

EL
SEXO
Y EL
FRACASO
DEL
ABSOLUTO

SLAVOJ
Žižek

PAIDÓS

SLAVOJ ŽIŽEK

EL SEXO Y EL FRACASO DEL ABSOLUTO

Traducción de Antonio Francisco
Rodríguez Esteban

PAIDÓS Contextos

Título original: *Sex and the Failed Absolute*, de Slavoj Žižek
Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Bloomsbury Publishing Plc

1.^a edición, marzo de 2020

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Slavoj Žižek, 2019

© de la traducción, Antonio Francisco Rodríguez Esteban, 2019

Corrección de estilo a cargo de Teresa Lozano

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2020

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3682-9

Fotocomposición: gama, sl

Depósito legal: B. 759-2020

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Impreso en España — *Printed in Spain*

TEOREMA I

El paralaje de la ontología

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

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

MODALIDADES DE LO ABSOLUTO

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

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

y permanentemente corruptora); las ideas no son más que la propia forma de la apariencia, esta forma en cuanto tal o, tal como Lacan expresa sucintamente este aspecto de Platón: lo suprasensible es la apariencia en cuanto apariencia. Por esta razón, ni Platón ni el cristianismo son formas de la sabiduría: ambos son la antisabiduría encarnada. Entonces, ¿qué *es* el absoluto? Algo que se manifiesta ante nosotros en experiencias fugaces, esto es, a través de la sonrisa amable de una mujer hermosa, o incluso en la sonrisa cálida y atenta de una persona que de otro modo parecería fea y ruda; en esos momentos milagrosos pero *extremadamente frágiles* otra dimensión atraviesa nuestra realidad. Como tal, el absoluto es fácilmente corruptible, se nos escapa fácilmente de las manos, y hemos de tratarlo con tanto cuidado como si de una mariposa se tratara.

En términos que pueden parecer similares a estas dos versiones del absoluto, pero que son profundamente diferentes, el idealismo alemán propone la noción de intuición intelectual, en la que sujeto y objeto, actividad y pasividad, coinciden. La diferencia reside en el hecho de que el idealismo alemán se apoya en otra figura del absoluto, la que surge con la reflexión trascendental: ya no el absoluto en sí mismo, sino el absoluto de la insuperable autorrelación de la totalidad de sentido. Tomemos dos ejemplos para iluminar esta oscura cuestión. Para un marxista materialista histórico consecuente, la totalidad social de la práctica es el horizonte último de nuestra comprensión que sobredetermina el sentido de todo fenómeno, no importa lo «natural» que sea: incluso cuando la física cuántica investiga la acción de partículas y ondas en el origen de nuestro universo, esta actividad científica emerge como parte de la totalidad social que sobredetermina su sentido; esta totalidad es el «absoluto concreto» de la situación. Mencionemos el antisemitismo una vez más: el antisemitismo no es falso porque presente a los judíos reales bajo una luz equivocada; en este nivel, siempre podemos aducir que es parcialmente verdadero (muchos judíos eran banqueros ricos e influyentes periodistas y abogados, etcétera). El antisemitismo es «absolutamente» falso porque aun cuando algunos detalles de su relato sean verdaderos, su mentira reside en su función en la totalidad social en la que opera: contribuye a ofuscar el antagonismo de esta totalidad con la proyección de su causa en un intruso/enemigo externo. Por lo tanto, volviendo a nuestro pri-

mer ejemplo, aunque un materialista histórico también es un materialista en el sentido ordinario de aceptar que nosotros, los seres humanos, no somos más que una especie en un diminuto e insignificante planeta en el vasto universo, y que aparecemos en nuestra Tierra como resultado de un proceso evolutivo largo y contingente, el materialista histórico rechaza la posibilidad misma de observarnos «objetivamente», «tal como somos», desde alguna perspectiva exterior a nuestra totalidad social: todas estas perspectivas son «abstractas» en el sentido de que abstraen de la totalidad (social) concreta que proporciona su sentido... Es, sin embargo, evidente que este absoluto trascendental no puede «cuadrar el círculo» plenamente: tiene que ignorar (o denunciar como «ingenuo») todo intento de vincular ambas perspectivas, la óptica (la visión de la realidad de la naturaleza de la que formamos parte) y la trascendental (la totalidad social como horizonte último de sentido). Nuestro objetivo es ir más allá (o más bien más acá) de lo trascendental y aproximarnos a la «ruptura» en (aquello que aún no es) naturaleza y que permite producir lo trascendental.

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

Aunque esta última versión puede sonar hegeliano-lacanian, deberíamos optar por un camino del todo diferente: no el sendero de alguna experiencia radical o extrema de la que necesariamente hemos caído, sino la caída en sí misma. Aunque nuestro punto de partida es, como es habitual, la brecha que separa a nuestra mente finita del absoluto, la solución, la salida, no es superar de algún modo esa brecha, regresar al absoluto, sino transponer la brecha en el propio absoluto,

o, como señala Hegel en un pasaje clave del prólogo de *Fenomenología del espíritu*, donde ofrece la explicación más concisa de lo que significa concebir la substancia también como sujeto:

La disparidad que existe en la conciencia entre el «yo» y la substancia que es su objeto es la distinción entre ambos, lo *negativo* en general. Esto puede considerarse un *defecto* de ambos, aunque se trata de su alma, o lo que los mueve. Por esta razón algunos de los antiguos consideraron el *vacío* como el principio del movimiento, porque consideraron con razón el principio del movimiento como lo *negativo*, aunque no comprendieron que lo negativo es el yo. Ahora, aunque esta negatividad aparece en primer lugar como una disparidad entre el «yo» y su objeto, es también la disparidad de la substancia con respecto a sí misma. Así pues, lo que parece suceder en su exterior como una actividad dirigida contra él es, en realidad, su propia acción, y la substancia demuestra ser esencialmente sujeto.²

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

En ello también reside la dimensión clave de la revolución teológica del cristianismo: la alienación del hombre respecto a dios ha de ser

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

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

En Hegel encontramos una y otra vez variaciones de este motivo, como cuando afirma que los secretos de los antiguos egipcios también eran secretos para los propios egipcios, lo que implica que para resolverlos no hay que revelar un profundo conocimiento, sino cambiar la ubicación del misterio, redoblarlo. Aquí no hay un nuevo contenido positivo, tan solo una transposición puramente topológica del

abismo que me separa de la cosa hacia la cosa misma. Esta duplicación de la brecha, este momento único en el que advierto hasta qué punto la brecha que me separa de la cosa me incluye en ella, es el momento exclusivo de mi contacto con el absoluto. Ahora podemos ofrecer una determinación más precisa del conocimiento absoluto: representa esta ignorancia redoblada, el giro violento a través del cual advertimos que nuestra ignorancia es simultáneamente la ignorancia en el corazón del otro (como veremos en el capítulo 3, en la figura de la botella de Klein, este redoblamiento se localiza en el «morro» a través del cual la botella se pliega reflexivamente sobre sí misma). Si ignoramos este aspecto crucial, no lograremos comprender mi insistencia en la brecha primordial, etcétera. A propósito de mis palabras, Robert Pippin escribió que las «brechas en nuestro conocimiento en Kant son “ontologizadas” por la lectura que Žižek hace de Hegel: son brechas del ser»:

Es algo que siempre me ha desconcertado. Si la «escisión» acaba por significar que hemos de afrontar el hecho de que el ser incluye sujetos y objetos, que el mundo es así, que de algún modo ha llegado a esta dualidad, aún seguimos enfrentándonos a los mismos problemas. (¿Cómo los sujetos pueden conocer a los objetos? ¿Cómo los sujetos pueden mover los objetos, incluyendo el cuerpo del propio sujeto? ¿Cómo los objetos pueden ser conscientes? Si se trata de problemas ilusorios erróneamente formulados, como sospecho que cree Hegel, el acontecimiento de la escisión no nos ayuda a entender cómo). Si se supone que la «escisión» ha de *explicar* algo, ¿qué justifica el desgarrar y hasta qué punto el acontecimiento de la escisión nos ayuda a comprender esta «inmanencia», pero no la «reductibilidad»? (¿No es acaso el mismo problema, pero replanteado?) Y ¿en qué sentido todo ello contribuirá a elucidar estas cuestiones? Con estas simples palabras: *nada* lo justifica; el acontecimiento de la escisión es una pura contingencia (otra cantinela habitual: todo surge del vacío); esto ciertamente pone fin a la conversación, pero no parece filosóficamente útil.³

Pippin se apresura un poco: mi tesis no afirma que de algún modo el ser «se escinda» en sujeto(s) y objeto(s), sino algo mucho más preciso. La cuestión es: si la realidad «objetiva» es en cierto sentido «todo

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

Aquí es donde incluso a Beckett se le escapa lo esencial en su conocida frase: «Toda palabra no es más que una innecesaria mancha en el silencio y la nada». Lo que Beckett no entiende es que cuando una mancha aparece como innecesaria, superflua, sigue siendo inevitable:

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

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

Lo que Nietzsche rechaza aquí es la autoafirmación que en el idealismo alemán define al sujeto, y deberíamos señalar que este «traernos a la existencia desde el pantano de la nada» ya está prefigurado en la naturaleza; la naturaleza, en la medida en que es «prenatural», aún no la realidad natural, sino la protorrealidad cuántica en la que las partículas emergen del vacío. Recordemos la paradoja del fotón sin masa: para una partícula ordinaria (si existe tal cosa), imaginamos que es un objeto con masa y, cuando el movimiento se acelera, la masa crece; sin embargo, un fotón carece de masa, toda su masa es el resultado de la aceleración de su movimiento. Esta es la paradoja de una cosa que siempre es (solo) un exceso respecto a sí misma: en su estado «normal» no es nada. Aquí descubrimos el límite de los modelos topológicos (como los del espacio curvado): como en el caso de la botella de Klein, designan una paradoja que no puede materializarse en nuestro espacio tridimensional; con todo, esto no los invalida, ya que, de una forma negativa, encarnan un elemento que opera plenamente en el

ámbito espiritual (más en el universo cuántico). ¿Acaso nuestra posición aquí no es idealista? ¿Acaso no afirmamos que nuestra realidad solo sirve como metáfora imperfecta de algo que existe plenamente en el ámbito espiritual? No, y por una razón muy precisa: el fracaso del ámbito material para representar el funcionamiento del espíritu no es externo al espíritu, sino inmanente a él, es decir, el espíritu EMERGE a través de la falla del ámbito material para representarlo plenamente, del mismo modo en que (como veremos en el próximo teorema) el absoluto es representado en lo sublime mediante el propio fracaso de la representación pertinente. En otras palabras, un modelo material (como la botella de Klein) no logra representar adecuadamente la autoafirmación espiritual, y este fracaso no solo evoca esta autoafirmación espiritual: la autoafirmación espiritual se manifiesta gracias a esta evocación fallida.

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

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

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

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

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

Desde nuestro punto de vista, aquí es donde Meillassoux va demasiado rápido y sucumbe a la tentación ontológica: en un movimiento que repite la conversión de la duda radical de Descartes en un instrumento para acceder al absoluto, su reivindicación de la facticidad como elemento básico de «la realidad en sí misma». Pero ¿y si no «ontologizamos» la ausencia (o negatividad, o facticidad)?, ¿y si no la utilizamos como una escalera que nos permita saltar hacia una visión positiva de la realidad en sí misma?, ¿y si, por el contrario, concebimos la superposición de dos carencias como la brecha que frustra toda ontología, de modo que tras aceptar —o más bien someternos— esta superposición de las dos carencias, tengamos que asumir que toda (visión de la) realidad objetiva sigue siendo irreductiblemente normativa, no un hecho, sino algo que ha de depender de la normatividad simbó-

lica? (Así es como Lacan interpreta la ontología aristotélica, más exactamente, su definición de esencia, *to ti en einai*: su traducción literal, «lo que tenía que ser» implica un gesto del maestro, es «lo que tiene que ser»). El único hecho no normativo es la brecha de la propia imposibilidad, o la prohibición que frustra toda positividad ontológica.

LA REALIDAD Y SU SUPLEMENTO TRASCENDENTAL

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

origen del universo, etcétera, que antaño fueron objeto de especulaciones filosóficas, ahora pueden ser respondidas por la ciencia experimental y comprobadas empíricamente.

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

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

La visión predominante en la actualidad parece seguir la línea de Sellars y McDowell, ejemplificada en el título del libro de McDowell, *Mente y mundo*, que uno está tentado de llamar kantismo dinamizado: se insiste en el realismo, hay algo real e impenetrable ahí fuera, nuestra mente no se limita a deambular en su propio círculo, sino que el acceso a lo real siempre está mediado por las prácticas simbólicas de nuestro mundo vital. Por lo tanto, el problema que enfrentamos es: ¿cómo ir más allá (o más acá) del par conformado por la realidad y su horizonte trascendental? ¿Hay un nivel cero en el que las dos di-

mensiones se solapan? La búsqueda de este nivel es el gran tema del idealismo alemán: Fichte lo encontró en la autoafirmación del yo absoluto (yo trascendental), mientras que Schelling lo halló en la intuición intelectual en la que sujeto y objeto, actividad y pasividad, intelecto e intuición, coinciden inmediatamente. Siguiendo el fracaso de estos intentos, nuestro punto de partida debería ser que el nivel cero de la realidad y su horizonte trascendental no deberían buscarse en alguna especie de síntesis de los dos, sino en el mismo gesto de ruptura entre ambos. Como aún hoy el realismo científico es el punto de vista hegemónico, la cuestión que cabría plantear es: ¿puede explicarse la dimensión trascendental en estos términos? ¿Cómo surge/explota la dimensión trascendental en lo real? La respuesta no es una reducción realista directa, sino otra pregunta: ¿qué ha de ser constitutivamente excluido (fundamentalmente reprimido) en nuestra noción de realidad? En otras palabras, ¿y si la dimensión trascendental es el «retorno de lo reprimido» de nuestra idea de la realidad?

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

Respecto a esta fisura, todos los intentos actuales de combinar el pensamiento analítico con la tradición continental siguen varados en la escisión kantiana entre una realidad positiva en bruto y el ámbito normativo del sentido, la argumentación y la validez; cualquier intento

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

Evidentemente, todos estos autores admiten que la humanidad emergió en un diminuto planeta en nuestro universo, que somos parte de los procesos naturales globales, pero insisten en que, en nuestro acercamiento a la realidad, estamos atrapados en el círculo de la praxis sociosimbólica. Así pues, están inmersos en una versión de lo que Foucault llamaba el doblete empírico-trascendental: empíricamente, somos parte de la naturaleza, la realidad natural, pero trascendentalmente, nuestro horizonte último es el de la praxis simbólica, lo que significa que cierta versión de la inaccesible «naturaleza *an sich*» kantiana merodea en el fondo. ¿Es esta la última palabra que podemos decir al respecto? ¿Es posible ejecutar aquí el paso de Kant a Hegel? Brandom es quien más avanza en esta dirección con su versión del «idealismo semántico», que afirma la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, es decir, la identidad conceptual de nuestra razón y de la

realidad objetiva, lo que implica la estructura conceptual de la propia realidad; una vez más, con una cláusula esencial: esta identidad solo es semántica, no ontológica:

El discurso sobre el «idealismo» es un discurso sobre la concepción de cómo lo subjetivo se relaciona con lo objetivo. Tal y como entiendo a Hegel, el planteamiento que denomino su «idealismo objetivo» es la visión de que los conceptos y las categorías que usamos para comprender el mundo objetivo y los conceptos y las categorías que empleamos para comprender las prácticas discursivas en virtud de las que somos sujetos son recíprocamente dependientes de su sentido. Es decir, no podemos aprehender o comprender categorías objetivas como *objeto*, *hecho* y *ley de la naturaleza*, excepto en la medida en que también entendemos qué es utilizar una expresión como término singular (esto es, que pretende aludir o seleccionar un objeto), para afirmar una oración (es decir, para pretender declarar un hecho) y para razonar contrafácticamente (sobre cómo *debe* ser). El gran equívoco del idealismo (responsable de su estatus filosófico contemporáneo como «el amor que no se atreve a decir su nombre») es confundir esta dependencia del *sentido* con una dependencia de la *referencia*: confundir la dependencia en el orden de la *comprensión* con la dependencia en el orden de la *existencia*. No es una consecuencia de esta perspectiva que no haya objetos, hechos o leyes antes de que hubiera personas para utilizar los términos singulares, las oraciones y el vocabulario modal como «necesario». El idealismo objetivo es una tesis sobre los *significados*. Es una especie de holismo que vincula los conceptos de relaciones objetivas con conceptos de procesos o prácticas subjetivas; la capacidad para utilizar diversos tipos de palabras. En este sentido, el pragmatismo semántico que recomiendo es una especie de idealismo semántico.⁸

Brandom es precavido al señalar que su idealismo semántico, esto es, su versión de la identidad hegeliana de lo subjetivo y lo objetivo, en modo alguno implica que «no haya objetos, hechos o leyes antes de que existan personas para utilizar los términos singulares, las oraciones y el vocabulario modal como “necesario”. El idealismo objetivo es una tesis sobre los *significados*. Es una especie de holismo que vincula los conceptos de relaciones objetivas con conceptos de procesos o

prácticas subjetivas». Lo que le disuade de dar el paso fatídico hacia el idealismo ontológico pleno es, por supuesto, el temor a llegar, en este caso, a la simple conclusión idealista de que los objetos en nuestra realidad dependen de algún modo de nuestro razonamiento. Por esta razón, cuando se ve obligado a ofrecer algún fundamento ontológico para su idealismo semántico, no recurre a la realidad misma, sino al aspecto que proporciona la base para nuestro razonamiento normativo, las prácticas sociales simbólicamente estructuradas:

El pragmatismo normativo respecto a la ontología transpone cuestiones sobre las categorías fundamentales de las *cosas* con cuestiones sobre la *autoridad*, y a continuación entiende esas cuestiones en términos de *prácticas sociales*.⁹

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la posición de Brandom sigue siendo demasiado kantiana, al dejar abierta la pregunta: si *hubiera* «objetos, hechos o leyes antes de que existan personas para utilizar los términos singulares, las oraciones y el vocabulario modal como “necesario”», es decir, si existen independientemente de nuestro razonamiento (de nuestra práctica social), ¿podemos concebirlas de algún modo en *ese* estado, o son «cosas en sí mismas» a la manera kantiana? El paso completo de Kant a Hegel va más allá de la identidad directa entre lo real y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo, de Fichte o Schelling; más bien se centra en la cuestión de cómo tiene que estructurarse la realidad para que el orden simbólico pueda emerger en ella. En consecuencia, plantea que la realidad positiva previa a la irrupción de lo simbólico no es solo eso (una realidad positiva); hay una grieta en ella, una fisura o tensión protodeontológica: en el nivel más simple, la realidad no es lo que es, sino lo que no logra ser, y su facticidad está atravesada por una imposibilidad. Las cosas «llegan a ser lo que son» porque no pueden ser lo que son directamente. El sentido común materialista impone la indiferencia radical como aspecto último de la realidad tal como es «en sí misma»: «la naturaleza en sí» es un caótico «no todo» en el que todas las tensiones y diferencias, todos nuestros esfuerzos, no solo no desaparecen, sino que persisten como indiferentes; desde la perspectiva global, carecen de importancia. Desde un punto de vista hegeliano, sin embargo, lo real

«en sí mismo», en cuanto «no uno», no está simplemente más allá (o más acá) de toda forma de uni-dad, sino que es «no uno» en el sentido activo de «no» como negación que presupone una referencia al uno. El uno está presente desde el principio, coartado, atravesado por la imposibilidad de ser lo que es, lo que significa que, aun en el nivel más básico, no hay diferencia.

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

tendidos, vuelvo a repetirlo: nuestra postura no consiste en contrarrestar el trascendentalismo desplegando la génesis evolutiva de la estructura sincrónica; la tarea [mucho más difícil] es señalar el «eslabón perdido» entre el antes y el después, lo que tuvo que ser «primordialmente reprimido» para que una estructura sincrónica pudiera emerger. Una estructura sincrónica emerge siempre «de la nada», no puede reducirse a su predisposición genética, pero esta «nada» puede especificarse).

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

la anatomía del hombre como la clave para entender la anatomía del simio subvierte el evolucionismo teleológico. Ahora bien, en hegeliano, en lugar de preguntar qué es la substancia para el sujeto, cómo puede el sujeto comprender la substancia, habría que formular la pregunta inversa: ¿qué es (el auge del) sujeto para la substancia (presubjetiva)? G. K. Chesterton propuso esta inversión hegeliana precisamente a propósito del ser humano y los animales: en lugar de preguntar qué son los animales para el hombre, para nuestra experiencia, deberíamos preguntar qué es el hombre para los animales; en su poco conocido *El hombre eterno*, Chesterton realiza un maravilloso experimento mental en este sentido imaginando el monstruo que el hombre habría parecido a los animales meramente naturales que lo rodeaban:

La verdad más simple acerca del hombre es que es un ser muy extraño; casi en el sentido de que es un extraño en la tierra. Sin abundar en detalles, presenta la apariencia externa de quien trae extrañas costumbres de otra tierra que de quien ha crecido en esta. Posee una ventaja injusta y una desventaja injusta. No puede dormir en su propia piel; no puede confiar en sus propios instintos. Es a un tiempo un creador que mueve milagrosas manos y dedos, y una especie de tarado. Está envuelto en vendas artificiales conocidas como vestimenta; se apoya en muletas artificiales que llamamos mobiliario. Su mente tiene las mismas dudosas libertades y las mismas salvajes limitaciones. Solo entre los animales, lo sacude la hermosa locura conocida como risa, como si vislumbrara algún secreto en la forma misma del universo, oculto a ese mismo universo. Solo entre los animales, siente la necesidad de desviar su pensamiento de las realidades básicas de su propio ser corporal, de ocultarlas como si estuviera en presencia de alguna posibilidad superior que crea el misterio de la vergüenza. Tanto si ensalzamos estas cosas como naturales en el hombre o las degradamos como artificiales en la naturaleza, siguen siendo, en el mismo sentido, únicas.¹⁰

Esto es lo que Chesterton llamaba «pensar hacia atrás»: hemos de retrotraernos en el tiempo, antes de adoptar decisiones funestas o antes de que tuvieran lugar los accidentes que generaron el estado que ahora nos parece normal, y la forma de hacerlo, de hacer palpable este momento abierto de decisión, es imaginar cómo, en ese punto, la

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

rrados nativos observan a un otro inhumano y nosotros somos este otro..., y en cuanto planteamos esta cuestión, vamos más allá (o, más bien, más acá) de la dimensión trascendental.

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

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

permanece en el nivel de la (trascendentalmente constituida) realidad positiva, mientras que el corte (explosión) del que hablamos designa el proceso architrascendental del ascenso de la propia dimensión trascendental constitutiva de nuestra realidad.

Esto significa que el verdadero «en sí» no es la forma de las cosas antes del corte simbólico, sino este mismo corte considerado desde el punto de vista del antes o, en términos de Kierkegaard, en su devenir, no desde su perspectiva una vez establecido como el nuevo orden. Una aclaración que esboce una línea de separación entre esta postura y la de la crítica al correlacionismo de Meillassoux puede ser útil aquí. En su rechazo al correlacionismo trascendental (la afirmación de que para pensar la realidad debe existir un sujeto previo ante el que la realidad se manifiesta), el propio Meillassoux no abandona los confines de la oposición trascendental kantiana entre la realidad tal y como aparece ante nosotros y el más allá trascendente de la realidad en sí misma, independientemente de nosotros; de una forma leninista (el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*), defiende que podemos pensar y acceder a la realidad en sí. Sin embargo, algo se ha perdido en el campo del dilema trascendental, algo que afecta al núcleo mismo del descubrimiento freudiano (el modo en que este descubrimiento fue formulado por Lacan): la curvatura/giro implícita que es constitutiva del sujeto mismo. Es decir, lo que Lacan sostiene es precisamente la discordancia irreductible (constitutiva), la no correlación, entre sujeto y realidad: para que el sujeto pueda emerger, el imposible «objeto que es sujeto» debe ser excluido de la realidad, ya que es su propia exclusión la que abre el espacio para el sujeto. El problema no es pensar lo real fuera de la correlación trascendental, independientemente del sujeto; el problema es pensar lo real DENTRO del sujeto, el núcleo duro de lo real en el corazón mismo del sujeto, su centro éxtimo. El verdadero problema del correlacionismo no es si podemos alcanzar el «en sí» tal como es al margen de la correlación con el sujeto (o el modo en que lo antiguo —los «fósiles» como recuerdos de la naturaleza antes de la aparición de la humanidad— queda fuera de su percepción desde el punto de vista de lo nuevo), sino lo nuevo en su «devenir». El fósil no es lo antiguo tal como era/es en sí mismo; el verdadero fósil es el propio sujeto en su imposible estatus objetual; el fósil soy yo, esto es, la forma en que el gato aterrado me observa

cuando me ve. Esto es lo que en realidad escapa a la correlación, no el «en sí» del objeto, sino el sujeto en cuanto objeto.

Habitualmente, situamos la escisión en el objeto (entre lo que representa para nosotros y lo que es para sí mismo), pero el pensamiento, el sujeto, se considera homogéneo; Lacan introduce una escisión también en el sujeto, entre el pensamiento y (no un verdadero estado vital) su pensamiento del «no pensamiento», su «no no pensamiento», entre el discurso y lo real (no la realidad). Así pues, la cuestión no es solo superar el inaccesible «en sí» afirmando que «no hay nada más allá del velo de las apariencias, excepto lo que el propio sujeto ha puesto ahí», sino relacionar el «en sí» con la escisión el propio sujeto. Meillassoux menciona irónicamente la ingeniosa réplica cristiana al desafío darwinista. Uno de los contemporáneos de Darwin propuso una reconciliación ridículamente perspicua entre la biblia y la teoría evolutiva: la biblia es literalmente cierta, pues el mundo fue creado cuatro mil años antes de Cristo; entonces, ¿cómo explicamos los fósiles? Fueron *directamente creados por dios como fósiles* para dar a la humanidad una falsa sensación de apertura, de vivir en un universo más antiguo; en otras palabras, cuando dios creó el universo, creó las huellas de su pasado imaginado... Meillassoux señala que el trascendentalismo kantiano responde al reto de la ciencia objetiva de un modo similar: si, para los literalistas teológicos, dios creó directamente los fósiles a fin de exponer a los hombres a la tentación de negar la creación divina, esto es, para probar su fe, los trascendentalistas postkantianos consideran que la espontánea y cotidiana noción «ingenua» de la realidad objetiva como existente independientemente de nosotros es una trampa similar, que expone a los seres humanos a una prueba que los reta a analizar esta «evidencia» y a comprender cómo la realidad está constituida por el sujeto trascendental...¹¹ A pesar de todo, hemos de insistir en que la solución cristiana, que obviamente es absurda como teoría científica, contiene una brizna de verdad: lo que Lacan llama *objet a* (objeto a), el equivalente objetual de lo real imposible del sujeto, es precisamente un objeto «imaginado» (fantasmático, virtual) que jamás existió positivamente en la realidad; emerge de su pérdida, fue directamente creado como fósil.

De un modo diferente, la ontología orientada a objetos también sigue siendo trascendental: aunque presenta su visión de la realidad

como «objetiva», no arraigada en ninguna perspectiva subjetiva, y considera al sujeto como un objeto más, esta visión se basa claramente en cierta revelación de la realidad (parafraseando a Heidegger) que solo puede emerger en el seno del horizonte de la comprensión humana. Mi reproche a la ontología orientada a objetos no es su excesivo objetivismo, sino que se apoye en un retorno antropomórfico a un mágico mundo premoderno. Así es como Jane Bennett formula su «credo niceno para materialistas en potencia»:

Creo en una materia-energía, hacedora de lo visible y lo invisible... Creo que es erróneo negar la vitalidad a los cuerpos, las fuerzas y las formas no humanos, y que una minuciosa antropomorfización puede contribuir a revelar esa vitalidad, aunque se resista a una traducción plena y supere mi capacidad de comprensión. Creo que los encuentros con la materia animada pueden corregir mis fantasías de dominio humano, subrayar la materialidad común de todo cuanto existe, exponer una distribución más amplia de la voluntad y reconfigurar el yo y sus intereses.¹²

Lo que vibra en la materia vibrante es su fuerza vital inmanente o su alma (en el preciso sentido aristotélico de principio activo inmanente a la materia), no la subjetividad. Así pues, el nuevo materialismo niega la división radical materia/vida y vida/pensamiento: las identidades o agentes múltiples están por todas partes y asumen disfraces diversos. Sin embargo, aquí persiste una ambigüedad básica: ¿estas cualidades vitales de los cuerpos materiales son el resultado de nuestro «benigno antropomorfismo» (el del observador humano), de modo que la vitalidad de la materia implica que «todo está, en cierto sentido, vivo»,¹³ o acaso estamos tratando con la afirmación ontológica fuerte que declara una suerte de espiritualismo sin dioses, es decir, una forma de restaurar lo sagrado en la experiencia? Por lo tanto, si «una minuciosa antropomorfización puede contribuir a revelar esa vitalidad»,¹⁴ no está claro si la vitalidad de los cuerpos materiales es un resultado de nuestra percepción devenida animista o de un verdadero «poder vital a» subjetivo: una ambigüedad profundamente kantiana.

La deconstrucción de Derrida también se atasca en la cienaga de lo trascendental. Su famosa declaración (en su *Gramatología*), «*il n'y*

a pas de hors-texte» («no existe el fuera de texto») a menudo se traduce erróneamente como «no hay nada fuera del texto», lo que da la impresión de que Derrida defiende una especie de idealismo lingüístico para el que nada existe más allá del lenguaje. ¿Cómo hemos de leerlo entonces? En efecto, en estas palabras persiste una ambigüedad fundamental: oscila entre una lectura trascendental y ontológica. «*Il n'y a pas de hors-texte*» puede significar que todas las afirmaciones ontológicas están desde siempre atrapadas en la dimensión architrascendental de la escritura: no hablan directamente de la realidad exterior porque siempre están sobredeterminadas por la textura específica de las huellas que forma el contexto impenetrable de todas nuestras afirmaciones. Pero también puede leerse de una forma directamente ontológica: la realidad exterior, la vida, está formada por huellas y diferencias, esto es, la estructura de la *différence* es la estructura de todo cuanto existe. Derrida se acercó mucho a esta lectura en su seminario inédito de 1975, *La vie la mort*, cuyas primeras seis sesiones están dedicadas a la biología (específicamente, a François Jacob y su investigación sobre la estructura del ADN y las leyes de la herencia). Nociones como *différence*, *archiescritura*, *huella* y *texto* constituyen, por lo tanto, no solo el fondo metatrascendental de nuestro universo simbólico, aluden asimismo a la estructura básica de todo lo viviente (y, putativamente, de todo cuanto existe): el «texto general» es la reivindicación ontológica más elemental de Derrida. Es importante señalar cómo esta ambigüedad está conectada con otra que concierne al estatus de la «metafísica de la presencia». Derrida diversifica frondosamente el motivo según el cual no existe un simple «afuera» en la metafísica de la presencia: solo gradual y localmente podremos deconstruirlo, socavarlo, exponer sus inconsistencias, etcétera; postular el acceso a un puro «afuera» implicaría sucumbir a la trampa última de la presencia. Sin embargo, por cuanto la metafísica de la presencia equivale a la historia de la filosofía europea, surge un problema ingenuo pero pertinente: ¿qué pasa, por ejemplo, con la antigua China? ¿También los chinos estaban atrapados en la «metafísica de la presencia» (lo que la eleva entonces a elemento universal de la humanidad) o permanecen fuera de la metafísica europea? Si es así, ¿cómo podemos entrar en contacto con ellos? (En un par de ocasiones, Derrida aborda el estatus de la lengua china en relación con el logocentrismo europeo, pero

se limita a la observación general de que el chino no es fonocéntrico, ya que en su escritura las palabras no reproducen letras fonéticas, sino directamente nociones, razón por la que la escritura viene primero y el habla después: todos los chinos comparten la misma escritura, que se pronuncia de un modo diferente en función de la región. Sin embargo, esto no significa que la estructura general de la diferencia —la huella— no opere también ahí, por lo que el problema que estamos tratando persiste).¹⁵

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

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