad singular, absolutamente caprichosa: la pureza de la voluntad no contaminada por el cálculo utilitarista de los placeres o los beneficios. Tanto el sujeto ético kantiano como el sujeto sadiano de la voluntad de goce sin reservas quieren lo que quieren incondicionalmente, y

lo persiguen sin tener en cuenta consideraciones “racionales” utilitaristas. En este sentido, como ya sabía Hegel, el capricho absoluto es la “verdad” oculta de la universalidad kantiana (no sorprende, pues, que el propio Kant caracterizase la ley moral como un “*factum* de la razón práctica”, como una demanda incondicional e inexplicable, que sencillamente está ahí, ejerciendo sobre nosotros su insoponible presión).

Volviendo al cristianismo: ¿quiere esto decir que Cristo, como *objeto a minúscula* por excelencia, es también un mediador semejante entre la ley divina y los sujetos humanos de ésta? ¿Es su sacrificio por nuestros pecados de la misma naturaleza que el proverbial sacrificio estalinista de cuadros del partido por el progreso de la humanidad? ¿Es el amor de Cristo por la humanidad estructuralmente el mismo que el amor proverbial de un líder comunista por su pueblo? Aquí, la diferencia es fundamental: Cristo ya no funciona como un ejecutor con respecto a la ley —por el contrario, lo que hace es *suspender* la dimensión de la ley, levantando acta de su *desaparición*—. Así pues, quizá la diferencia entre judaísmo y cristianismo sea, por decirlo con palabras de Schelling, la diferencia entre contracción y expansión: la contracción judía (la perseverancia, el mantenerse firme en el estatus de un resto) pone el suelo para la expansión cristiana (el amor). Si los judíos afirman la ley sin superyó, los cristianos afirman el amor como goce fuera de los límites de la ley. Para poder acceder al goce fuera de la ley, no contaminado por el obsceno suplemento superyoico de la ley, la ley misma tiene que librarse primero de las garras del goce. La posición a adoptar entre judaísmo y cristianismo no es, pues, simplemente la de otorgar preferencia a uno de los dos, y, aún menos, la de optar por una especie de “síntesis” pseudo-dialéctica, sino la de introducir

la fisura entre el contenido enunciado y la posición de la enunciación: por lo que toca al contenido de la creencia, hay que ser judío, mientras se conserva la posición de enunciación cristiana³⁹.

Hay un argumento eficaz en contra de nuestra lectura del cristianismo: ¿no funcionaba (y funciona), *en su realidad histórica*, de acuerdo con la lógica del intercambio sacrificial, con Cristo pagando por nuestros pecados y estableciéndose así como la figura superyoica por excelencia, con la que estamos condenados a estar para siempre en deuda? Y, *mutatis mutandis*, ¿no ocurre lo mismo con el judaísmo? ¿No reproduce la escisión entre los textos “oficiales” de la ley con su carácter abstracto, legal y asexual (la Torah —el Antiguo Testamento—, la Mishna —la formulación de las leyes—, y el Talmud —el comentario de las leyes—, todas ellas, supuestamente, partes de la Revelación divina en el Monte Sinaí), y la Cábala (ese conjunto de conocimientos oscuros, profundamente sexualizados, que hay que guardar en secreto —recordemos los famosos pasajes sobre el flujo vaginal—), no reproduce esta escisión, digo, *dentro* del judaísmo, la tensión entre la ley simbólica pura y su suplemento superyoico, el conocimiento secreto iniciático? La cuestión clave en este asunto es la siguiente: ¿cuál es exactamente el estatus de la Cábala dentro del judaísmo? ¿Es percibida como su suplemento obsceno, necesario y inherente, o simplemente como una desviación herética contra la que hay que luchar (del mismo modo como el cristianismo tiene que luchar contra las herejías gnósticas)? Las evidencias parecen señalar a la primera opción: la Cábala es el suplemento obsceno *inherente* a la ley, algo acerca de lo cual no se habla en público, algo que, con cierta vergüenza, se prefiere evitar, y que, sin embargo, por esa misma razón suministra el núcleo fantasmático de la identi-

dad judía. Lo que vuelve esto aún más complejo es el hecho de que la Cábala no es el único texto religioso judío que no se puede mencionar en público: en ciertas versiones del Talmud, la relación misma entre la Torah y el Talmud se asemeja a la actitud tardía de los católicos hacia la Biblia (o, curiosamente, la actitud estalinista hacia los textos de los “clásicos”: Marx, Engels, Lenin) —está prohibido leerla directamente, sin pasar por los comentarios apropiados facilitados por la Iglesia (o, en el caso del estalinismo, por el Partido), ya que la lectura directa puede desviar hacia una terrible herejía...—. En este mismo sentido, una cierta tradición talmúdica limita las citas directas y al pie de la letra de la Torah: lo único que se permite son sólo los comentarios aprendidos.

Así pues, sólo el cristianismo efectivamente deja atrás esa tensión, en la medida en que es capaz de renunciar a la necesidad del suplemento obscuro: no hay ningún texto secreto que acompañe al Evangelio como su sombra superyoica. La solución, pues, es que tenemos que identificar claramente, *tanto* en el judaísmo *como* en el cristianismo, una cierta tendencia *inherente* a “regresar”, a traicionar su postura radical íntima: en el judaísmo, la tendencia a percibir a Dios como la cruel figura superyoica; en el cristianismo, la tendencia a reducir el *ágape* a una reconciliación imaginaria que oculta la alteridad de la Cosa divina. Razón por la cual, tal vez, tanto el judaísmo como el cristianismo necesitan la referencia el uno al otro para evitar esta “regresión”⁴⁰.

¡Sin piedad!

El ensayo de Herbert Schnädelbach “Der Fluch des Christentums” (La maldición del cristianismo)⁴¹ proporciona

quizá el ataque liberal más conciso al cristianismo, enumerando sus siete —no pecados, sino— “fallos de nacimiento”: (1) la noción del pecado original que pertenece a la humanidad como tal; (2) la noción de que Dios pagó por ese pecado mediante un violento ajuste de cuentas legalista consigo mismo, sacrificando la sangre de su propio hijo; (3) el expansionismo misionario; (4) el antisemitismo; (5) la escatología con su visión del día del juicio final; (6) la importación del dualismo platónico con su odio del cuerpo; (7) el tratamiento manipulador de la verdad histórica. Aunque, como era de prever, Schnädelbach echa la mayor parte de la culpa a San Pablo, en su tendencia a institucionalizar el cristianismo, pone de relieve que no se trata aquí de una corrupción secundaria de la doctrina original cristiana del amor, sino de una dimensión presente en su mismo origen. Insiste, además, en el hecho de que —por decirlo sin rodeos— todo lo que es realmente valioso del cristianismo (el amor, la dignidad humana, etc.) no es específicamente cristiano, sino que fue asumido por el cristianismo del judaísmo.

Lo que se percibe aquí como problema es, precisamente, el *universalismo* cristiano: lo que implica esta actitud omni-incluyente (recordemos la famosa frase de San Pablo: “No hay hombres ni mujeres, no hay judíos ni griegos”) es una exclusión absoluta de aquellos que no aceptan ser incluidos en la comunidad cristiana. En otras religiones “particularistas” (e incluso en el islam, a pesar de su expansionismo global) hay un lugar para otros, estos otros son tolerados, aunque sean mirados con condescendencia. La divisa cristiana “Todos los hombres son hermanos”, no obstante, quiere decir *también* que “Aquellos que no son mis hermanos *no son hombres*”. Los cristianos acostumbran a jactarse de haber superado la noción judía exclusivista del

pueblo elegido y de abarcar a la humanidad entera (la trampa, aquí, es que, al insistir en que son el pueblo elegido con un vínculo con Dios directo y privilegiado, los judíos aceptan la humanidad de la otra gente que adora a sus dioses falsos, mientras que el universalismo cristiano tiende a excluir a los no-creyentes de la propia universalidad de la humanidad).

La cuestión, no obstante, sigue siendo la de si un rechazo tan precipitado del cristianismo no pasa por alto la dimensión momentánea del *ágape* paulino –el “milagro” de “des-hacer” retroactivamente los pecados mediante la suspensión de la ley–. Aquí se suele oponer la rigurosa justicia judía y la piedad cristiana, el gesto inexplicable del perdón inmerecido: nosotros, humanos, nacemos en pecado, ni siquiera podemos pagar nuestras deudas y redimirnos a nosotros mismos por medio de nuestros actos –nuestra única salvación depende de la piedad/la gracia de Dios, en Su supremo sacrificio–. En este mismísimo gesto de romper la cadena de la justicia mediante el inexplicable acto de la piedad, del pago de nuestras deudas, el cristianismo nos impone una deuda aún más grande: estamos para siempre en deuda con Cristo, ni siquiera podemos pagarle por lo que ha hecho por nosotros. El nombre freudiano para semejante presión excesiva, que no podemos remunerar es, por supuesto, el de *superyó*⁴². (Dicho con más precisión, la noción de piedad es, en sí misma, ambigua, de forma que no puede ser reducida totalmente a esta agencia del superyó: también hay piedad en el sentido en que Badiou entiende esta noción, a saber, la “piedad” del acontecimiento de la verdad –o, para Lacan, la del acto– no podemos decidir activamente llevar a cabo un acto, el acto sorprende al agente mismo, y “piedad” designa precisamente ese inesperado suceder del acto.)

Normalmente es el judaísmo el que se concibe como la religión del superyó (de la subordinación del hombre al Dios envidioso, poderoso y severo), en contraste con el Dios cristiano de la piedad y el amor. Con todo, es precisamente *no* exigiéndonos el precio por nuestros pecados, pagando Él mismo ese precio por nosotros, como el Dios cristiano de la piedad se establece como la suprema agencia superyoica: “He pagado el más alto precio por vuestros pecados, así que estáis en deuda conmigo *para siempre...*”. ¿Es este Dios como agencia superyoica, cuya misma piedad genera la culpa indeleble de los cristianos, el horizonte último del cristianismo? ¿Es el *ágape* cristiano otro nombre de la piedad?

Para situar adecuadamente al cristianismo respecto de esta oposición, es necesario recordar el famoso dicho hegeliano acerca de la esfinge: “Los enigmas de los antiguos egipcios eran enigmas también para los propios egipcios”. En este mismo sentido, el *Dieu obscur*, el Dios esquivo, impenetrable, también ha de ser impenetrable para Sí mismo, tiene que tener un lado oscuro, una alteridad en Sí mismo, algo en Sí mismo que es más que Él mismo. Quizá esto explique el cambio del judaísmo al cristianismo: el judaísmo permanece en el nivel del enigma *de* Dios, mientras que el cristianismo implica el movimiento hacia el enigma *en* Dios mismo. El *logos* cristiano, la Revelación divina en y por la Palabra, y el enigma *en* Dios son estrictamente correlativos, son ambos aspectos de uno y el mismo gesto. Es precisamente porque Dios es un enigma también *en y para Sí*, porque tiene esa inaprehensible alteridad en Sí mismo, por lo que Cristo tenía que surgir para revelar a Dios no sólo a la humanidad, sino *a Dios mismo* (sólo a través de Cristo se actualiza Dios enteramente como Dios⁴³).

Lo que es incomprensible dentro del horizonte pre-cristiano es toda esa terrible dimensión de la impenetrabilidad de Dios para Sí mismo, que se distingue en la frase de Cristo: "Padre, ¿por qué me has abandonado?", esa versión cristiana del "Padre, ¿no ves que me estoy quemando?" freudiano. Este abandono total por parte de Dios es el punto en el que Cristo se hace *completamente* humano, el punto en el que *la distancia radical que separa a Dios del hombre se traslada a Dios mismo*. Aquí, *el propio Dios Padre se topa con los límites de su omnipotencia*. Lo que esto quiere decir es que la noción cristiana del vínculo entre el hombre y Dios invierte, así, la noción pagana típica, según la cual el hombre se acerca a Dios a través de la purificación espiritual, abandonando los aspectos materiales/sensuales "inferiores" de su ser y elevándose, de este modo, hacia Dios. *Cuando yo, un ser humano, me experimento como separado de Dios, en el momento mismo de la abyección más total, estoy absolutamente cerca de Dios, ya que me encuentro en la posición del Cristo abandonado*. No hay una identificación "directa" con (o un acercamiento a) la majestad divina: me identifico con Dios solamente identificándome con la figura singular del Dios-Hijo abandonado por Dios. Resumiendo, el cristianismo da un giro específico a la historia de Job, el creyente abandonado por Dios —es Cristo (Dios) mismo el que ha de ocupar el lugar de Job—. La identidad del hombre con Dios es afirmada sólo en/mediante el auto-abandono radical de Dios, cuando la distancia que lo separa de Dios se solapa con la distancia interior de Dios consigo mismo. La única forma en la que Dios puede crear gente (humanos) libre es abriendo un espacio para ellos en *su propio déficit/vacío/fisura*: la existencia del hombre es la prueba viviente de la auto-limitación de Dios. O, por decirlo en términos más especulativo-teológicos: la distancia infi-

nita del hombre con Dios, el hecho de que es un ser pecaminoso, malvado, marcado por la caída, indigno de Dios, tiene que tener su reflejo en Dios mismo, como el mal del propio Dios Padre, esto es, como el abandono de su propio Hijo. El abandono de Dios por el hombre y el abandono del Hijo por Dios son estrictamente correlativos, son las dos caras de uno y el mismo gesto.

Este auto-abandono divino, esta impenetrabilidad de Dios para sí mismo, señala, pues, la *imperfección* fundamental de Dios. Y es únicamente en este horizonte donde el amor cristiano propiamente dicho puede surgir, un *amor más allá de la piedad*. El amor es siempre amor por el Otro, en la medida en que éste es deficitario —amamos al Otro por su limitación, por su indefensión, incluso por su vulgaridad—. En contraste con la celebración pagana de la perfección divina (o humana), el secreto último del amor cristiano es, quizá, el apego amoroso a la imperfección del Otro. Es esta falta en/del Otro la que abre el espacio para la "buena nueva" traída por el cristianismo. En el apogeo del idealismo alemán, F. W. J. Schelling desarrolló la noción de la decisión-diferenciación primordial (la *Ent-Scheidung*), el hecho atemporal inconsciente, por medio del cual el sujeto escoge su carácter eterno, que, posteriormente, dentro de los límites de su vida consciente-temporal, él/ella experimenta como una necesidad inexorable, como "el modo en que ha sido siempre":

El hecho, una vez cumplido, se hunde inmediatamente en las profundidades insondables, adquiriendo de ese modo su carácter duradero. Lo mismo ocurre con la voluntad que, una vez puesta al comienzo y llevada al exterior, inmediatamente tiene que hundirse en lo inconsciente. Ésta es la única forma en la que el comienzo, el comienzo que no cesa de serlo, el comienzo verdadera-

mente eterno, es posible. Para esto, el comienzo no se debe conocer a sí mismo. Una vez llevado a cabo, el hecho está eternamente hecho. La decisión que es en cierto sentido el verdadero comienzo no debería aparecer antes de la conciencia, no debería serle recordada a la mente, ya que esto, precisamente, supondría su recuerdo. Aquel que, respecto de su decisión, se reserva para sí el derecho de llevarla de nuevo a la luz, no llevará nunca a cabo el comienzo⁴⁴.

Este comienzo absoluto nunca se hace en presente, su estatus es el de una pura presuposición, el de algo que siempre-ya ha tenido lugar. En otras palabras, es la paradoja de la *decisión pasiva*, de asumir pasivamente la decisión que fundamenta nuestro ser como el acto supremo de libertad —la paradoja de la suprema libre elección que consiste en asumir que lo eligen a uno—. En su libro *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Derrida intenta disociar la decisión de sus predicados metafísicos típicos (autonomía, conciencia, actividad, soberanía...) y pensarla como la “decisión del Otro en mí”: “La decisión pasiva, la condición del acontecimiento es siempre, estructuralmente, una decisión de Otro en mí, una decisión prestada como la decisión del Otro. Del Otro absoluto en mí, del Otro como lo absoluto que decide, en mí, sobre mí⁴⁵”. En términos psicoanalíticos, esta elección es la de una “fantasía fundamental”, la del marco/la matriz básica que proporciona las coordenadas de todo el universo de significado del sujeto: si bien nunca estoy fuera de ello, si bien esta fantasía siempre-ya está aquí, y yo estoy siempre-ya arrojado en ella, sin embargo tengo que presuponerme como aquel que la ha puesto.

¿Significa esto que la decisión primordial predetermina para siempre los contornos de nuestra vida? Aquí entra

la “buena nueva” del cristianismo: el milagro de la fe es que es posible atravesar la fantasía, des-hacer esta decisión fundacional, empezar la vida propia desde el principio, desde el punto cero —en resumen, *cambiar la eternidad misma* (lo que “siempre-ya somos”): en último término, el “re-nacimiento” del que habla el cristianismo (cuando uno se une a la comunidad de los creyentes, uno vuelve a nacer) es el nombre que designa semejante nuevo comienzo—. En contra de la sabiduría pagana y/o gnóstica que celebra el (re)descubrimiento de la verdadera Subjetividad propia —el regreso a ella, la realización de sus potencialidades, o similar—, el cristianismo nos invita a reinventarnos completamente. Kierkegaard tenía razón: la decisión última es la de elegir entre el recogimiento socrático y la repetición cristiana: el cristianismo nos encarece que *repite* el gesto fundacional de la elección primordial. Uno se atrevería casi a decirlo con una paráfrasis de la “tesis 11” de Marx: “Los filósofos nos han estado enseñando únicamente cómo descubrir (recordar) nuestra verdadera Subjetividad, pero de lo que se trata es de cambiarla”. Y *esta* herencia cristiana, a menudo ocultada, es hoy más valiosa que nunca.

Desde aquí deberíamos, por última vez, regresar a Lenin y a su crítica de la “libertad formal”: cuando —para consternación de los liberales— Lenin subraya que un revolucionario comunista no reconoce ningún conjunto a priori de reglas morales independiente de la lucha revolucionaria (como, por ejemplo, “normas elementales de la decencia humana”), que considera todas las libertades y derechos en relación a su contribución a esta lucha, no está proclamando un relativismo moral maquiavélico, sino que, más bien, está proponiendo la versión revolucionaria de aquello a lo que Kierkegaard se refería como la suspensión religiosa de lo ético. ¿Qué es esta suspensión? Tomemos un ejemplo

inesperado, el giro final de la novela *Retorno a Brideshead* (*Brideshead Revisited*), de Evelyn Waugh, una de las últimas grandes formulaciones artísticas de la lógica del sacrificio femenino: al final de la novela, Julia se niega a casarse con Ryder (a pesar de que ambos se acaban de divorciar precisamente para poder hacerlo) como parte de lo que ella llama irónicamente su “acuerdo privado” con Dios: aunque es corrupta y promiscua, quizá le quede aún una oportunidad si sacrifica aquello que más le importa, su amor por Ryder... La perversidad de esta solución se pone de manifiesto si la situamos en su contexto adecuado: como ella aclara en sus últimas palabras a Ryder, Julia es perfectamente consciente de su propia naturaleza corrupta y promiscua, tiene claro que, una vez haya dejado a Ryder, tendrá un sinnúmero de aventuras insignificantes; sin embargo, éstas no cuentan realmente, no la condenan irrevocablemente a ojos de Dios —lo que aquí la habría condenado habría sido si ella hubiera privilegiado su único amor verdadero por encima de su dedicación a Dios, puesto que no debe haber competencia entre bienes supremos—. Así pues, Julia llega a la conclusión de que la vida corrupta, promiscua, es el único modo en que ella puede conservar una oportunidad de recibir piedad a ojos de Dios. “Dios” es, pues, en definitiva, el nombre del gesto puramente negativo del sacrificio absurdo, del abandono de lo que más nos importa. Es aquí donde encontramos la suspensión religiosa de lo ético en estado puro: desde el punto de vista ético, por supuesto, la elección de Julia es absurda, no tiene sentido —el matrimonio es infinitamente mejor que la promiscuidad extramarital—; sin embargo, desde el punto de vista estrictamente religioso, escoger la fidelidad marital habría supuesto la mayor traición. Este tipo de tensión entre lo religioso y lo ético es, quizá, lo que define la *moder-*

nidad: en épocas pre-modernas, literalmente no hay lugar para que ella surja.

En este preciso sentido, el cristianismo es, desde su mismo comienzo, *la* religión de la modernidad: a lo que apunta la noción cristiana de la suspensión de la Ley es, precisamente, a esta distancia entre el terreno de las normas morales y la Fe, el compromiso incondicional. Bertolt Brecht llega a la misma conclusión en su poema “Interrogatorio al bueno”:

Avanza: oímos
Que eres un buen hombre.

Nadie te puede comprar, pero el relámpago
Que golpea la casa, tampoco
Puede comprarlo nadie.
Sostienes lo que dijiste.
Pero ¿qué dijiste?
Eres honesto, dices tu opinión.
¿Qué opinión?
Eres valiente.
¿Contra quién?
Eres sabio.
¿Para quién?
No tienes en cuenta tus ventajas personales.
Entonces, ¿de quién tienes en cuenta las ventajas?
Eres un buen amigo.
¿Eres también un buen amigo de la buena gente?

Escúchanos, pues: sabemos
Que eres nuestro enemigo. Por ello ahora
Te pondremos delante de un paredón. Pero tenien-
[do en cuenta tus

Méritos y buenas cualidades
Te pondremos frente a un buen paredón y te dis-
[pararemos
Con una buena bala tirada por una buena arma
[y te enterraremos
Con un buen sudario en la buena tierra⁴⁶.

Lejos de cancelar la ética, una suspensión tal es el *sine qua non* de un genuino compromiso ético incondicional —en ningún lugar está la *nulidad* intrínseca de la ética más claramente privada de esta suspensión que en la proliferación actual de los “comités de ética”, que intentan en vano constreñir el progreso científico en la camisa de fuerza de unas “normas” (cuán lejos hemos de ir en la biogenética, etc.)—. Y ¿qué es la noción cristiana de “renacer en la fe” sino la primera formulación plenamente entregada de un compromiso subjetivo, por gracia del cual estamos dispuestos a suspender la propia sustancia ética de nuestro ser?

Notas

Introducción

1. Que continúa, a menudo con un carácter autocrítico, los análisis de *The Fragile Absolute. Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (Londres, Verso Books, 2000). [*El frágil absoluto*, Valencia, Pre-Textos, 2002.]
2. Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000. [*Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.]

Capítulo 1

1. Harold Bloom, *Presagios del milenio: la gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Madrid, Anagrama, 1997, p. 224.
2. Yendo aún más allá, y de acuerdo con esto, ¿no es la solución obvia al misterio de la Inmaculada Concepción (cómo la Virgen María quedó encinta sin tener relación sexual con su marido), que Cristo, sencillamente, era su hijo *ilegítimo*?
3. Zoé Oldenbourg, *Massacre at Montsegur*, Londres, Orion Books, 1998, p. 39.
4. Cf. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt, Vittorio Klostermann, pp. 223-225.
5. Martin Heidegger, *Schellings Treatise on Human Freedom*, Athens, Ohio University Press, 1985, p. 146. [*Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 2.^a ed. (corregida), 1996.]
6. Cf. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989. [*Eurotaoísmo*, Barcelona, Seix-Barral, 2001.]

7. *Gelassenheit* es el título de un texto de Martin Heidegger, en realidad, una conferencia publicada en forma de libro. Existe versión española: *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. [Con todo, la palabra alemana más común para designar el sentimiento de serenidad es *Heiterkeit*; el sentido de *Gelassenheit* se parece más al de nuestra impasibilidad (N. del T.).]
8. De forma estrictamente homóloga, la oposición entre la globalización y la supervivencia de las tradiciones locales es falsa: la globalización directamente hace renacer las tradiciones locales, literalmente se cría en ellas, razón por la cual lo verdaderamente opuesto a la globalización no son las tradiciones locales, sino la *universalidad*. Cf. capítulo IV de Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Londres, Verso Books, 1999.
9. En la literatura clásica, habría que mencionar el *Germinal* de Émile Zola, donde el apego a un conejo ayuda al revolucionario ruso Souvarine a sobrevivir (cuando el conejo es matado y comido por error, Souvarine explota en un estallido de rabia violenta).
10. Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Mineápolis, Minnesota University Press, 1983. [*El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Seix-Barral, 1972.]
11. Para un desarrollo más extenso de este punto, cf. capítulo 3 de Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*.
12. Cf. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Nueva York, Routledge, 1992.
13. Cf. Jacques Lacan, *Seminario XX: Encore (1972/73)*, Nueva York, Norton, 1998. [*Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1985.]
14. Jacques-Alain Miller, "Paradigms of *Jouissance*", en *Lacanian Ink* 16, Nueva York, 2000, p. 33. ["Los seis paradigmas del goce", en *Freudiana* 29, Barcelona, 2000.]
15. *Op. cit.*, p. 35.
16. *Op. cit.*, p. 41.
17. Paralelamente a Lacan, esta idea fue desarrollada también por Jean Laplanche en sus *New Foundations for Psychoanalysis*, Oxford, Basil Blackwell, 1989. [*Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1989.]
18. Cf. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth, Penguin, 1979, p. 256.
19. Miller, *op. cit.*, p. 39.
20. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*, p. 410.

21. Cualquier intento de traducción palabra por palabra del término inglés *Self* (en forma sustantiva) necesariamente será parcial e inadecuado. Por mor de una cierta unidad, he creído oportuno utilizar, según el contexto de las oraciones en las que aparece el término, las palabras españolas "Sujeto" y "Subjetividad" (ambas, como "*Self*" en el original, con mayúscula, para distinguir las de "subject"/"subjectivity"), dejando de lado otras posibilidades (como "Yo", "Sí-mismo", o incluso "Mismidad"). Fundamental, en cualquier caso, es tener siempre presente el sentido en que se emplea la palabra: *Self*, como por lo demás queda claro en los distintos contextos, designa aquello que hace de alguien (en un sentido amplio, de cualquier ser vivo; en sentido amplísimo, de cualquier entidad) él mismo/ella misma y no otro/a; algo (al menos postulado) que sub-yace a aquello en cuestión como su esencia última. La tradición filosófica ha empleado diferentes términos para referirse a esto. Probablemente el más antiguo e inaugural sea la palabra griega (acuñada como término filosófico por Aristóteles) *hupokeímenon*, morfológicamente idéntica a la latina *subiectum*. (N. del T.)
22. Para un desarrollo más amplio de este punto, cfr. Slavoj Žižek, *On Love*, Londres, Routledge, 2001.
23. Cf. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage, 1992. [*La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.]
24. Cf. Jacques Lacan, *Séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, París, Éditions du Seuil, 1996.
25. Cf. Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, Londres, Phoenix, 1999. [*La era de las máquinas espirituales*, Madrid, Alianza, 1999.]
26. Cf. Eric Davis, *TechGnosis*, Londres, Serpent's Tail, 1999.
27. Cf. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman*, Chicago, The University of Chicago Press.
28. Cf. Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Nueva York, Harper and Row, 1979.
29. Hayles, *op. cit.*, p. 5. Donde Hayles se equivoca es en su radical oposición entre el sujeto *humano* liberal, autoidéntico y autónomo de la Ilustración y el cuerpo *posthumano* en el cual la frontera que separa mi Subjetividad autónoma de sus prótesis mecánicas es constantemente traspasada, y en el que la Subjetividad en sí misma estalla en forma de la famosa "sociedad de mentes".

- La propia Ilustración no sólo mantenía una relación profundamente ambigua con el aspecto maquínico del ser humano (recordemos el motivo del *homme-machine* ("hombre-máquina") en el materialismo mecanicista del siglo XVIII); incluso más radicalmente, se puede afirmar que el sujeto cartesiano de la Ilustración, especialmente en su versión radicalizada en el Idealismo alemán, ya es "post-humano", es decir, se opone estrictamente a la persona humana (el sujeto de la apercepción trascendental kantiano es el puro vacío de la auto-relación negativa que surge mediante el gesto violento de hacer abstracción de todo contenido "patológico", el cual conforma la riqueza de la "personalidad humana").
30. Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnick, 2002, p. 340.
 31. *Ibidem*, p. 341.
 32. Cf. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press, 1965. [*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.]
 33. Primo Levi, *op. cit.*, p. 341.
 34. Citado por Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 172.
 35. Primo Levi, *op. cit.*, p. 326. [*Lager: campos de concentración y/o exterminio* (N. del T.).]
 36. Y ¿qué hay del argumento "revisionista", según el cual la eliminación nazi del enemigo racial no era más que una repetición, desplazándola hacia el eje racial, de la eliminación, por parte de los comunistas soviéticos, de sus enemigos de clase? Aunque esto sea cierto, la dimensión del desplazamiento es fundamental, no es sólo un aspecto secundario y sin importancia: representa el cambio de la lucha *social*, la admisión del carácter intrínsecamente antagónico de la vida social, a la exterminación de un enemigo *naturalizado* que, desde fuera, penetra en, y amenaza a, el organismo social.
 37. M. Houellebecq, *Las partículas elementales*, Madrid, Círculo de Lectores, 1998.
 38. Hayles, *op. cit.*, p. 8.
 39. Y, dicho de pasada, centrándonos en las nuevas experiencias de placer que están avanzando con el desarrollo de la realidad virtual, los implantes neuronales directamente en el cerebro, etc., ¿qué hay de las nuevas y "mejoradas" posibilidades de *torturar*?

- ¿No abren la biogenética y la realidad virtual, combinadas, nuevos e inauditos horizontes por los que extender nuestra capacidad de soportar el dolor (ampliando nuestra capacidad sensorial de soportar el dolor, inventando nuevas formas de infligirlo) —quizá esté esperando también para hacerse realidad la imagen sádica por excelencia de una víctima de tortura "no-muerta", que puede soportar un dolor interminable sin tener a su disposición la huida hacia la muerte?—. Tal vez, dentro de una o dos décadas, nuestros más horripilantes casos de tortura (por ejemplo, lo que le hicieron al comandante en jefe del ejército dominicano tras el fallido golpe de Estado en el que fue asesinado el dictador Trujillo (cosiéndole los ojos para que no pudiera ver a sus torturadores, y luego, durante cuatro meses, cortando poco a poco partes de su cuerpo de las formas más dolorosas, como utilizando toscas tijeras para arrancarle los genitales) nos parecerán ingenuos juegos de niños.
40. Hayles, *op. cit.*, p. 8.
 41. Traducido al inglés por Tom Levine en *October 55*, invierno 1990, pp. 48-55.
 42. Lo mismo ocurre con las posibilidades que ofrece hoy día la realidad virtual: cuanto más perfecta sea la reproducción digital, tanto más "artificial" es su efecto, del mismo modo que una fotografía imperfecta en blanco y negro es percibida como más "realista" que una foto en color, aunque la realidad sea en colores.
 43. ¿No implica la lectura que hace Lacan del "wo es war, soll ich werden" la temporalidad del encuentro fallido, del aún-no y el ya-no, del en-sí y el para-sí? El sujeto es el mediador evanescente entre el "allí donde era ello [esto es, lo que se ha de convertir en sujeto]" (en el estadio del en-sí, aún no del todo realizado), y la realización simbólica completa en la que el sujeto ya ha sido estigmatizado en forma de un significante. Lacan se refiere aquí al sueño freudiano del padre que *no sabía que estaba muerto* (y por ello seguía vivo): el sujeto, pues, sólo está vivo en la medida en que no sabe (que está muerto); en cuanto "lo sabe", asumiendo el conocimiento simbólico, se muere (en forma del significante que lo representa).
 44. Maimon Cohen, Director del Harvey Institute for Human Genetics en el Greater Baltimore Medical Center, citado en el periódico *International Herald Tribune* del 27 de junio de 2000, p. 8.
 45. Cf. Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind, op. cit.*

46. Cfr. Steven Pinker, *The Language Instinct*, Nueva York, Harper Books, 1995. [*El instinto de lenguaje: cómo crea el lenguaje la mente*, Madrid, Alianza, 1995.]
47. Naturalmente, fue el trabajo de Daniel Dennett el que popularizó esta versión de la mente "sin Subjetividad" (cf. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*).
48. Existe otra prueba más que apunta en la misma dirección: unos cuantos milisegundos *antes* de que un sujeto humano decida "libremente" en una situación de elección, los escáneres pueden detectar el cambio en los procesos químicos cerebrales que indica que la decisión ya ha sido tomada –incluso cuando tomamos una decisión libre, nuestra conciencia parece registrar simplemente un proceso químico previo...–. La respuesta psicoanalítica-schellingiana a este asunto consiste en situar la libertad (de elección) en un nivel *inconsciente*: los verdaderos actos de libertad son elecciones/decisiones que tomamos sin tener conciencia de ellas; nunca decidimos (en presente), repentinamente, simplemente tomamos nota de que *ya hemos decidido*.
49. Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, p. 182.
50. *Op. cit.*, p. 183.
51. *Op. cit.*, p. 188.
52. Casualmente, la misma aporía debilitadora ya proyecta su sombra sobre el viejo par aristotélico forma-materia: por una parte, la forma es universal y la materia es concebida como el principio de individuación; por otra parte, la materia, en sí misma, no es más que un barro informe, diferenciado mediante la imposición de cierta forma determinada.
53. Martin Heidegger, *Seminario sobre Heráclito* (con Eugen Fink). En inglés: *Heraclitus Seminar*, University of Alabama Press, 1979, p. 146.

Capítulo 2

1. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 405-407.
2. *Op. cit.*, p. 405.
3. *Op. cit.*, pp. 406-407.
4. *Op. cit.*, p. 407.

5. *Ibidem*.
6. Cf. Dominique Laporte, *History of Shit*, Cambridge, The MIT Press, 2000. [*Historia de la mierda*, Valencia, Pre-textos, 1980.]
7. En el teatro antiguo griego, en el centro de los amplios asientos de piedra de las primeras filas, había un agujero (los miembros de las clases privilegiadas podían de este modo someterse a una *doble* catarsis, a la purificación espiritual consistente en limpiar su alma de emociones malas, y también a la purificación del oloroso excremento).
8. Otto Weininger, *Über die letzten Dinge*, Múnich, Matthes und Seitz Verlag, 1997, p. 187.
9. *Op. cit.*, p. 188.
10. Citado por Orville Schell, *Virtual Tibet*, Nueva York, Henry Holt and Company, 2000, p. 80.
11. Citado por Schell, *op. cit.*, p. 202.
12. Citado por Schell, *op. cit.*, p. 191.
13. *Ibidem*.
14. Orville Schell, *Virtual Tibet*, p. 230.
15. William McGovern, citado por Schell, *op. cit.*, p. 230.
16. ¿No es lo más obvio para un analista el basar el pecado de la envidia en la tristemente famosa envidia del pene? Antes que sucumbir a esta tentación, lo que hay que hacer es poner de manifiesto que la envidia, en definitiva, es la envidia del goce del Otro. Mis colegas ricos y orientados hacia el negocio siempre se maravillan de cuánto trabajo dedico a la teoría y, comparativamente, cuán poco dinero gano, aunque su manera de maravillarse normalmente es expresada en términos de desdén agresivo ("¡Qué imbécil eres, dedicándote a la teoría!"); lo que evidentemente trasluce detrás de ello es la envidia: la idea de que, ya que no lo hago por dinero (ni por poder), y ya que no entienden la razón por la que lo hago, tiene que haber algún tipo extraño de goce, alguna satisfacción en la teoría, accesible solamente para mí, y fuera de su alcance...
17. El interés de *Beau Geste* radica también en la fantasmagórica escena inicial –la misteriosa fortaleza en el desierto, en la cual no hay nadie vivo, sólo hay soldados muertos puestos encima de sus murallas, una escena perfectamente homóloga, en el desierto, a la figura fantasmal del barco que flota de aquí para allá sin tripulación–. Hacia el final, *Beau Geste* nos presenta amablemente la misma secuencia *desde dentro de la fortaleza*, a saber, describe cómo se había generado esta fantasmal imagen de la

- fortaleza con los soldados muertos. Otro aspecto interesante es la oposición entre las dos comunidades: el cálido hogar inglés de la familia de clase alta, dominado por una mujer, frente a la comunidad exclusivamente masculina de la legión extranjera, dominada por la fascinante figura de Markoff, el sádico, aunque militarmente muy eficaz, sargento ruso.
18. La mención a Le Carré no es, ni mucho menos, casual: en sus geniales novelas de espías (las primeras), Le Carré escenifica una y otra vez el mismo argumento fundamental de la interconexión entre amor y traición, es decir, de cómo, lejos de estar ambos términos simplemente opuestos, el traicionar a alguien sirve como prueba definitiva de que se le/la ama. ¿No es la traición en nombre del amor la forma extrema de sacrificio?
 19. Esto nos permite también responder a la objeción de Dominick la Capra, según la cual la noción lacaniana de falta confunde dos niveles que deben mantenerse separados: la falta "ontológica", puramente formal, constitutiva del orden simbólico como tal, y las experiencias traumáticas particulares (de modo ejemplar: el holocausto) que también podrían *no* haber ocurrido —las catástrofes históricas particulares como el holocausto parecen quedar, así, "legitimadas" como algo directamente enraizado en el trauma fundamental que pertenece a la existencia humana misma—. (Cf. Dominick la Capra, "Trauma, Absence, Loss", *Critical Inquiry*, vol. 25, n.º 4 (verano de 1999), pp. 696-727). En contra de este malentendido, es necesario subrayar que la falta cuasi trascendental y los traumas particulares están conectados de una forma negativa: lejos de ser únicamente el último eslabón en la cadena continua de los encuentros traumáticos, que, hacia atrás, llega hasta la "castración simbólica", las catástrofes como el holocausto son acontecimientos contingentes (y, como tales, evitables), que se producen como el resultado final del empeño por *ocultar* la falta constitutiva cuasi trascendental.
 20. Madame de Lafayette, *The Princesse de Clèves*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978, p. 170.
 21. *Ibidem*.
 22. Jacques Lacan, *Escritos*, Siglo XXI, vol. I, p. 325.
 23. *Op. cit.*, p. 328.
 24. Regina Barecca, "Introducción" a Henry James, *The Portrait of a Lady*, Nueva York, Signet Classic, 1995, p. xiii.
 25. La primera en realizar un gesto semejante fue Medea, actuando como una anti-Antígona: primero mata a su hermano (su fami-

- liar más cercano), cortando de este modo sus raíces radicalmente, haciendo imposible el regreso, apostándolo todo a la boda con Jasón; después de haber traicionado a todos sus allegados *por* Jasón, y después de que Jasón la traicione *a ella*, ya no le queda nada, se encuentra en el vacío —el vacío de la negatividad autorrelativa, de la "negación de la negación", que es la subjetividad misma—. De modo que es el momento de reafirmar a Medea frente a Antígona: Medea o Antígona, he aquí la elección definitiva de hoy día. En otras palabras, ¿cómo debemos combatir el poder? ¿Mediante la fidelidad a los viejos mores orgánicos amenazados por el poder, o venciendo al poder mismo por medio de la violencia? Dos versiones de la feminidad: Antígona puede aún leerse como una figura de las raíces particulares familiares, en contra de la universalidad del espacio público del poder del Estado; Medea, por el contrario, gana en universalidad al propio poder universal.
26. Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona, Paidós, 1984, pp. 241-243.
 27. Y puesto que (en su mayor parte) *Ser o no ser* transcurre en Polonia, merece aún más la pena poner de relieve un gesto repetitivo homólogo en *Rojo* de Kieslowwski: cuando, hacia la mitad de la película, Valentine está posando en una sesión fotográfica para un cartel publicitario, el fotógrafo exclama con satisfacción "¡Triste! ¡Eso es, triste!" cuando adopta la expresión adecuada —aquí la postura melancólica es fingida—. En la última escena de la película, vemos exactamente la misma imagen del rostro de Valentine de perfil, sobre un fondo rojo, congelada en la pantalla de televisión, como parte del reportaje del barco accidentado (aquí su tristeza es auténtica, "de verdad", de forma que lo que en primer lugar era fingido, se repite como real).
 28. La asimetría de los giros aparentemente simétricos es crucial para explicar los mecanismos de la génesis ideológica, tomemos el caso del acuerdo/desacuerdo. Primero estamos simplemente de acuerdo; luego pasamos a estar en desacuerdo, lo que quiere decir que "estamos en desacuerdo con acordar"; sin embargo, si damos la vuelta al "desacuerdo con estar de acuerdo" y lo convertimos en "acuerdo con estar en desacuerdo", obtenemos una noción más compleja a dos niveles: "estar de acuerdo con el desacuerdo" no es simplemente estar de acuerdo (al modo como "estar en desacuerdo con el acuerdo" sí es simplemente estar en de-

- sacuerdo), sino que es establecer un pacto simbólico común que permita comunicar “pacíficamente” nuestro desacuerdo. En cierto sentido, el pacto/acuerdo simbólico *como tal* es siempre en un mínimo grado un gesto de “estar de acuerdo con estar en desacuerdo”, de aceptar un terreno común que evita que el desacuerdo estalle en una violencia mortífera.
29. Tomo prestada esta noción de Alenka Zupancic.
 30. Christa Wolf, *The Quest for Christa T.*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1979, p. 24. [*Noticias sobre Christa T.*, Barcelona, Seix-Barral.]
 31. No obstante, ya el propio Greene, en la novela, condensó en la figura de la protagonista, Sarah, a *dos* de las amantes que había tenido en la vida real: por lo que toca a las circunstancias en las que se desarrolló el asunto (en Londres, durante el bombardeo nazi, etc.), el modelo es Dorothy Glover, una paracaidista conservadora, pequeña, fornida y pobre, que fue amante de Greene a principios de los cuarenta, por lo que respecta a la belleza física y la apasionada promiscuidad sexual, el modelo es la riquísima Lady Catherine Walston. Así pues, es como si, en el paso de la novela a la película, el propio desplazamiento fuera sometido a un nuevo desplazamiento.
 32. De nuevo, tomo prestada esta fórmula del amor como la “trascendencia accesible” de Alenka Zupancic, con quien, por lo demás, está en deuda todo este pasaje del texto.
 33. Franz Kafka, “Un artista del hambre”, *Revista de Occidente*, t. XVI, abril-mayo-junio de 1927, n.º XLVII, p. 219.
 34. Por supuesto, no es la apariencia física de esa vagina lo que importa: lo que realmente importa es que esa vagina pertenece a la persona amada. En otras palabras, y permitiéndonos hacer un experimento mental de gusto más bien dudoso: si llegase a descubrir que la vagina, del mismo aspecto, pertenece a una persona diferente (o que la persona que amo tiene una vagina diferente), entonces esa misma vagina dejaría de ejercer esa fascinación incondicional. Lo que esto mienta es que la pulsión y el deseo no dejan de estar intrínsecamente entretnejidos: no es sólo que el deseo descanse siempre en ciertas pulsiones parciales que suministran su “relleno”, sino que las pulsiones funcionan también únicamente en la medida en que se refieren al sujeto cuyo deseo yo deseo.
 35. Cf. Bernard Baas, *De la Chose à l'objet*, Leuven, Pieters, 1998, especialmente pp. 71-78.

36. Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 329.
37. Estas especulaciones de Lacan le deben mucho a las investigaciones de su amigo Maurice Merleau-Ponty, reunidas póstumamente en *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964. [*Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1970.] Lacan se refiere a Merleau-Ponty especialmente en la Parte II de sus *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.
38. Cf. el Epílogo de Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
39. Cf. Bernard Baas, *Le désir pur*, Leuven, Peeters, 1992. [“El deseo puro. A propósito de ‘Kant con Sade’ de Lacan”, *Freudiana* n.º 26, 1999, pp. 53-94.]
40. Cf. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, París, Éditions du Seuil, 1986, p. 133.
41. Cf., por ejemplo, Jacques Lacan, “Desire and the interpretation of desire in *Hamlet*”, en *Literature and Psychoanalysis*, ed. por Shoshana Felman, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, p. 15.
42. Cf. Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge (Ma), Harvard UP, 2000.
43. Sobre esta idea, cf. el extraordinario libro de Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

Capítulo 3

1. Por lo demás, ¿no tiene también la tríada Deleuze/Derrida/Lacan una clara connotación religiosa: Deleuze el pagano, Derrida el judío, y Lacan el cristiano?
2. ¿No es así que, en último extremo, la filosofía *como tal* comienza con Kant, con su giro trascendental? ¿No es cierto que toda la filosofía anterior sólo puede ser entendida adecuadamente (no como la simple descripción del “universo en su conjunto”, de la totalidad de los entes, sino como la descripción del horizonte dentro del cual las entidades se desvelan a un ser humano finito) si se lee “anacrónicamente”, desde el punto de vista inaugurado por Kant? ¿No fue Kant también quien abrió el espacio dentro del cual el propio Heidegger pudo formular la noción de

- Dasein* como el lugar en el que los entes aparecen en un horizonte de sentido históricamente determinado/destinado?
3. Cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, París, Christian Bourgeois, 1987. [*La ficción de lo político*, Madrid, Arena Libros, 2002.]
 4. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 1959. [*Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1960.]
 5. Cf. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le Transfert*, París, Éditions du Seuil, 1986.
 6. Cf. Octave Mannoni, "Je sais bien, mais quand même...", en *Clefs pour l'imaginaire*, París, Éditions du Seuil, 1968. [*La otra escena, claves de lo imaginario*, capítulo 1 "Ya lo sé, pero aun así...", Buenos Aires, Amorrortu, 1979.]
 7. El término lacaniano es "sujet supposé savoir". (N. del T.)
 8. Franz Kafka, *The Trial*, Harmondsworth: Penguin Books, 1985, pp. 238-239.
 9. *Op. cit.*, p. 240.
 10. Cf. *op. cit.*, p. 241.
 11. Uno de los pocos momentos en los que la mitología pagana se acerca a este procedimiento kafkiano es, en la leyenda del Santo Grial, el del famoso error de Parsifal en su primer encuentro con el maltrecho Rey Pescador: falla simplemente porque no pregunta directamente al rey: "¿Qué te ocurre?".
 12. Para un desarrollo detallado de la noción de acontecimiento, cf. Alain Badiou, *L'être et l'évènement*, París, Éd. du Seuil, 1989 [*El ser y el acontecimiento*, Ed. Manantial] y, del mismo autor, *Ethics*, Londres, Verso Books, 2000.
 13. Y de hecho, curiosamente, cuando, en mi estudio de Badiou (cf. capítulo 3 de *The Ticklish Subject*, Londres, Verso Books, 1999), destaco el paradigma religioso que subyace a su noción del acontecimiento de la verdad, más de un crítico de Badiou se ha referido a mí aprobadoramente, como si yo dijese esto como una crítica a Badiou. Que éste no es el caso queda ampliamente probado por mi siguiente libro, *The Fragile Absolute. Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (Londres, Verso Books, 2000).
 14. Hannah Arendt, "What is Freedom?", en *Between Past and Future*, Nueva York, Penguin Books, 1968, p. 151. ["¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.]

15. *Op. cit.*, p. 165.
16. Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton, Princeton UP, 1995, p. 14. Otro extraño compañero de cama de Badiou no es otro que el mismo Heidegger: la actitud de Badiou respecto de las diferencias dentro del terreno positivo del ser, del "ocuparse de los bienes" (en último término, desprecia las diferencias entre la democracia liberal y las distintas variantes de dictadura directa como algo no digno de interés, ya que en todas está ausente la dimensión del acontecimiento de la verdad). ¿Acaso no es estrictamente correlativa a la afirmación de Heidegger de que el liberalismo, el nazismo y el comunismo son metafísicamente lo mismo, de forma que —puesto que todos ellos toman parte en el nihilismo, propio de la época, de la voluntad de poder tecnológica, y, de este modo, obliteran la única dimensión que realmente importa, la del pensamiento del ser— la diferencia entre democracia y nazismo es, a fin de cuentas, irrelevante?
17. Cf. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Mineápolis, Minnesota University Press, 1988.
18. Por decirlo en los términos de la oposición entre ser y acontecimiento que hace Alain Badiou (cf., de nuevo, su *L'être et l'évènement*), el surgimiento del término "socialismo realmente existente" señaló el final y la completa reinscripción de los regímenes comunistas en el terreno positivo del ser: incluso el mínimo resto de potencial utópico aún distinguible en la movilización estalinista más salvaje y, posteriormente, en el "deshielo" de la época de Jruchov, desapareció definitivamente.
19. Cf. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, *op. cit.*
20. Cf. Jean-Louis Beauvois, *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*, París, Dunod, 1994.
21. Cf. capítulos 2 y 3 de Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, Cambridge (Ma), MIT Press, 2000.
22. *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 315.
23. Esta máxima fue formulada por el jesuita húngaro Hevenesi en 1705; para su lectura lacaniana, cf. Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan*, París, Éditions du Seuil, 1987, pp. 219-227.
24. Las reflexiones siguientes le deben mucho al extraordinario libro de Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflec-*

- tions on Freud and Rosenzweig*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
25. Al mismo tiempo, no obstante, es necesario subrayar el movimiento *opuesto*: ¿no implica el cristianismo también la esperanza de la *segunda* venida de Cristo, esto es, la posición teleológica orientada hacia el futuro del Juicio Final, cuando se arreglarán todas las cuentas simbólicas? Es *aquí* donde la referencia al judaísmo debe servir como corrección: en cierto sentido, la muerte de Cristo *es* ya el cumplimiento, no hay nada que seguir.
 26. Recordemos el extraño accidente acaecido en el Hospital Beth Israel de Nueva York, el 7 de setiembre de 1999: tras practicar la cesárea a una paciente, el doctor Allan Zarkin grabó sus iniciales en el abdomen de ella (orgulloso como estaba de su trabajo perfecto, quería dejar en su cuerpo una especie de marca, algo así como la firma del artista).
 27. Cf. Jacques Rancière, *La méfente*, París, Galilée, 1995. [*El des-acuerdo, política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.]
 28. Dentro de la propia tradición judía, esta prohibición iconoclasta resuena en el motivo del Golem, ese gigante creado por el hombre, quien, empeñado en imitar la creatividad de Dios que da la vida, termina por crear un monstruo (el segundo mandamiento no se refiere en primer lugar a la pintura sino, más generalmente, a la imitación humana de la creatividad divina).
 29. Cfr. Philippe Lacoue-Labarthe, *Musica Ficta*, Stanford, Stanford UP, 1994.
 30. Un caso similar es el del antisemitismo nazi: la (seudo)explicación al uso de la creciente aceptación de la ideología nazi en la Alemania de los años veinte es la de que los nazis fueron manipulando hábilmente los miedos y angustias de la gente corriente de clase media, generados por la crisis económica y los rápidos cambios sociales. El problema de esta explicación es que pasa por alto la circularidad autorreferencial que opera aquí: sí, los nazis, sin duda, manipularon con habilidad miedos y angustias –sin embargo, lejos de ser simples hechos pre-ideológicos, *estos miedos y angustias eran ya el producto de una cierta perspectiva ideológica*–. En otras palabras, la propia ideología nazi (co)generó “angustias y miedos”, presentándose después como su solución.
 31. En este sentido, uno se atrevería a afirmar que el judaísmo está atrapado en la paradoja de prohibir lo que, en sí mismo, ya es impo-

- sible: si *no se puede* representar a Dios mediante imágenes, ¿por qué *prohibir* las imágenes? Afirmar que, construyendo imágenes Suyas, no mostramos el debido respeto hacia Él, es demasiado simple, ya que, como sabemos por el psicoanálisis, respeto, en último extremo, es el respeto por la debilidad del Otro –tratar a alguien con respeto significa mantenerse a una distancia adecuada de él, evitando llevar a cabo acciones que, si se realizan, desenmascararían su posición como una impostura. Por ejemplo, cuando un padre se pavonea ante su hijo de que corre muy rápido, lo que hay que hacer, respetuosamente, es *no* desafiarse a hacerlo, ya que esto revelaría su impotencia...–. En otras palabras, la idea de que la iconoclastia expresa el respeto por el Otro divino sólo tiene sentido como la indicación de cierta impotencia o limitación de ese Otro.
32. En el negocio del arte contemporáneo, el conservador del museo, o el comisario de la exposición, parece desempeñar un papel inquietantemente parecido al de Cristo: ¿acaso no es también él una suerte de “mediador evanescente” entre el artista-creador (“Dios”) y la comunidad del público (“los creyentes”)? Este nuevo papel del comisario en las últimas décadas se basa en dos procesos interconectados. Por un lado, las propias obras de arte han perdido su inocencia: un artista ya no crea espontáneamente y deja simplemente al cuidado del Otro la interpretación de aquello que hace –la referencia a la (teórica) interpretación futura es ya una parte de su producción artística inmediata, de modo que el bucle temporal se cierra, y la obra del autor es una especie de ataque preventivo, que dialoga con, responde por adelantado a, las futuras interpretaciones imaginables que de ella se hagan–. Estas interpretaciones potenciales están encarnadas en la figura del comisario de exposición; él es el sujeto transferencial para los propios artistas –no se limita a recolectar obras ya existentes, sino que estas obras son creadas ya con el comisario en mente, como su intérprete ideal (cada vez más a menudo, él mismo llega incluso a pedirle a artistas que pongan en práctica una visión suya, o incluso a contratarlos para ello)–. Por otro lado, es un hecho que, en las grandes exposiciones actuales, el gran público ya no tiene tiempo de “ralentizar” y sumergirse realmente en la inmensa colección de obras –aquí el problema no es tanto el hecho de que no se enteren de qué va, de que necesiten ciertas explicaciones, sino el de que las obras de arte actuales no pueden ser

- ya experimentadas directamente con la intensidad que se requiere para que la obra misma produzca su impacto—. Así pues, para este gran público, el comisario no es tanto el intérprete como el espectador pasivo ideal, que todavía ha sido capaz de “ralentizar”, de tomarse su tiempo y experimentar todas las obras como un espectador pasivo. El público, entonces, se pone a representar el papel de espectadores intelectuales y entendidos en la materia, quienes, puesto que no tienen ni el tiempo ni la capacidad para sumergirse enteramente en la propia experiencia pasiva de la obra, intercambian comentarios u opiniones ingeniosos y semiteóricos, dejándole la experiencia directa de la obra al comisario de la exposición como sujeto del que se supone que experimenta la obra de arte.
33. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tomo I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1974, p. 25. [Traducido directamente del alemán original (N. del T.).]
 34. Para una buena exposición de las traducciones incorrectas de este pasaje esencial, cf. Gérard Guest, *La tournure de l'Évènement*, Berlín, Duncker und Humboldt, 1994.
 35. Cf. Eric Santner, “Traumatic Revelations: Freud’s Moses and the Origins of Anti-Semitism”, en Renata Salecl, ed., *Sexuation*, Durham, Duke UP, 2000.
 36. Cf. Jacques Lacan, *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966, pp. 768-772.
 37. Aquí me baso en el excelente trabajo de Bernard Baas *De la Chose à l’objet*.
 38. Cf. Jacques-Alain Miller, “Théorie du caprice”, en *Quarto 71*, Bruselas, 2000, pp. 6-12.
 39. Esta distinción entre enunciado y enunciación constituye también la lección básica de la llamada ética protestante capitalista: por qué la codicia tiene que convertirse en su opuesto aparente, en el ascetismo, en la prohibición de consumir y disfrutar lo que amasamos. La codicia, a nivel del “enunciado” —como la meta explícita de nuestra actividad— sólo puede ser puesta en práctica adecuadamente si nuestra actitud subjetiva más íntima es la de un ascetismo absoluto. (Lo mismo cabe decir también en términos de potencialidad y actualidad: para poder disfrutar de sí mismo completamente, un sujeto codicioso tiene que posponer indefinidamente el consumo completo de lo que está amasando, considerando ese momento como una per-

- manente posibilidad, como una promesa que nunca se ha de realizar.)
40. Entonces, ¿la solución es el islam? ¿No percibe el islam este atolladero propio de ambas religiones? ¿No se empeña, consecuentemente, en llevar a cabo una especie de “síntesis” de ambas? Tal vez, aunque no estoy en situación de pasar un juicio experto sobre este asunto, ya que desde *mi* perspectiva (la judeocristiana), parece como si, en este intento de síntesis, el islam se quedase con lo peor de ambos mundos. Es decir: la objeción más común de los cristianos a los judíos es la de que su religión es la de un superyó cruel, mientras que la objeción más común de los judíos a los cristianos es la de que, incapaces de aguantar en un monoteísmo puro, regresan a una narrativa mítica (la del martirio de Cristo, etc.); y ¿no es así que, en el islam, encontramos *tanto* la narrativa *como* el superyó?
 41. Cf. Herbert Schnädelbach, “Der Fluch des Christentums”, *Die Zeit*, Nr. 20, 11 de mayo de 2000, pp. 41-42.
 42. No hay que olvidar que la noción de piedad es estrictamente correlativa a la de soberanía: sólo el detentador del poder soberano puede tener piedad.
 43. ¿Hay, pues, una dimensión *más allá* del enigma del deseo del Otro? ¿Qué sucedería si resulta que el horizonte último de nuestra experiencia *no* es el abismo del deseo del Otro? El peligro aquí es, por supuesto, el de evitar “regresar” a la experiencia pagana del *nirvana* o a cualquier otra versión cósmica de *Gelassenheit* (impasibilidad).
 44. F. W. J. von Schelling, *Ages of the World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, pp. 181-182. [*Las edades del mundo*, Viña del Mar (Chile), Instituto de Filosofía, 1993.] Cf. también el capítulo 1 de Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Londres, Verso Books, 1997.
 45. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París, Galilée, 1997, p. 87. [*Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998.]
 46. Bertolt Brecht, “Verhör des Guten”, en *Werke: Band 18, Prosa 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, pp. 502-503.

Aportes de ATPHF

**La revolución del
pensamiento es aquí
y ahora.**