

fora. Aun más importante es la conclusión opuesta: la reducción misma de un concepto a un puñado de metáforas ya tiene que apoyarse en alguna determinación filosófica (*conceptual*) implícita de la diferencia entre concepto y metáfora, es decir, de la oposición misma que trata de debilitar.¹³ Por lo tanto, estamos siempre atrapados en un círculo vicioso: por cierto, es imposible adoptar una postura filosófica que esté libre de las limitaciones de las actitudes y las nociones cotidianas ingenuas del mundo vital; de todos modos, si bien es *imposible*, esta postura filosófica es a la vez *inevitable*. (Derrida señala lo mismo a propósito de la famosa tesis historicista de que toda la ontología aristotélica basada en los diez modos de ser es un efecto/expresión de la gramática griega: el problema es que *esta reducción de la ontología—de las categorías ontológicas— a un efecto de la gramática presuponé cierta noción—determinación categorial— de la relación entre la gramática y los conceptos ontológicos que ya es en sí misma metafísica griega.*)¹⁴

Debemos tener siempre presente esta delicada postura derridiana por la cual él evita los obstáculos gemelos del realismo ingenuo así como los del funcionalismo filosófico directo: un “fundamento filosófico” para nuestra experiencia es *imposible*, aunque *necesario*—si bien todo lo que percibimos, comprendemos, articulamos es, por supuesto, sobredeterminado por un horizonte de entendimiento previo, dicho horizonte en sí es en definitiva impenetrable—. Derrida es, por ende, una suerte de meta trascendentalista en busca de las condiciones de posibilidad del discurso filosófico mismo; si pasamos por alto esta idea precisa de que Derrida debilita el discurso filosófico desde *el interior*, reducimos la “deconstrucción” a nada más que un relativismo historicista ingenuo más. Así, la posición de Derrida aquí se opone a la de Foucault, quien, en respuesta a la crítica de que hablaba desde una posición cuya posibilidad no se explica dentro del marco de su teoría, replicó animadamente: “Esta clase de preguntas no me concierne: ¡pertenecen al discurso policial con sus archivos constructores de la identidad del sujeto!”.

En otras palabras, la lección última de la deconstrucción parece ser que no podemos posponer la cuestión *ontológica ad infinitum*. Es decir: lo profundamente sintomático en Derrida es su oscilación entre, por un lado, el enfoque hiperintuspectivo que denuncia la cuestión de “cómo son realmente

las cosas” de antemano, y se limita a comentarios deconstructivos de tercer nivel sobre las inconsistencias de la lectura que hace el filósofo B del filósofo A, y, por el otro, las aserciones “ontológicas” directas sobre cómo la *différance* y el re-trazo designan la estructura de todas las cosas vivas y, como tales, ya actúan en la naturaleza humana. No debe pasarse por alto aquí la interconexión paradójica de estos dos niveles: la característica misma que nos impide para siempre captar directamente nuestro objeto intencional (el hecho de que nuestra captación es siempre refractada, “medlada”, por una otredad descendida) es la característica que nos conecta con la estructura protoontológica básica del universo...

De modo que el deconstructivismo implica dos prohibiciones: prohíbe el enfoque empiricista “ingenuo” (examinemos el material en cuestión acentadamente, luego generalicemos hipótesis al respecto...) así como las tesis metafísicas globales no históricas sobre el origen y la estructura del universo. Y es interesante señalar que la reciente reacción cognitivista contra los deconstructivistas estudios culturales viola precisamente estas dos prohibiciones. Por un lado, el cognitivismo rehabilita la fresca empiricista de abordar y examinar el objeto de investigación sin el antecedente de una teoría global (por fin se puede estudiar un filme o un grupo de filmes sin tener que poseer una teoría global del sujeto y la ideología...). Por otro lado, ¿qué indica el reciente auge de los divulgadores de la física del *quantum* y otros patrocinadores de la llamada Tercera Cultura si no una rehabilitación violenta y agresiva de los interrogantes metafísicos más fundamentales (¿cuál es el origen y el fin putativo del universo, etc.)? El objetivo explícito de personas como Stephen Hawking es una vertiente de la TOE: el esfuerzo por descubrir una fórmula básica de la estructura de nuestro universo que se pueda imprimir y llevar en una remera (o, para un ser humano, el genoma que identifique lo que soy objetivamente). De modo que, en un claro contraste con la prohibición estricta de los estudios culturales de preguntas “ontológicas” directas, los patrocinadores de la Tercera Cultura abordan, intrépidos, las cuestiones “metafísicas” más fundamentales (los elementos constituyentes últimos de la realidad; los orígenes y el fin del universo; la naturaleza de la conciencia; cómo apareció la vida; etc.); como si el viejo sueño—que murió con el fin del hegelianismo—de una síntesis amplia de la metafísica y la ciencia, el sueño de una teoría global del *todo* fundada en percepciones científicas exactas, volviera a la vida...

En un nivel diferente, esta implicación mutua circular que es característica del deconstructivismo propiamente dicho también es discernible en la

¹³ Véase Jacques Derrida, “La mythologie blanche”, en: *Poétique* 5, 1971, pp. 1-52.

¹⁴ Véase Jacques Derrida, “Le supplément de la copie”, en: *Marges de la philosophie*, París, Éditions de Minuit, 1972 [traducción castellana: *Margenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra].

filosofía política. Hannah Arendt¹⁵ enunció refinadas distinciones entre poder, autoridad y violencia: el poder propiamente dicho no funciona ni en las organizaciones dirigidas por la autoridad ni política directa (por un orden de mando que no depende de una autoridad políticamente fundada: el ejército, la iglesia, la escuela) ni en el caso del reinado directo de la violencia (terror). Aquí, sin embargo, es crucial insistir en que la relación entre poder político y violencia prepolítica es de implicación mutua: el poder (político) no sólo está siempre-ya en la raíz de toda relación de violencia aparentemente “no política”; la violencia misma es el complemento necesario del poder. Es decir: es cierto que la violencia aceptada y la relación directa de subordinación en el ejército, la iglesia, la familia y otras formas sociales “no políticas” es en sí misma la “reificación” de cierta lucha y decisión ético-política —la tarea del análisis crítico debe ser discernir el proceso *político* oculto que sostiene todas estas relaciones “no” o “prepolíticas”. En la sociedad humana, lo político es el principio estructurarmente abarcado; de modo que cada neutralización de algún contenido parcial como “no político” es un gesto político *par excellence*. Al mismo tiempo, sin embargo, cierto exceso de violencia no política es el complemento necesario del poder: el poder siempre debe depender de una mancha obscena de violencia; es decir, el espacio político nunca es “puro”, siempre supone algún tipo de dependencia de la violencia “prepolítica”.

La relación entre estas dos implicaciones es *asimétrica*: el primer modo de implicación (toda violencia es política, fundada en una decisión política) indica la sobredeterminación simbólica global de la realidad social (nunca alcanzamos el nivel cero de violencia pura: la violencia siempre es mediada por la relación de poder eminentemente simbólica), en tanto que el segundo modo de implicación indica el exceso de lo Real en todo edificio simbólico. Así mismo, las dos prohibiciones/implicaciones deconstruccionistas tampoco son simétricas: el hecho de que nunca podamos dejar atrás el antecedente conceptual (de que en toda deconstrucción de lo conceptual nos basemos en alguna noción de oposición entre concepto y metáfora) indica la sobredeterminación simbólica irreducible, en tanto que el hecho de que todos los conceptos sigan fundados en metáforas indica el exceso irreducible de cierto Real.

Esta doble prohibición que define el deconstruccionismo corrobora claramente y sin ambigüedad sus orígenes kantianos filosóficos trascendentales (lo cual, para evitar un malentendido, *no* está pensado aquí como una crítica):

¹⁵ Véase el capítulo 2 de Hannah Arendt: en *On Violence*, Nueva York, Harcourt Brace, 1970.

¿no es la doble prohibición misma (por un lado, la noción de la construcción trascendental de la realidad implica la pérdida de un acercamiento directo empírico ingenuo a la realidad; por el otro, implica la prohibición de la metafísica, es decir, de la visión del mundo omniabarcadora que proporciona la estructura noímena de Todo el universo) característica de la revolución filosófica de Kant? En otras palabras, deberíamos tener presente que Kant, lejos de expresar simplemente una creencia en el poder constitutivo del sujeto (trascendental), introduce la noción de la dimensión trascendental para responder al callejón sin salida fundamental e irresoluble de la existencia humana: un ser humano lucha compulsivamente por llegar a una noción global de verdad, de una cognición necesaria y universal, pero esta cognición le resulta al mismo tiempo eternamente inaccesible. Por esa razón, Kant fue indiscutiblemente el primer filósofo que, en su noción de “ilusión trascendental”, esbozó implícitamente una *teoría* de la necesidad estructural de espectros: los “espectros” (entidades “no muertas” en general) son apariciones que se construyen para llenar esta brecha entre la necesidad y la imposibilidad que es constitutiva de la condición humana.¹⁶

“Universalidad concreta”

Es necesaria otra clarificación sustancial respecto de la crítica que me dirige Butler por presentar una matriz o lógica de la ideológica/dominación abstracta/descontextualizada, y de usar casos concretos sólo como ejemplos y/o ilustraciones de esta matriz formal; su afirmación es que, al hacer esto, yo secreteamente *kantianizo* a Hegel, introduciendo la brecha prehegeliana entre la matriz formal universal y su contenido/ilustraciones histórico contingente. Esto nos lleva a confrontar la difícil cuestión filosófica de la relación propiamente dialéctica entre universalidad y particularidad con la noción hegeliana de “universalidad concreta”. Si bien Hegel fue la *bête noire* de Althusser, yo sostengo que la “universalidad concreta” hegeliana está misteriosamente cerca de lo que Althusser llamó la *artificialidad* de una totalidad sobredeterminada. Quizá la forma más apropiada de abordar este problema es a través de la noción de *sutuna* que, en los últimos años, pasó inmerecidamente de moda.

¹⁶ Para un desarrollo más detallado de este punto, véase el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1993.

Habría que empezar por disipar el malentendido clave: sutura no representa la idea de que los rasgos del proceso de producción, sus interrupciones, sus mecanismos, son borrados de modo que el producto pueda aparecer como un todo orgánico naturalizado. En un primer acercamiento, podría definirse la sutura como el *cortocircuito* estructuralmente necesario entre diferentes niveles. De modo que, naturalmente, la sutura implica superar la cruda distinción entre los diferentes niveles —en los estudios sobre cine, el análisis formal intrínseco del estilo, el análisis narrativo, la investigación acerca de las condiciones económicas del sistema de producción de estudios cinematográficos, etcétera—. Sin embargo, la sutura debe distinguirse del nuevo sondeo historicista por lo demás muy productivo e interesante del conjunto contingente particular de condiciones que dio origen a cierta innovación estilística muy conocida: a menudo, ésta tuvo lugar como una invención creativa para resolver algún callejón sin salida muy común relativo a las limitaciones económicas de la producción cinematográfica.

Naturalmente, la primera asociación en los estudios sobre cine es aquí la revolución estilística de Val Lewton en los filmes de horror: el universo de sus *Cat People* y *Seventh Victim* pertenece sencillamente a otro planeta en comparación con el universo de, digamos, *Frankenstein* o *Dracula*—y, como sabemos, el procedimiento de Lewton de aludir a la presencia del mal en la realidad cotidiana disfrazado de sombras oscuras o ruidos extraños, sin mostrarlo nunca directamente, fue inspirado por las limitaciones financieras de las producciones clase B—. ¹⁷ Del mismo modo, la mayor revolución de la segunda posguerra en el montaje operístico —la de Beirut a comienzos de la década de 1950—, que reemplazó las rimbombantes puestas por un escenario despojado y cantantes vestidos únicamente con túnicas pseudogriegas, logrando los principales efectos con una fuerte iluminación, fue una solución inventiva condicionada por la crisis financiera. Beirut estaba prácticamente en quiebra, de modo que no podían darse el lujo de escenografías y vestuarios ricos; por un golpe de suerte, alguna gran empresa eléctrica les ofreció reflec-

¹⁷ Este procedimiento no se limitó a las películas de horror —como la famosa escena del asesinato de la niña en *The Leopard Man*—, sino que también funcionó en los *westerns*: en la última producción de Lewton, *Apache Drum* (1951), los indios sitan a un grupo de blancos atrapados en una iglesia —nunca vemos la escena desde afuera, la acción tiene lugar adentro, sólo ocasionalmente vislumbramos a un indio a través de una ventana estrecha; de lo contrario, sólo oímos los gritos y los disparos de los atacantes—.

tores fuertes... De todos modos, pese a lo perspicaces e interesantes que son estas explicaciones, no debilitan (o, para usar el término anticuado, “deconstruyen”) la noción de la evolución intrínseca de los procedimientos estilísticos, o sea, la narrativa formalista convencional del crecimiento autónomo de los estilos artísticos —estas condiciones externas dejan intacta la lógica interna, del mismo modo que, si un científico me dice que mi amor apasionado es producido en realidad por procesos neuronales y bioquímicos, dicho conocimiento de ninguna manera debilita o afecta mi experiencia (personal) apasionada—. Aun yendo un paso más allá y esforzándonos por discernir correspondencias globales entre diferentes niveles del fenómeno del cine (de qué manera cierta estructura narrativa se basa en cierto conjunto de presupuestos ideológicos y halla su expresión óptima en un determinado conjunto de procedimientos formales de montaje, encuadre de las tomas, etc., como la noción convencional de Hollywood clásico que involucra la ideología del individualismo estadounidense, el cierre narrativo lineal, el procedimiento de toma/contratoma, etc.), no alcanzamos todavía el nivel de sutura.

¿Qué es lo que sigue faltando, entonces? La noción dialéctica de *reflexividad* podría resultar de cierta utilidad aquí: para decirlo en términos de Lacan, “sutura” significa que la diferencia externa siempre es interna, que la limitación externa de un campo de fenómenos siempre se refleja dentro de dicho campo, como su imposibilidad inherente de ser totalmente él mismo. Tomando un ejemplo desgarrador de la filosofía: Etienne Balibar demostró de manera convincente que Althusser, en sus últimos escritos teóricos de los años inmediatamente previos a su colapso mental que trajo las conocidas consecuencias trágicas, se esforzó sistemáticamente por destruir sus proposiciones anteriores “convencionales” —estos escritos están sostenidos por una suerte de pulsión de muerte filosófica, por una voluntad de borrar, de deshacer los propios logros anteriores (como el corte epistemológico, etc.)—. ¹⁸ Si, no obstante, explicamos esta “voluntad de autoanulación” en los términos simples de los desafortunados efectos teóricos de una patología personal —del giro destructivo que finalmente encontró su salida en el ataque homicida contra su esposa—, *pasamos por alto lo importante*: por cierta que sea a nivel de los hechos biográficos, esta causalidad externa no tiene ningún interés si no logramos interpretarla como un *shock* externo que puso en movimiento alguna tensión inherente que ya funcionaba dentro del edificio filosófico mismo

¹⁸ Vase Etienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, París, Éditions la Découverte, 1991, p. 78.

de Althusser. En otras palabras, el giro autodestructivo de Althusser en definitiva debía explicarse en los términos de su propia filosofía...

Ahora podemos ver, en este sentido preciso, que la sutura es exactamente lo contrario de la totalidad ilusoria autoincluida que borra con éxito las huellas descentradas de su proceso de producción: la sutura significa que, precisamente, esa autoinclusión es a priori imposible, que la exterioridad excluida siempre deja sus huellas —o, para decirlo en términos freudianos convencionales, que no hay represión (desde la escena de la experiencia personal fenomenal) sin el retorno de lo reprimido—. Más exactamente, para producir el efecto de la autoinclusión, uno debe agregar a la serie un elemento excesivo que lo "sature" precisamente en la medida en que no pertenece a la serie sino que se destaca como una excepción, como el proverbial *filler* de los sistemas clasificatorios, una categoría que se hace pasar por una de las especies de un *genus*, pese a ser en realidad sólo un recipiente negativo, un guardatodo para aquello que no encaja con la especie articulada a partir del principio inherente del *genus* (el "modo asiático de producción" en el marxismo).

En lo que al cine respecta, esto significa, una vez más, que no se puede distinguir simplemente entre distintos niveles —digamos, la línea narrativa de los procedimientos formales de *romanticismo*, *trickling* y toma con grúa, etc.— y luego establecer correspondencias culturales entre ellos, es decir, determinar de qué manera ciertos modos narrativos generan —o por lo menos privilegian— ciertos procedimientos formales. Alcanzamos el nivel de sutura sólo cuando, en un corocincinco único, concebimos, no que determinado procedimiento formal expresa determinado aspecto del contenido (narrativo) sino que *marca/ señala* la parte del contenido que está excluida de la línea narrativa explícita, de modo que *si queremos reconstruir "todo" el contenido narrativo, debemos ir más allá del contenido narrativo explícito en sí e incluir algunos elementos formales que actúan como dobles del aspecto "reprimido" del contenido.*

Para tomar un famoso ejemplo elemental del análisis de los melodramas: el exceso emocional que no puede expresarse directamente en la línea narrativa encuentra su salida en el acompañamiento musical ridículamente sentimental, o en algunos otros elementos formales. Un ejemplo excelente es la forma en que *Jean de Florette* y *Manon del Manantial* de Claude Berri desplazan el filme original de Marcel Pagnol (y su propia novelación posterior) en el cual se basan. El original de Pagnol mantiene los remanentes de la vida comunitaria provincial francesa "auténtica", en la cual los actos de las personas siguen viejos patrones religiosos casi paganos; en tanto que los filmes de Berri

fracasan en su esfuerzo de recapturar el espíritu de esta comunidad premoderna cerrada. No obstante, inesperadamente, el aspecto inherente al universo de Pagnol es la retratamiento de la acción y el elemento de distancia y comicidad trágica, mientras que los filmes de Berri, aunque filmados en forma más "realista", ponen el acento en el destino (el *leitmotiv* musical se basa en *La forza del destino* de Verdi), y en un exceso melodramático cuya histeria a menudo es rayana con lo ridículo (como la escena en que, después de que pasa la lluvia, el desesperado Jean llora y maldice al cielo).¹⁹ De modo que, paradójicamente, la comunidad premoderna ritualizada cerrada implica comicidad e ironía teatral, mientras que la entrega "realista" moderna involucra al destino y al exceso melodramático... En este sentido, las películas de Berri son lo opuesto de *Contra viento y marea* de Lars von Trier: en ambos casos, estamos ante la tensión entre forma y contenido; en *Contra viento y marea*, sin embargo, el exceso está localizado en el contenido (y la forma pseudodocumental amortiguada saca a relucir el contenido excesivo); mientras que en Berri, el exceso en la forma ocurre y, por ende, hace ver la falla en el contenido, *la imposibilidad de realizar hoy la tragedia clásica para el destino.*

El ejemplo filosófico último aquí es el de la dimensión subjetiva versus la objetiva: la percepción-conciencia-actividad subjetiva versus los mecanismos fisiológicos o socioeconómicos objetivos. Interviene una teoría dialéctica con un corocincinco doble: la objetividad se basa en un gesto excedente subjetivo; la subjetividad se basa en el *objet petit a*, el objeto paradójico que es el contrapunto del sujeto. A esto apunta Lacan en su persistente referencia al *torus* y otras variaciones en las estructuras tipo cinta de Moebius donde la relación entre adentro y afuera está invertida: si queremos captar la estructura mínima de la subjetividad, no es suficiente la oposición tajante entre la experiencia subjetiva interna y la realidad objetiva externa —hay un exceso de ambos lados—. Por otra parte, debemos aceptar la lección del idealismo trascendental de Kant: de la confusa multitud de impresiones, la realidad *objetiva* emerge a través de la intervención del acto trascendental del *sujeto*. Kant no niega la distinción entre la multitud de impresiones subjetivas y la realidad objetiva; su idea es simplemente que esta distinción misma deriva de la intervención de un gesto *subjetivo* de construcción trascendental. Asimismo, el "significante amo" de Lacan es el elemento "subjetivo" significador que sostiene la estructura simbólica "objetiva" misma: si abstraemos este exceso subjetivo del orden simbólico

¹⁹ Véase Phil Powrie, *French Cinema in the 1980s*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 50-61.

objetivo, la objetividad misma de este orden se desintegra. Por otra parte, el *objet petit a* lacaniano es el opuesto exacto del "significante amo": no el suplemento subjetivo que sustenta el orden objetivo, sino el suplemento objetivo que sustenta la subjetividad en su contraste con el orden objetivo sin sujeto: el *objet petit a* es esa "espina en la garganta", esa mancha molesta que empuja para siempre nuestra imagen de la realidad—es el *objet* por el cual la "realidad objetiva" resulta eternamente inaccesible al sujeto.²⁰

Esto nos lleva ya al siguiente aspecto, el de la *universalidad y su excepción*. La mejor manera de describir el procedimiento dialéctico propiamente dicho, practicado por Hegel y por Freud en sus grandes estudios de casos, es como un salto directo de lo singular a lo universal, eludiendo el nivel medio de la particularidad:

En su dialéctica de un caso clínico, el psicoanálisis es un campo en el cual lo singular y lo universal coinciden sin pasar a través de lo particular. Esto no es común en la filosofía, con la excepción, quizá, de ciertos momentos hegelianos.²¹

Cuando Freud aborda un caso de claustrofobia, siempre se embarca en la búsqueda de alguna experiencia traumática *singular* que esté en la raíz de esta fo-

²⁰ El ejemplo máximo de este toruoso cambio de lugares entre lo subjetivo y lo objetivo es, naturalmente, el de la *mirada* propiamente dicha—es crucial en la noción lacaniana de la mirada el hecho de que implica la reversión de la relación entre sujeto y objeto: como dice Lacan en los *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, existe una aninonimia entre el ojo y la mirada—la mirada está del lado del objeto, representa el punto ciego en el campo de lo visible desde el cual la imagen misma fotografía al espectador. Con razón, entonces, los teóricos de cine cognitivistas antilacanianos hablan de la "mirada desaparecida", aduciendo que la mirada lacaniana es una entidad mítica que no puede encontrarse en ninguna parte en la realidad de la experiencia del espectador.

Dentro de este razonamiento, en su "Antigone, the Guardian of Criminal Being", aún no publicada, Joan Copjec afirma el status psicoevolucionista de los objetos parciales (mirada, voz, pecho...): son las "condiciones de posibilidad" de sus contrapartes-órganos. La mirada es la condición de posibilidad del ojo, es decir, de nuestro ver algo en el mundo (vernos algo sólo en la medida en que X elude nuestro ojo y "devuelve la mirada"); la voz es la condición de posibilidad de nuestro oír algo; etcétera. Estos *objets petit a* parciales no son ni subjetivos ni objetivos, pues encarnan el cortocircuito entre las dos dimensiones: funcionan como la "espina en la garganta" objetiva que sustenta la subjetividad.

²¹ François Regnault, *Conférences d'ambiguë lacanienne*, Paris, Agallina, 1997, p. 6.

bia: el miedo a los espacios cerrados en general se funda en una experiencia de... Aquí, el procedimiento de Freud debe distinguirse de la búsqueda junguiana de arquetipos: el origen no es una experiencia traumática universal paradigmática (como el horror proverbial a estar encerrado en el vientre de la madre), sino alguna experiencia singular vinculada a un espacio cerrado de una manera externa totalmente contingente—¿qué pasa si el sujeto presenció alguna escena traumática (que también podría haber tenido lugar en otra parte) *en un espacio cerrado*?—Aun más "mágica" es la situación opuesta, cuando, en los análisis de sus casos, Freud, como norma, salta directamente de una di-sección estricta de un caso singular (como la del hombre lobo o la fantasía de "Un niño golpeado") a la aserción universal de lo que es la "fantasía (masoquismo, etc.) 'en sí'".

Desde el punto de vista del cognitivismo empírico, naturalmente, este cortocircuito da lugar inmediatamente a un montón de preguntas críticas: ¿cómo puede estar Freud tan seguro de haber escogido un ejemplo verdaderamente representativo? ¿No debemos por lo menos comparar este caso con un muestrero representativo de otros casos diferentes y de esa forma verificar la universalidad del concepto en cuestión? El contraargumento dialéctico es que esa generalización empírica cuidadosa nunca nos lleva a una verdadera universalidad—¿por qué no?—Porque *todos los ejemplos particulares de cierta universalidad no mantienen la misma relación con su universalidad*: cada uno de ellos lucha con esta universalidad, la desplaza, etc., de una manera específica, y el gran arte del análisis dialéctico consiste en ser capaz de seleccionar el caso singular excepcional que nos permite formular la universalidad "en sí".²² Así como Marx articuló la lógica universal del desarrollo histórico de la humanidad en base a su análisis del capitalismo como el sistema excesivo (desequilibrado) de producción (para Marx, el capitalismo es una formación monstruosa contingente cuyo estado "normal" mismo es la dislocación permanente, una suerte de "monstruo de la historia", un sistema social cautivo en un ciclo vicioso superyocico de expansión incesante—pero precisamente como tal, es la "Verdad" de toda la historia "normal" anterior—), Freud fue capaz

²² Por ejemplo, a propósito del tema del *doblo*, debería evitarse a toda costa la generalización deconstruccionista convencional, es decir, aplastar este término, gracias a lo cual todo pasa a ser ejemplo de un redoblarse misterioso del Uno (la mujer es el doble del hombre, escribir el doble de la voz...), e insistir en que la problemática del doble se funda en un momento histórico específico del Romanticismo (E. T. A. Hoffmann, Edgar Allan Poe).

de formular la lógica universal del modo edípico de socialización a través de la identificación con la Ley paterna precisamente porque vivió en tiempos excepcionales, tiempos en los que Edipo ya estaba en un estado de crisis.²³

La regla básica de la dialéctica es, pues: cada vez que nos ofrecen una enumeración simple de subespecies de una especie universal, siempre debemos buscar la excepción a la serie. En oposición a esta mezcla directa propiamente dialéctica de un caso espacial y de las generalizaciones abarcadoras (como el análisis detallado de una escena de un melodrama *noir*, del cual en general se sacan conclusiones generales sobre la subjetividad y la mirada femenina en el orden patriarcal), los antidialécticos cognitivistas de hoy insisten en clasificaciones teóricas claras y generalizaciones graduales basadas en una cuidadosa investigación empírica. Distinguen los elementos universales transculturales (parte de nuestra herencia evolutiva y de la estructura psíquica de los seres humanos) de los aspectos que son específicos de culturas y períodos particulares—es decir, operan en términos de una pirámide simple que se eleva de los elementos naturales u otros transculturales universales a características cada vez más específicas que dependen de contextos localizados—. El contrarugimiento dialéctico elemental es aquí que la relación misma entre los universales transculturales y los rasgos específicos de la cultura no es una constante ahistórica, sino que es sobredeterminada históricamente: la misma noción de un universal transcultural significa distintas cosas en distintas culturas. El procedimiento de comparar culturas diferentes y aislar o identificar sus rasgos comunes nunca es un procedimiento neutro, sino que presupone algún punto de vista específico—si bien uno puede afirmar, digamos, que todas las culturas reconocen algún tipo de diferencia entre la imaginación subjetiva y la realidad, es decir, las cosas tal como existen, esta aserción sigue sin resolver qué significa la “realidad objetiva” en diferentes culturas—. Cuando un europeo dice: “Los fantasmas realmente no existen”, mientras que un nativo americano dice que

²³ Paul Theroux dedica un capítulo de *The Great Railway Bazaar* (Hammondsworth, Penguin, 1975) a Vietnam en 1974, después del acuerdo de paz y la retirada del ejército estadounidense y antes de la victoria comunista. Durante este tiempo inarmado, algunos cientos de soldados estadounidenses se quedaron allí como desertores, oficial y legalmente inexistentes, que vivían en barriadas miserables con sus esposas vietnamitas, haciendo contrabando y delinquiendo.... Estas extrañas figuras *individuales* ofrecen el punto de partida adecuado para la presentación de la situación social *global* de Vietnam a comienzos de la década de 1970: si empezamos a partir de ellos, podemos ir desmenuzando la compleja *totalidad* de la sociedad vietnamita.

se comunica con ellos, y que por lo tanto sí existen realmente, ¿“realmente” significa lo mismo para ambos? ¿Es la noción misma de “realmente existente” (que se basa en la oposición entre Es y Debería, entre Ser y Valores, etc.) específica de la modernidad?

Noir como concepto hegeliano

Obviamente, la semántica cognitiva de hoy ya no defiende la lógica simplificada de la generalización empírica, de la clasificación en *genus* a través de la identificación de rasgos comunes: hace hincapié más bien en que los términos que designan la especie exhiben una suerte de estructura “radial” de intrincados parécidos de familia, sin ningún rasgo inequívoco que unifique a todos los miembros de una especie (recordemos las dificultades para elaborar una definición de *noir* que incluyera de hecho todos los filmes que “intuitivamente” percibimos como *noir*). Esto, sin embargo, no es todavía el equivalente de una noción propiamente dialéctica de lo universal. Para demostrar esta limitación de la descripción historicista preconceptual, tomemos un ejercicio dentro del más puro historicismo de la teoría del cine: el rechazo del concepto mismo de *film noir* por parte de Marc Vernet.²⁴

En un análisis detallado, Vernet demuestra que los rasgos principales que constituyen la definición común de *film noir* (iluminación “expresionista” en claroscuro y ángulos de cámara oblicuos, el universo paranoico de la novela dura, con la corrupción elevada a un elemento metafísico cósmico encarnado en la *femme fatale*, etc.), así como su explicación (la amenaza del impacto social de la Segunda Guerra Mundial plantada al régimen fálico patriarcal, etc.) son sencillamente falsos. Lo que hace Vernet a propósito del *noir* es algo similar a lo que hizo el difunto François Furet con la Revolución Francesa en la historiografía: transforma un evento en un no evento, una fábula hipótesis que implica una serie de desconocimientos de la compleja situación histórica concreta. El *film noir* no es una categoría de la historia del cine de Hollywood, sino una categoría de la crítica y la historia del cine que podía haber surgido sólo en Francia, para la mirada francesa inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, con todas las limitaciones y los desconocimientos de dicha

²⁴ Véase Marc Vernet, “*Film Noir on the Edge of Doom*”, en Joan Copjec (comp.), *Shades of Noir*, Londres y Nueva York, Verso, 1993.

mirada (la ignorancia de lo que había pasado antes en Hollywood, la tensión de la situación ideológica en Francia misma después de la guerra, etc.).

Esta explicación alcanza su apogeo cuando tomamos en cuenta el hecho de que el deconstruccionismo posestructuralista (que sirve como fundamento teórico convencional del análisis anglosajón del *film noir*) tiene, en cierto modo, según Vernet, el mismo estatus que el *film noir*: así como el *noir* americano no existe (en sí mismo, en los Estados Unidos), pues fue inventado para y por la mirada francesa, uno debería enfatizar también que el deconstruccionismo posestructuralista no existe (en sí mismo, en Francia) puesto que fue inventado en los Estados Unidos, para y por una mirada académica estadounidense, con todas sus limitaciones constitutivas. (El prefijo *por* en "posestructuralismo" es así una determinación reflexiva en el sentido hegeliano estricto del término: aunque parezca designar la propiedad de su objeto —el cambio, el corte, en la orientación intelectual francesa—, implica en realidad una referencia a la mirada del sujeto que la percibe: "por" significa las cosas que se produjeron en la teoría francesa luego de ser percibida por la mirada estadounidense, o alemana, mientras que "estructuralismo" *tout court* designa la teoría francesa "en sí", antes de ser percibida por la mirada extranjera. El "posestructuralismo" es el estructuralismo a partir del momento en que fue percibido por la mirada extranjera.)

En suma, una entidad como el "deconstruccionismo posestructuralista" (el término en sí no es utilizado en Francia) comienza a existir sólo para una mirada que no es consciente de los detalles de la escena filosófica en Francia; esta mirada reúne a autores (Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard...) que sencillamente no son considerados parte de la misma *phixisme* en Francia, así como el concepto de *film noir* postula una unidad que no existía "en sí". Y del mismo modo en que la mirada francesa, ignorante de la tradición ideológica del populismo individualista estadounidense anticombinatorio, percibió mal a través de las lentes existencialistas la postura heroica fatalista chico-pesimista del héroe *noir* como una actitud socialmente crítica, la percepción estadounidense se inscribió a los autores franceses en el campo de una crítica cultural radical y por eso les atribuyó una postura social crítica, feminista, etc.; ausente en su mayor parte en la propia Francia.²⁵ Así como el *film noir* no es una

²⁵ Normalmente, los autores "posestructuralistas" franceses son considerados, junto con los representantes de la Escuela de Frankfurt, como parte de la "teoría crítica"—clasificación que es impensable en Francia—.

categoría del cine estadounidense, sino principalmente una categoría de la crítica de cine francesa y (posteriormente) de la historiografía del cine, el "deconstruccionismo posestructuralista" no es una categoría de la filosofía francesa, sino principalmente una categoría de la recepción (errónea) de los autores franceses designados como tales: De modo que, cuando estamos leyendo lo que es sin duda el ejemplo y tema paradigmático de la teoría deconstruccionista (del cine), un análisis feminista de la forma en que la *femme fatale* en el *film noir* simboliza la reacción masculina ambivalente a la amenaza contra el "orden fálico" patriarcal, tenemos en realidad una posición teórica inexistente que analiza un género cinematográfico inexistente...

No obstante, dicha conclusión es realmente inevitable, aun admitiendo que, a nivel de los datos, Vernet tiene razón? Si bien Vernet realmente debilita mucha de la teoría *noir* convencional (por ejemplo, la noción más bien cruda de que el universo *noir* representa la reacción masculina paranoica a la amenaza contra el "régimen fálico" encarnada en la *femme fatale*), subsiste el enigma de la misteriosa eficiencia y persistencia de la noción de *noir*: ¿cuánta más razón tiene Vernet a nivel de los hechos, más enigmáticas e inexplicables se vuelven la longevidad y esta noción "ilusoria" de *noir*, la noción que acaba nuestra imaginación desde hace décadas. Qué pasa, entonces, si *film noir* es, de todos modos, un *conzepto* en sentido hegeliano estricto: algo que no puede ser explicado, justificado simplemente en términos de circunstancias, condiciones y reacciones históricas, pero que actúa como un principio estructurante que exhibe una dinámica propia—*film noir* es un verdadero concepto, una visión única del universo que combina la multitud de los elementos en lo que Althusser habría llamado una *articulación*.²⁶ De modo que, una vez que nos cercioramos de que la noción de *noir* no se ajusta a la multitud empírica de filmes *noirs*, en lugar de rechazar la noción, deberíamos aventurar la notoria réplica hegeliana "¡Peor para la realidad!"—más exactamente, deberíamos embarrarnos en la dialéctica entre una noción universal y su realidad, en la cual la brecha misma entre los dos conjuntos pone en movimiento la transformación simultánea de la realidad y de la noción de ésta—. Desde el momento en que los filmes reales nunca se ajustan a su noción, cambian constantemente y ese cambio transforma imperceptiblemente la noción misma, el criterio por el cual son evaluados: pasamos del *noir* del detective duro (la fórmula Hammett-

²⁶ Véase Louis Althusser, "L'objet du Capital" en Louis Althusser, Étienne Balibar y Roger Establet, *Lire le Capital*, vol. II, París, François Maspero, 1965.

Chandler) al *noir* del “espectador inocente perseguido” (la fórmula Cornell Woolrich) y de ahí al *noir* del “incerto ingenio atrapado en un crimen” (la fórmula James Cain), etcétera.

La situación es aquí en cierto modo similar a la de la cristiandad: por supuesto, casi todos sus elementos ya estaban en los manuscritos del Mar Mercator; la mayoría de las nociones cristianas fundamentales son casos claros de lo que Stephen Jay Gould habría llamado “exaptaciones”,²⁷ reinscripciones reactivas que perciben erróneamente y falsifican el impacto original de una noción etc.; pero esto no basta para explicar el suceso de la cristiandad. El concepto de *noir* es, por lo tanto, sumamente productivo no sólo para el análisis de filmes, sino incluso como instrumento para ayudarnos a arrojar nueva luz retroactivamente sobre obras de arte clásicas anteriores; en este mismo espíritu, aplicando implícitamente la vieja idea de Marx de que la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono, Elisabeth Bronfen utiliza las coordinadas del universo *noir* para arrojar nueva luz sobre el *Tritin* de Wagner como la suprema ópera *noir*.²⁸ Otro ejemplo de cómo el *noir* nos permite “redimir” las óperas de Wagner retroactivamente son sus largos monólogos retrospectivos, ese horror supremo de los espectadores impacientes —estas largas narrativas no imponen acaso un *fashback noir* que las ilustre?—.

Aunque tal vez, como ya insinuamos, Wagner sea un hitchockiano *avant la lettre* antes que un compositor *noir*: no sólo el anillo de su *Anillo* es MacGuffin esencial; mucho más interesante es todo el Acto I de *Die Walküre*, especialmente el largo pasaje orquestal en la mitad que constituye una verdadera contrapartida wagneriana a la gran secuencia de *Notorius*, de Hitchcock, con su intrincado cambio de miradas; tres minutos sin una voz que cante, sólo música orquestal que acompaña y organiza un complejo cambio de miradas entre los tres sujetos (la pareja enamorada de Siglinda y Sigmundo y su enemigo común, el brutal marido de Siglinda, Hunding) y el cuarto elemento, el objeto, la espada mágica *Nothung* incrustada profundamente en un tronco gigantesco que ocupa el centro del escenario. En su famosa puesta del *Anillo* (1975-79) en Beirut por el centenario, Patrice Chéreau resolvió el problema de cómo montar esta escena más bien estática con un ballet intrincado y por

momentos casi ridículo de los tres personajes moviéndose e intercambiando sus respectivos lugares (primero Hunding entre Sigmundo y Siglinda, luego Siglinda acercándose a Sigmundo y enfrentando ambos a Hunding, etc.), como si el papel del tercer elemento perturbador se desplazara de un actor al otro (primero Sigmundo, luego Hunding). Me siento tentado a afirmar que este ballet exquisito —que nos recuerda casi la famosa escena de boxeo en *City Lights* de Chaplin, con su interacción entre los dos boxeadores y el árbitro— se esfuerza desespradamente por resarcirnos en razón de que en la escena teatral no son factibles las tomas subjetivas: si esta escena de tres minutos se filmara como la escena de la fiesta de *Notorius*, con un intercambio bien sincronizado de tomas generales, primeros planos objetivos y tomas subjetivas, la música de Wagner encontraría su contrapartida visual adecuada —un caso ejemplar de escenas wagnerianas que, como expresó Michel Chion, deberían leerse hoy en una suerte de *future ambientur*, ya que “parecen pedirle retrospectivamente al cine que las corrija”.²⁹ Este procedimiento interpretativo es lo opuesto mismo de la teleología: la teleología se basa en una lógica evolutiva lineal en la cual el estadio más bajo ya contiene *in nuce* las semillas del estadio superior, de modo que la evolución es simplemente el desarrollo de algún potencial implícito esencial, en tanto que aquí, el estadio inferior (o, más bien, anterior) se torna legible sólo retrospectivamente, en la medida en que es en sí mismo ontológicamente “incompleto”, un conjunto de rastros sin sentido, y por ende abierto a posteriores reapropiaciones.

Nos sentimos pues tentados de designar las dos miradas extrañas desconocedoras cuyo punto de vista oblicuo fue constitutivo de sus respectivos objetos (*film noir*, “deconstruccionismo posestructuralista”) precisamente como dos casos ejemplares del denominado “drama de las falsas apariencias”.³⁰ El héroe y/o la heroína están/está ubicado(s) en una situación comprometedora, ya sea por su conducta sexual o debido a un crimen; sus acciones son observadas por un personaje que ve las cosas erróneamente, leyendo implicaciones ilícitas en su comportamiento inocente; al final, por supuesto, el malentendido se aclara, y el héroe o la heroína es absuelto(a) de toda fechoría. La cuestión es, sin embargo, que a través de este juego de falsa apariencia, *pudo*

²⁷ Véase Stephen Jay Gould y Richard Lewontin, “The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm”, en: *Proceedings of the Royal Society*, vol. B205, 1979, pp. 581-598.

²⁸ Véase Elisabeth Bronfen, “*Noir* Wagner”, en Renata Salecl (comp.), *Sexuation*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2000.

²⁹ Michel Chion, *La musique au cinéma*, Paris, Fayard, 1995, p. 256 [traducción castellana: *La música en el cine*, Buenos Aires, Paidós].

³⁰ Sobre esta noción, véase Martha Wolfenstein y Nathan Leites, *Moroses: A Psychological Study*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1950.

articularse un pensamiento censurado; el espectador puede imaginar al héroe o la heroína actualizando deseos prohibidos, pero escapando al castigo, ya que él o ella sabe(n) que pese a las falsas apariencias, no pasó nada: son inocentes. La imaginación torcida del mirón que interpreta mal signos y coincidencias es la reemplazante de la “visión placenteramente aberrante” del espectador.³¹ en esto pensó Lacan al afirmar que la verdad tiene la estructura de una ficción —la suspensión misma de la verdad literal abre paso a la articulación de la verdad libidinal—. Esta situación fue ampliamente ilustrada en *The Window* de Ted Terzloff, donde un niño pequeño presencia realmente un crimen, aunque nadie le cree y sus padres lo obligan incluso a pedir disculpas a los asesinos por los rumores falsos que está difundiendo sobre ellos...³²

No obstante, es la obra de Lillian Hellman *The Children's Hour*, filmada dos veces (las dos veces dirigida por William Wyler), la que ofrece quizás el ejemplo más claro y casi de laboratorio de este “drama de falsas apariencias”. Como es bien sabido, la primera versión (*These Three* [1936]) sirvió de ocasión para uno de los grandes goldwynismos: cuando a Sam Goldwyn, el productor, le advirtieron que la película transcurriría entre lesbianas, al parecer respondió: “Está bien, ¡as convertiremos en estadounidenses!”. Así fue que el supuesto romance lesbiano en torno del cual gira la historia fue transformado de hecho en un romance heterosexual convencional. El filme se desarrolla en un elegante colegio privado para chicas dirigido por dos amigas, la austera y dominante Martha y la cálida y afectiva Karen, que está enamorada de Joe, el médico local. Cuando Mary Tilford, una alumna preadolescente viciosa, es censurada por Martha debido a una infracción, ella se venga diciéndole a su abuela que una noche, ya tarde, había visto a Joe y a Martha (no a Karen, su prometida) “teniendo relaciones amorosas” en un cuarto cerca de las habitaciones de las estudiantes. La abuela le cree, especialmente cuando la mentira es corroborada por Rosalie, una chica débil aterrorizada por Mary, y entonces saca a Mary del colegio y aconseja a todos los demás padres que hagan lo mismo.

31 Richard Manthly, “A Brief Romantic Inheritance: Dick and Jane go to 3½, *Seconds of the Classic Hollywood Cinéma*”, en David Bordwell y Noel Carroll (comps.), *Past-Threaty*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, p. 455.

32 Lo que enfrentamos aquí es, naturalmente, la estructura de la mirada perpleja como generadora de fantasía y sexualización (véase el capítulo 5 de Žižek de *El espinoso sujeto*). Esta estructura da el fundamento general del placer implícito en el acto de ver: no había ningún espectador de cine que encontrara placer en observar la pantalla si la estructura fundamental misma de la subjetividad no se caracterizaba por esta mirada diferente fascinada y perpleja.

A la larga sale a relucir la verdad, pero el daño está hecho: se cierra el colegio, Joe pierde su puesto en el hospital y hasta la amistad de Karen y Martha termina cuando Karen admite que ella también tiene sus sospechas en cuanto a Martha y Joe. Joe se va del país para ir a trabajar a Viena, donde luego Karen se reúne con él... La segunda versión (1961) es una reproducción fiel de la obra: cuanto Mary se venga, le dice a su abuela que vio a Martha y a Karen besándose, abrazadas y susurrando, dando a entender que no comprende del todo lo que presenció, sólo que tiene que haber sido algo “anímata”. Cuando los padres sacan a sus hijas del colegio y las mujeres quedan solas en el enorme edificio, Martha se da cuenta de que realmente ama a Karen más que como una hermana; incapaz de soportar la culpa que siente, se ahorca, la mentira de Mary es finalmente expuesta, pero ya es demasiado tarde: en la escena final, Karen sale del funeral de Martha y pasa caminando orgullosamente al lado de la abuela de Mary, de Joe, y todos los demás habitantes de la localidad que fueron embaucados por las mentiras de Mary...

La historia gira en torno del espectador malo (Mary) que, con su mentira, realiza inconscientemente el deseo inconsciente de los adultos: la paradoja es, naturalmente, que antes de la acusación de Mary, Martha no era consciente de sus ansias lesbianas —solamente esta acusación extrema la hace tomar conciencia de una parte suya repudiada—. El “drama de falsas apariencias” realiza pues su verdad: la “visión placenteramente aberrante” del espectador malo externaliza el aspecto reprimido del sujeto falsamente acusado. Lo interesante es que si bien en la segunda versión se corrige la distorsión de la censura, la primera versión es, en general, considerada muy superior a la *remake* de 1961, principalmente porque está llena de erotismo reprimido: no el erotismo entre Martha y Joe, sino el erotismo entre Martha y Karen; aun cuando la acusación de la jovencita tiene que ver con el supuesto romance entre Martha y Joe, Martha está atada a Karen de una forma mucho más apasionada que Joe, con su amor heterosexual más bien convencional... la clave del “drama de las falsas apariencias” es, por lo tanto, que en él *menos y más* coinciden. Por un lado, el procedimiento convencional de la censura es no mostrar el hecho (prohibido) (asesinato, acto sexual) directamente, sino tal como se refleja en los resurgos; por otro lado, esta privación abre un espacio que será llenado por las proyecciones fantasmáticas —es decir, es posible que la mirada que no ve claramente lo que en realidad está sucediendo vea *más*, no *menos*...

Asimismo, la noción de *film noir* (o de “deconstruccionismo posestructuralista”, por otra parte), si bien deriva de una perspectiva extranjera limitada,

percebe en su objeto un potencial que es invisible a quienes son directamente parte de él. Es la paradoja dialéctica última de la verdad y la falsedad: a veces la visión aberante que interpreta mal una situación desde su perspectiva limitada puede, en virtud de esta limitación misma, percibir el potencial "reprimido" de la constelación observada. Es verdad que, si sometemos las producciones generalmente designadas como *noir* a un análisis histórico estricto, el concepto mismo de *film noir* pierde su consistencia y se desintegra; paradójicamente, no obstante, debemos insistir de todos modos en que la Verdad está en el nivel de la apariencia espectral (falsa) del *noir*, no en el conocimiento histórico detallado. La efectividad de este concepto de *noir* es que aquello que hoy nos permite identificar de inmediato como *noir* la breve escena de *Lady in the Lake*, el simple diálogo en el cual el detective responde a la pregunta "¿Pero por qué la mató? ¿Acaso él no la amaba?" con un tajante "Razón suficiente para matar".

Además, a veces la mala interpretación extrema ejerce una influencia productiva en el mismo "original" mal percibido, forzándolo a tomar conciencia de su propia verdad "reprimida" (sin duda, la noción francesa de *noir*, aunque resultado de una percepción errónea, ejerció una fuerte influencia en la cinematografía estadounidense). ¿No es la recepción estadounidense de Derrida el ejemplo supremo de esta productividad de la percepción errónea externa? ¿No ejerció —pese a ser claramente una percepción errónea— una influencia retroactiva productiva en el mismo Derrida, obligándolo a confrontar las cuestiones ético-políticas de manera más directa? ¿No fue, en este sentido, la recepción estadounidense de Derrida una suerte de *pharmakon*, un suplemento del Derrida "original" propiamente dicho —una mancha-falsificación que distorsionó el original y al mismo tiempo lo mantuvo vivo? En suma, ¿Derrida seguiría estando tan "vivo" si a su trabajo le quitáramos la errónea percepción estadounidense?

De la alienación a la separación

Luego de esta clarificación de la "universalidad concreta", puedo finalmente responder a la crítica que hace Butler del formalismo kantiano: su argumento es que Lacan atribuye existencia real al orden simbólico en un sistema alísterico fijo de normas que predeterminan el alcance de la intervención del sujeto, de modo que el sujeto es incapaz a priori de resistir realmente el orden

simbólico o de cambiarlo radicalmente. Entonces, ¿qué es el "gran Otro" lacaniano en tanto orden simbólico "descenrado"? Una definición aparentemente excéntrica, proveniente de la filosofía de la naturaleza de Hegel (la de que una planta es como un animal con sus instintos fuera del cuerpo),³³ ofrece, quizá, la descripción más sucinta de lo que es el "descenramiento" del sujeto.

Abordemos esto nuevamente a través de *Die Walküre*, donde Wotan, el dios supremo, está dividido entre su respeto por el vínculo sagrado del matrimonio (defendido por su esposa Fricka) y su admiración por el poder del amor libre (defendido por su amada hija rebelde Brunilda); cuando el valiente Sigmundo, después de escapar con la bella Siglinda, esposa del cruel Hunding, debe enfrentarse a Hunding en un duelo, Brunilda viola la orden explícita de Wotan (dejar que Sigmundo sea asesinado). En defensa de su desobediencia, Brunilda afirma que tratando de ayudar a Sigmundo, en realidad llevó a cabo la auténtica voluntad repudiada de Wotan (en cierto modo, ella no es más que esa parte "reprimida" de Wotan, una parte a la que él tuvo que renunciar cuando decidió ceder a la presión de Fricka...). En una lectura junguiana, se podría afirmar, por ende, que Fricka y Brunilda (así como los otros dioses menores que rodean a Wotan) simplemente externalizan diferentes componentes libidinales de su personalidad. Fricka, como defensora de la vida ordenada de familia, representa su superyó; en tanto que Brunilda, con su defensa apasionada del amor libre, representa la pasión amorosa desenfrenada de Wotan.

Para Lacan, sin embargo, decir que Fricka y Brunilda "externalizan" diferentes componentes de la psique de Wotan ya es ir demasiado lejos: el descentramiento del sujeto es original y constitutivo; "yo" soy desde el principio "fuera de mí mismo", un *bricolage* de componentes externos —Wotan no sólo "proyecta" su superyó en Fricka, Fricka es su superyó, del mismo modo que Hegel afirma que una planta es un animal que tiene los instintos fuera de su cuerpo, en la forma de sus raíces incrustadas en la tierra—. Por lo tanto —si una planta es un animal con los instintos exteriores a sí mismo y si, en consecuencia, un animal es una planta con las raíces dentro de sí mismo, entonces un ser humano es biológicamente un animal, pero espiritualmente una planta, que necesita raíces firmes— ¿no es acaso el orden simbólico una suerte de intestino espiritual del animal humano fuera de su sí mismo: la sustancia espiritual de mi ser, las raíces de las cuales yo extraigo mi alimento espiritual, están fuera de mí mismo,

³³ Véase G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1979, § 348.

encarnadas en el orden simbólico descentrado? Este hecho de que espiritualmente el hombre siga siendo un animal, arraigado en una sustancia externa, da cuenta del sueño imposible de la New Age de transformar al hombre en un verdadero animal *espiritual* que flota libremente en el espacio espiritual, sin ninguna necesidad de raíces sustanciales fuera de sí mismo.

Entonces, ¿qué es el descentramiento? Cuando Woody Allen hizo una serie de presentaciones en público ante periodistas luego de su escandalosa separación de Mia Farrow, actuó en la "vida real" exactamente como los personajes masculinos neuróticos e inseguros de sus películas. ¿Debemos, pues, inferir que "se colocó a sí mismo en sus filmes", que los personajes masculinos protagonistas de sus películas son autorretratos semiocultos? No—la conclusión que debe sacarse es exactamente la opuesta: en la "vida real", Woody Allen se identificó con cierto modelo que elabora en sus filmes y lo copió—, es decir, es la "vida real" la que imita los patrones simbólicos expresados de la forma más pura en el arte. No obstante, el "gran Otro" no es simplemente la "sustancia" simbólica descentrada; el otro elemento crucial es que esta "sustancia" es, a su vez, nuevamente subjetivizada, experimentada como el "sujeto supuesto saber", el Otro del sujeto (encarnante dividido, histérico), la garantía de la consistencia del campo del conocimiento. Como tal, el "sujeto supuesto saber" se encarna a menudo en un individuo concreto, no sólo Dios mismo (la función paradigmática de Dios *gratia* gran Otro desde Descartes pasando por Hobbes y Newton, etc., hasta Einstein es precisamente garantizar el mecanismo *materialista* de la Naturaleza: Dios es la garantía última de que la naturaleza "no juega a los dados", sino que obedece sus propias leyes), sino incluso alguna figura casi empírica; recordemos este pasaje ampliamente conocido de Heidegger:

Hace poco recibí una segunda invitación para enseñar en la Universidad de Berlín. En esa oportunidad dejé Friburgo y me retiré a la cabaña. Escuché lo que las montañas y el bosque y las praderas decían, y fui a ver a un viejo amigo mío, un agricultor de 75 años. Había leído acerca de la llamada de Berlín en el diario. ¿Qué pensaba? Lentamente, fijó la mirada segura de sus ojos claros en la mía y manteniendo la boca apereada, pensativamente apoyó su mano fiel sobre mi hombro. Movió apenas la cabeza. Significaba, decididamente no.³⁴

³⁴ Martin Heidegger, "Why We Remain in the Provinces" (7 de marzo de 1934), citado en Beryl Lang, *Heidegger's Silence*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1996, p. 31.

Lo tenemos todo aquí: el viejo agricultor incorrupto/experimentado como el sujeto supuesto saber, quien, con su gesto apenas perceptible, una prolongación del susurro de "las montañas y el bosque", da la respuesta definitiva... En un nivel diferente, ¿no desempeña el mismo papel una referencia al juicio de un auténtico miembro de la clase trabajadora en algunas versiones del marxismo-leninismo? ¿Y no es cierto que aun hoy, el discurso multiculturalista "políticamente correcto" atribuye la misma postura auténtica del que "supuestamente sabe" a alguna figura privilegiada (afroamericano, *gays*...) del Otro?

Aun despojada de este supuesto conocimiento, la encarnación casi empírica del gran Otro es una persona elevada al lugar de Testigo ideal con el que hablamos y que nos proponemos fascinar—¿no es esa función del gran Otro discernible en una extraña característica de la mayoría de los filmes de James Bond: una vez que el Gran Criminal captura a Bond, en vez de matarlo inmediatamente, lo mantiene vivo, y hasta le da una suerte de rápido *tour* de inspección de su empresa, explicándole el gran golpe que piensa dar en la siguiente hora?—. Naturalmente, esta necesidad misma de un Testigo al cual explicar la operación le sale muy cara al Gran Criminal: esta demora le da a Bond la oportunidad de detectar una debilidad en su enemigo y devolver el golpe en el último minuto (o incluso el último segundo).

Este gran Otro como punto de transferencia es fundamental para la definición misma de la noción psicoanalítica de interpretación. El ejemplo introductorio de Freud en *La interpretación de los sueños* es la lectura de su propio sueño sobre el sueño de la inyección de Irma. ¿Cuál es el significado último de este sueño? El propio Freud se concentra en el sueño-pensamiento, en su deseo "superficial" (plenamente consciente) de borrar su responsabilidad por el fracaso de su tratamiento con Irma; en términos lacanianos, este deseo pertenece claramente al ámbito de lo *Imaginario*. Además, Freud hace algunas alusiones a lo *Real* en este sueño: el deseo inconsciente del sueño es el de Freud mismo como el "padre primordial" que quiere poseer a las tres mujeres que aparecen en el sueño. En su *Seminario II* primitivo, Lacan propone una lectura puramente simbólica: el significado último de este sueño es simplemente que *hay un significado*, que hay una fórmula (de rimetámina) que garantiza la presencia y consistencia del significado.³⁵ No obstante, algunos

³⁵ Véase el capítulo 14 de *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1991 [traducción castelana: *El seminario. Libro II: El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1990].

documentos³⁶ publicados hace poco establecen claramente que el verdadero centro de ese sueño era el deseo *transfereñal* de salvar a Fliess—el amigo y colaborador de Freud que, en ese momento, era para él el “sujeto supuesto saber”—de su responsabilidad y su culpa: fue Fliess quien saboteó la operación de nariz de Irma, y el deseo del sueño es excupear no al soñador (el propio Freud), sino al gran Otro del soñador, o sea, demostrar que el Otro transfereñal no era responsable del fracaso médico, que no tenía un conocimiento deficiente.

El gran Otro lacaniano *qua* el orden simbólico es por ende el aval último de la Verdad con la cual no hay distancia externa posible: aun cuando engañamos, y precisamente *para* engañar bien, ya está allí la confianza en el gran Otro. Cuando la confianza simbólica efectivamente se pierde, el sujeto asume la actitud de un escéptico radical—como ha señalado Stanley Cavell, el escéptico quiere que su gran Otro establezca la conexión entre sus aspiraciones de conocimiento y los objetos sobre los cuales estas aspiraciones deben recaer de una manera que tenga lugar sin la intervención del conocedor, es decir, en un estado de suspensión de la absorción del conocedor en el trabajo que conoce—. El conocimiento que el escéptico reconocía plenamente es una suerte de conocimiento imposible/real, un conocimiento que no envuelve ninguna posición subjetiva, ninguna participación en el Otro del pacto simbólico, un conocimiento sin conocedor.³⁷ En otras palabras, el escéptico suspende la dimensión del gran Otro, del pacto y el compromiso simbólicos, el ámbito en el cual el conocedor se mueve siempre-ya, y que proporciona el telón de fondo de nuestra relación con el mundo y, por ende, en cierto modo constituye ese mundo, pues lo que experimentamos como mundo está siempre-ya fijado en una concreta *lifeworld* *experimentar* de mí mismo en tanto agente comprometido. El escéptico quiere la “prueba” de que mis palabras se refieren realmente a objetos del mundo, pero sin embargo primero suspende al gran Otro, el horizonte del pacto simbólico que regula esta referencia y no puede ser “probado”, pues fundamentalmente de antemano la lógica misma de las pruebas posibles.³⁸

³⁶ Véase Lisa Appignanesi y John Forrester, *Freud's Women*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

³⁷ Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Nueva York: Oxford University Press, 1979, pp. 351-352.

³⁸ También puede verse aquí en qué sentido preciso la posición del escéptico es intrínsecamente *sábiar*: el escéptico que encuentra placer en demostrar la inconsistencia de las afirmaciones de su Otro transfiere la naturaleza dividida de la subjetividad al Otro—siempre es el Otro el que queda atrapado en inconsistencias—.

Esta dimensión del “gran Otro” es la de la *alienación* constitutiva del sujeto en el orden simbólico: el gran Otro tira de los hilos; el sujeto no habla, la estructura simbólica “le habla”. En suma, este “gran Otro” es el nombre de la Sustancia social, de todo aquello debido a lo cual el sujeto nunca domina totalmente los efectos de sus actos—debido a lo cual el resultado final de su actividad siempre es algo distinto de aquello a lo que aspiraba o que anticipaba—.³⁹ Es crucial, no obstante, señalar aquí que en los capítulos clave del *Seminario XI*, Lacan se esfuerza por delinear la operación que sigue a la alienación y en este sentido es su contrapunto, la *separación*: la alienación en el gran Otro es seguida por la separación *del* gran Otro. La separación tiene lugar cuando el sujeto se da cuenta de que el gran Otro es en sí mismo inconsistente, puramente virtual, “barrado”, privado de la Cosa—y la fantasía es un intento por llenar esa falta *del Otro*, *no del sujeto*: (re)constituir la consistencia del gran Otro—. Por esa razón, la fantasía y la paranoia están unidas intrínsecamente: en su forma más elemental, la paranoia es una creencia en un “Otro del Otro”, en otro Otro que, oculto detrás del Otro de la textura social explícita, programa (lo que nos parecen) los efectos imprevisibles de la vida social, y por ende garantiza su consistencia: debajo del caos del mercado, la degradación de la moral, etc., está la estrategia de la conspiración judía con un fin determinado... Esta postura paranoica recibió un impulso adicional con la digitalización actual de nuestras vidas cotidianas: a medida que toda nuestra existencia (social) se externaliza-materializa progresivamente en el gran Otro de la red informática, es fácil imaginar a un programador malvado borrando nuestra identidad digital, y privándonos así de nuestra existencia social, convirtiéndonos en no personas.

³⁹ Un breve libro de Vrina Halberstam y Judith Lewenthal, *Small Miracles: Extraordinary Coincidences from Everyday Life* (Holbrook, MA, Adams Media Corporations, 1997), ofrece una ilustración excelente de cómo esta dimensión del “gran Otro”—el significado “más profundo” que hay detrás de las coincidencias—es movilizad a la ideología popular actual. Consiste en una serie de historias como la de un chico en un campo de concentración que una vez vio pasar a una chica del otro lado del alambrado de púas. Al día siguiente, la chica, que notó su mirada embelante, volvió a pasar y le arrojó una manzana. Eso se repitió varios días. Después de la guerra, en 1957, al muchacho, que había sobrevivido al campo y en ese momento era un gerente de empresa exitoso, le organizaron una cita a ciegas. Al hablar de sus pasados, el muchacho, que era de origen alemán, le dijo que recordaba a un chico joven en un campo al que ella le arrojaba manzanas—estaba teniendo una cita con su salvadora de la guerra—. Enseguida se casaron y vivieron felices para siempre... Esta creencia en que coincidencias como éstas transmiten un mensaje de algún poder superior es la forma cero de la suposición del gran Otro.

Posiblemente el ejemplo literario máximo del paso de la alienación a la separación se presenta en los escritos de Kafka. Por un lado, el universo de Kafka es de extrema alienación: el sujeto enfrenta a un Otro impenetrable cuya maquinaria funciona de una manera totalmente "irracional", como si la cadena que vincula causas y efectos se hubiera roto —la única postura que puede asumir el sujeto hacia ese Otro (de la burocracia del tribunal, del castillo) es la de una fascinación impotente—. Con razón el universo de Kafka es el de la culpa universal-formal independiente de todo contenido y acto concreto del sujeto, que se considera a sí mismo culpable. No obstante, el giro final de la historia kafkiana paradigmática, la parábola sobre la Puerta de la Ley en *El Proceso*, señala precisamente qué es lo falso en dicha autopercepción: el sujeto dejó de incluirse en la escena, es decir, de tener en cuenta que no era simplemente un inocente observador del espectáculo de la Ley, pues "la Puerta estaba allí sólo para él". La paradoja dialéctica es que desde el momento en que la *exclusión* del sujeto del espectáculo fascina al gran Otro eleva a éste a una representación trascendental omnipotente que genera una culpa a priori, la *inclusión* misma en la escena observada es la que permite al sujeto alcanzar la *separación* del gran Otro (experimentar su posición subjetiva como correlativa a la inconsistencia/impotencia/falta del gran Otro: en la separación, el sujeto experimenta que su propia falta con respecto al gran Otro es ya la falta que afecta al propio gran Otro —o, para citar nuevamente la formulación inmortal de Hegel, en la separación yo experimento que el secreto impenetrable de los antiguos egipcios ya era secreto para los propios egipcios—).

Esta referencia a la separación me permite rechazar la crítica de que hay en Lacan una secreta añoranza al "fuerte" orden simbólico/prohibición amenzado por la desintegración narcisista actual: ¿Lacan realmente ve como única solución al reciente callejón sin salida la reafirmación de alguna prohibición/Ley simbólica fundamental? ¿Es realmente ésta la única alternativa a la psicotización posmoderna global de la vida social? Es cierto que el Lacan de las décadas de 1940 y 1950 contiene elementos de esa crítica cultural conservadora; su esfuerzo constante desde los años sesenta en adelantar es, sin embargo, *salir* de esta estructura, exponer el *fránula* de la autoridad paterna (rechazando también la solución pascaliana crítica de que uno debería obedecer al Poder aun conociendo sus orígenes falsos/illegales). Por otra parte, esta referencia a la separación también nos permite responder a la idea de Butler de que el gran Otro lacaniano, el orden simbólico, forma una suerte de a priori kantiano que no puede ser debilitado por la intervención del sujeto,

pues toda resistencia a él está condenada a la derrota perpetua: el gran Otro es inatacable sólo en la medida en que el sujeto mantiene hacia él una relación de alienación, mientras que la separación abre precisamente paso a dicha intervención.

En términos de afectos, la diferencia entre la alienación y la separación ignora la diferencia entre *culpa* y *angustia*: el sujeto siente culpa ante el gran Otro, mientras que la angustia es un signo de que el Otro mismo está en falta, que es impotente —en suma, *la culpa distiende la angustia*—. En psicoanálisis, la culpa es por lo tanto una categoría que en definitiva *engaña* —no menos que su opuesto, la inocencia—. Pese a su carácter chocante y obviamente "injusto", hasta la paradigmática observación estalinista a propósito de las víctimas de los juicios políticos ("¿Cuanto más proclaman su inocencia, más culpables son!") contiene, por ende, un grano de verdad: los ex dirigentes del Partido condenados erróneamente como "traidores" eran en cierto modo culpables, aunque no, por supuesto, de los crímenes por los cuales fueron explícitamente acusados —su verdadera culpa era una suerte de mera culpa; es decir, radicaba en la forma en que ellos mismos participaron en la creación del sistema que los rechazó, de modo que en cierto nivel, por lo menos, su condena significaba que recibían del sistema su propio mensaje en su forma verdadera-invertida—. Su culpa residía en la afirmación misma de su inocencia, lo cual significa que pensaban más en su destino individual insignificante que en los intereses históricos más amplios del Partido (que necesitaba su sacrificio) —lo que los hacía culpables era esta forma de individualidad abstracta que cubría su obstinada aserción de inocencia—. Quedaron, pues, atrapados en una extraña elección forzada: si admitían su culpa, eran culpables; si insistían en su inocencia, eran, de alguna manera, aun más culpables. Por otro lado, este ejemplo de los acusados en el *show-trial* estalinista expresa claramente la tensión entre culpa y angustia: los líderes del Partido necesitaban la confesión de *culpa* de los acusados para evitar la *angustia* insostenible de tener que admitir que "el gran Otro no existe", que la necesidad histórica del progreso hacia el comunismo es una falsificación fantasmática inconsistente.

Y quizás, en la medida en que el nombre último del lugar simbólico descentrado que sobredetermina mi exposición es el "inconsciente" freudiano, me siento tentado de aventurar una suerte de rehabilitación de la *conciencia*: sí, en psicoanálisis, la culpa es en definitiva inconsciente (no sólo en el sentido de que el sujeto no es consciente de su culpa, sino también en el sentido en que él o ella, pese a experimentar la presión de la culpa, no se da cuenta de

aquello de lo cual es culpable), ¿qué pasa entonces si la angustia, como contrapunto de la culpa, debe vincularse a la conciencia? El estatus de la conciencia es mucho más enigmático de lo que parece: cuanto más se enfatiza su carácter marginal y efímero, más se nos impone la pregunta: ¿Qué es, entonces? ¿A qué *equivale* la conciencia de sí mismo? Quanto más demigra Lacan su función, más inescrutable se torna.

Tal vez nos dé una clave la noción de Freud de que el inconsciente no sabe de ninguna muerte: ¿y si, en su forma más radical, la "conciencia" es tener conocimiento acerca de nuestra propia finitud y mortalidad? De modo que Badiou (que reduce la conciencia de nuestra mortalidad a la dimensión animal de los seres humanos) se equivoca en esto: la finitud y la mortalidad no tienen nada de "animal" —sólo los seres "conscientes" son realmente finitos y mortales, es decir, sólo ellos se *relacionan* con su finitud "como tal". La conciencia de la propia mortalidad no es uno de muchos aspectos de la conciencia de sí mismo, sino su nivel cero propiamente dicho: en una analogía con la noción de Kant de que cada conciencia de un objeto implica la conciencia de sí, cada conocimiento implica un (auto)conocimiento implícito de la propia mortalidad y finitud. Este conocimiento es luego repudiado por la incredulidad inconsciente del sujeto (ella o él) en su mortalidad, de modo que el modelo elemental de "lo sé muy bien, pero..." es quizás el modelo mismo del autoconocimiento: "Sé muy bien que soy mortal, pero no obstante... (no lo acepto; inconscientemente creo en mi inmortalidad, pues no puedo contemplar mi propia muerte)".⁴⁰

La queja habitual del psiquiatra es que el paciente muchas veces acepta algún hecho traumático en un nivel puramente intelectual pero continúa rechazándolo emocionalmente, actuando y comportándose como si ese hecho fuera inexistente. ¿Qué pasa, sin embargo, si esa brecha es *constitutiva* de mi conciencia (de mí mismo), no solamente su distorsión secundaria? ¿Qué pasa si la

⁴⁰ La cuestión del descentramiento no es, por ende, simplemente que nuestra creación es postregada, desplazada para siempre, que no puede producirse como tal; al contrario, es que estamos ante *una creación de la que no podemos librarnos*, una creación que vuelve cada vez con más fuerza y finalmente se afirma en la disposición a matarnos realmente, obedeciendo la orden de un líder castrado. De modo que la creación es entonces *real*, imposible (postregada/desplazada para siempre) y al mismo tiempo, necesaria, inevitable. Esta creación excesiva es nuestra forma específicamente "postmoderna" de transgresión inherente. Contrariamente a las apariencias, en nuestros tiempos, supuestamente cínicos y reflexivos, es más difícil que nunca ser un verdadero aseo.

conciencia *significa* que tengo conocimiento de algún hecho cuyo impacto afectivo pleno está suspendido? ¿Qué pasa si, en consecuencia, conscientemente *nunca* puedo "asumir totalmente" el lugar de mi creación inconsciente, de mi fantasía fundamental (de mi "afecto primordial", para usar un término de Butler)? En la medida en que para Freud la angustia es el "afecto universal" que señala la represión primordial (la distancia mínima de) la escena de la *jouissance* incestuosa, la conciencia, efectivamente, es igual a la angustia. Entonces, cuando Butler hace la pregunta retórica:

¿Por qué pensar a la universalidad como un "lugar" vacío que espera su contenido en un hecho anterior y subsiguiente? ¿Estrá vacío simplemente porque ya repudió o suprimió el contenido del cual emerge, y dónde está el rastro de lo repudiado en la estructura formal que emerge? (Ib., p. 41).

Repaldado totalmente su postura implícita. Mi respuesta (aparte de rechazar el uso inapropiado del término "repudió", que tiene otro significado preciso en psicoanálisis) es: la "represión primordial" del *das Ding* (de la Cosa Real incestuosa presimbólica) de Lacan es precisamente la que crea la universalidad como un lugar vacío; y el "rastro de lo repudiado en la estructura formal que emerge" es lo que Lacan llama *objet petit a*, el remanente de la *jouissance* dentro del orden simbólico. Esta necesidad misma de la represión primordial muestra claramente por qué es necesario distinguir entre la exclusión de lo Real que *abre* el lugar vacío de lo universal y las posteriores luchas hegemónicas de diferentes contenidos particulares por *ocupar* ese lugar vacío. Y aquí me siento tentado incluso de leer a Butler en comparación consigo misma —digamos, en comparación con la recapitulación favorable que hace de Ladau: "Así como es inevitable que una organización política posea la posibilidad de llenar ese lugar [vacío de lo universal] como un ideal, igualmente inevitable es que no pueda hacerlo" (Ib., p. 39)—. En el apoyo a esta lógica de la eterna aproximación al ideal yo veo el *kantianismo* implícito tanto de Butler como de Ladau.

Me parece que es crucial aquí defender el *insight hegeliano* clave, dirigido en contra de la posición kantiana del marco universal a priori distorsionado por condiciones empíricas "patológicas" en todas sus versiones, incluido el a priori comunicacional universal habermasiano: no basta con postular un criterio formal universal y luego aceptar que, debido a distorsiones empíricas contingentes, la realidad nunca se elevará a su nivel. La cuestión es más bien: ¿cómo, a través de qué operación violenta de exclusión/represión surge este

marco universal propiamente dicho? Respecto de la noción de hegemonía, esto significa que no basta afirmar la brecha entre el significante universal vacío y los significantes particulares que se esfuercen por llenar su vacío —la pregunta que debe plantearse es, nuevamente, ¿cómo, a través de qué operación de exclusión, emerge este vacío propiamente dicho?—.

Para Lacan, esta pérdida anterior (la pérdida de *das Ding*, lo que Freud llamó la “represión primordial”) no es la pérdida de un objeto determinado (digamos, la renuncia a la pareja libidinal del mismo sexo), sino la pérdida que paradójicamente precede a todo objeto perdido: de modo que cada objeto positivo que es elevado al lugar de la Cosa (la definición de sublimación de Lacan) en cierto modo *entrega su cuerpo a la pérdida*. Lo que esto significa es que lo Real lacaniano, la barra de imposibilidad que lo representa, no cruza principalmente al sujeto, sino *al gran Otro mismo*, la “sustancia” sociosimbólica que el sujeto enfrenta y en la cual está encajado. En otras palabras, lejos de señalar algún tipo de cierre que limite de antemano el alcance de la intervención del sujeto, la barra de lo Real es la forma de Lacan de afirmar el abismo aterrador de la *libertad* suprema y radical del sujeto, la libertad cuyo espacio es sostenido por la inconsistencia y la falta del Otro. De modo que —para concluir con Kierkegaard, a quien se refiere Laclau—: “el momento de la decisión es el momento de locura” precisamente en la medida en que no hay ningún gran Otro que aporte la garantía última, la cobertura ontológica para la decisión del sujeto.

Conclusiones dinámicas

Judith Butler

ESTE VOLUMEN corre un cierto riesgo puesto que no está claro cuál de dos proyectos intenta cumplir. Por un lado, es una ocasión para que algunos teóricos con compromisos convergentes piensen juntos acerca del estatus del dominio político y, por otro lado, es una ocasión en la que cada uno defiende su posición ante la crítica de los otros, hace sus propias críticas y distingue su posición. Parece que no hay una forma fácil de resolver esta tensión, de modo que quizá la pregunta que sería interesante hacer es si la irresolución que el texto lleva a cabo es participationally productiva y cómo podemos saber si lo es o no.

Un beneficio claro de este intercambio de ideas es que no sólo plantea la cuestión del estatus de la teoría dentro de un proyecto democrático radical sino que sugiere que la “teoría” misma no es un término monolítico. Sería lamentable, pienso, que nuestros esfuerzos terminaran tan sólo en una respuesta punto por punto a las críticas (si bien este tipo de discusión tiene la ventaja de ofrecer especificaciones de las posiciones en cuestión), y que el estatus de universalidad, contingencia y hegemonía quedara de algún modo al costado del camino.

En mi opinión, entender el radicalismo, ya sea político o teórico, o ambos, exige una investigación de los presupuestos de su propia empresa. En el caso de la teoría, el objeto de este interrogante radical debe ser la forma trascendental que la teoría toma a veces. Se podría pensar que investigar, radicalmente, los presupuestos es de suma necesidad para entrar en una actividad trascendental, preguntando acerca de las condiciones de posibilidad generalizadas de acuerdo a las cuales se constituye el campo de los objetos cognoscibles. Pero a mí me parece que aun este presupuesto debe ser cuestionado y que la forma de esta pregunta no debe ser dada por sentado. Aunque ya se lo ha dicho muchas veces, probablemente valga la pena repetirlo: cuestionar una forma

de actividad o un terreno conceptual no es proscribirlo o censurarlo, es, mientras dura, suspender su juego habitual para investigar acerca de su continuación. Entiendo que esta fue la transcripción fenomenológica de Kant que debe encontrarse en la noción de *epoché* de Husserl y que luego sirvió de fondo para el propio procedimiento de Derrida de "borrar momentáneamente un concepto". Yo sólo agregaría que, siguiendo las formas más recientes de deconstrucción afirmativa, se puede borrar momentáneamente un concepto y ejecutarlo al mismo tiempo; que no hay motivo para que, por ejemplo, no se continúe investigando y usando el concepto de "universalidad". Existe, sin embargo, una esperanza de que la interrogación crítica del término condicione un uso más eficaz, especialmente considerando las críticas a las formulaciones espurias que se han ensayado justificadamente, en los últimos años, en estudios poscoloniales, feministas y culturales.

El compromiso con una interrogación radical significa que no hay un momento en el cual la política exige el cese de la teoría, pues ése sería el momento en el cual la política coloca ciertas premisas como fuera de los límites de la interrogación —en realidad, donde abraza activamente lo dogmático como la condición de su propia posibilidad—. Éste sería también el momento en el cual esa política sacrifica su pretensión de ser crítica, insistiendo en su propia autoparálisis, paradójicamente, como la condición de su propio avance.

Sin duda, el miedo a la parálisis política es precisamente lo que provoca el ánimo antiteórico en ciertos círculos de activistas. Paradójicamente, esas posiciones requieren la parálisis de la reflexión crítica para evitar la perspectiva de una parálisis en el nivel de la acción. En otras palabras, quienes temen los efectos dilatorios de la teoría no quieren pensar demasiado acerca de qué es lo que están haciendo, qué tipo de discurso están usando, pues temen que si piensan con demasiado ahínco acerca de qué es lo que están haciendo no lo harán más. En esos casos ¿es el temor de que el pensar no tendrá fin, que nunca dejará de dar vueltas sobre sí mismo en infinitos movimientos de circularidad y que el pensamiento sin límites habrá precedido entonces a la acción como el gesto político paradigmático? Si ése es el temor, entonces parece sustentarse en la creencia de que la reflexión crítica *prevalece* a la acción política —que la primera diseña el plan para la última y ésta de algún modo sigue el plan establecido por la primera—. En otras palabras, la acción política entonces presupondría que el pensamiento ya ha sucedido, que está terminado —que la acción es precisamente no pensar; no pensar es precisamente lo que sucede cuando pensar se ha convertido en el pasado—.

Hasta en sus primeros escritos, Aristóteles insistía en que *phronesis* incluye tanto formas teóricas como prácticas de sabiduría (véase *Protreptikus* y *Eudemian Ethics*). En *Nicomachean Ethics*, él efectivamente distingue *sophia*, entendida como sabiduría teórica, de *phronesis*, entendida como sabiduría práctica, aun cuando éstas se combinan en la noción de una "virtud intelectual" general. En el Libro VI de ese texto, Aristóteles separa pensamiento y acción, pero esto parece ser real sólo desde una perspectiva. Aristóteles escribe: "Como dice el proverbio, la acción que sigue a la deliberación debe ser rápida, pero la deliberación debe ser lenta"¹. Aristóteles analiza varias formas de conocer dentro de este contexto, distinguiendo, por ejemplo, *synesis* (entender lo que otro dice) de *gnome* (buen juicio o discernimiento), y concluye que la sabiduría teórica no es lo mismo que la sabiduría práctica: la sabiduría teórica produce felicidad y la sabiduría práctica produce virtud. En la medida en que la virtud está "guiada por razones correctas" o, en realidad, "unida a razones correctas" (p. 171), está inextricablemente ligada a la sabiduría práctica. Aristóteles también deja en claro que no todos los aspectos de la sabiduría práctica se hacen manifiestos como una acción correcta; algunos son relacionados sólo con "la virtud de una parte del alma" (p. 172). Sin embargo, la sabiduría práctica tiene "una importante influencia sobre la acción" (idem), dado que sería imposible hacer una elección correcta sin ella. En realidad, la elección o la acción que no esté unida a la sabiduría práctica, por definición, carecerá de virtud.

"Virtud", en el sentido aristotélico, es aquella que determina lo que debería ser el fin de la acción y la sabiduría práctica es aquella que orienta nuestro juicio o nuestra acción hacia lo que es correcto hacer. La acción no está divorciada del conocimiento por el cual está condicionada, sino que se compone de ese conocimiento y es la movilización del conocimiento como conducta. En realidad, el *habitus* que Aristóteles atribuye a la persona que cultiva la práctica de la deliberación moral es uno que implica que el conocimiento es concretado en el momento de la acción.

Cuando Aristóteles asevera que la "sabiduría teórica" no es ordenada por la sabiduría práctica, quiere decir no sólo que cada forma de sabiduría persigue un fin diferente (la felicidad, en el caso de la sabiduría teórica; la virtud, en el caso de la sabiduría práctica), sino que la sabiduría teórica debe tener una cierta autonomía con respecto a la sabiduría práctica. En la medida en que

¹ Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. de Martin Ostwald, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1962, p. 162.

la sabiduría teórica busca el verdadero conocimiento de los principios fundamentales de la realidad y constituye la ciencia de las cosas "como realmente son", se ocupa de la práctica de la reflexión metafísica. Aristóteles deja entones en claro que "sabiduría teórica no es lo mismo que política" (p. 156). Al explicar por qué pensamos que algunos filósofos como Anaxágoras y Tales tienen sabiduría teórica más que práctica, él sostiene: "no saben lo que es ventajoso para ellos [...], conocen cosas extraordinarias, maravillosas, difíciles y superhumanas", pero su conocimiento es llamado "inútil pues el bien que buscan no es humano" (p. 157). Mientras la sabiduría práctica se distingue por la "deliberación", la sabiduría teórica carece de esa cualidad. No está orientada hacia la acción o, en realidad, hacia algún bien alcanzable por la acción.

Hago esta excursión por Aristóteles con el fin de plantear la cuestión de cuál es el tipo de conocimiento que buscamos aquí. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe le dieron el nombre de *phronesis* a la serie de Verso en la cual aparece este texto,* y esto sugiere que cualquiera sea el trabajo teórico presentado bajo esa rúbrica tendrá a la acción como su meta implícita. Me parece importante señalar que Aristóteles nos deja con una cierta ambigüedad: con la noción de sabiduría práctica, introduce un tipo de conocimiento sin el cual es imposible una acción política correcta. Pero con la sabiduría intelectual, él resguarda un cierto tipo de investigación intelectual a partir de las restricciones impuestas al pensamiento por la referencia implícita o explícita a la deliberación y la acción. ¿Qué tipo de investigación ofrecemos aquí? Y ¿queda nuestra propia escritura atrapado en esta dificultad, reelaborando su irresolución en términos contemporáneos? Conocemos tal vez "cosas extraordinarias, maravillosas, difíciles y superhumanas", pero son ellas, finalmente, inútiles? Más aun, ¿es la "utilidad" el estándar por el cual se debe juzgar el valor de la teoría para la política?

En el prefacio a su disertación titulada "To Make the World Philosophical"² Marx observa que la distinción entre lo filosófico, como dominio del pensamiento puro, y el mundo, como aquello que es concreto y realizado, debe ser leída sintomáticamente como una escisión producida por las condiciones del mundo moderno. Con una cierta dosis de entusiasmo ingenuo, Marx objeta esta división y anuncia su colapso como una necesidad psicológica y como un

* Se refiere a la colección -dirigida por Laclau y Mouffe- de la editorial Verso, dentro de la cual se publicó la edición original de este volumen (N. de la E.).

² En Robert Tucker (comp.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, Norton, 1978, pp. 9-11.

logro político: "Es una ley de la psicología que la mente teórica, una vez liberada, se transforma en energía práctica [...] la *práctica* de la filosofía es en sí misma *teórica*" (p. 9). Al insistir en que la filosofía, aun en sus aspectos más "teóricos", es una práctica y que esa práctica es teórica, él demerita la teoría a la esfera de la acción y modela la acción como una corporización -o forma habitual- del conocimiento. Al precisar la noción de "crítica" y "reflexión" en este temprano trabajo, Marx explica que la filosofía intenta realizarse, hacer que el mundo se adecue a su propia idea, y que su "realización es también su pérdida" (p. 10). Para la filosofía, realizarse sería lo que para la filosofía sería perder su idealidad, y esa pérdida constituiría la muerte de la filosofía misma. De este modo, para la filosofía, lograr sus propias metas sería lo mismo que deshacerse como filosofía. La filosofía es opuesta, por un lado, al "mundo", que está por encima y frente a ella, como lo realizado se enfrenta a lo irrealizado. Por el otro lado, ese mismo "mundo" es filosofía en su forma aún no realizada. Es, podemos decir, una realización que permanece a distancia de la que la filosofía busca ser. Esta distancia es la condición del criticismo mismo, una incomensurabilidad que provee la base para la teoría como ejercicio reflexivo y crítico.

Si bien parece difícil aceptar la visión implícitamente teleológica sugerida por Marx de acuerdo a la cual la idea es realizada como el mundo una vez que es superado su estatus independiente como idea, parece importante recordar la duplicación de posiciones que Marx describe con respecto a la conciencia reflexiva en este punto: "Estas conciencias de sí individuales siempre llevan consigo una demanda de doble filo, uno vuelto hacia el mundo, el otro hacia la filosofía misma". Y luego continúa: "lo que en la cosa misma aparece como una relación invertida en sí misma, aparece en estas conciencias de sí como una relación doble, una *demandada* y una *acción que se constituyen entre sí*" (p. 10; el destacado es mío). Para tomar distancia crítica del mundo como dado [*in its givenness*], hay una demanda de filosofía, la demanda del criticismo de rechazar lo dado como la extensión de lo posible. Y sin embargo, rehacer el mundo según la idea que la filosofía ofrece requiere la disolución de la filosofía misma simultáneamente con su realización.

Nuestra situación contemporánea está, no obstante, aun más condenada, pues el valor de la "realización" ha entrado en crisis. El pedido de Marx de que se realizara el ideal de la igualdad radical, por ejemplo, o la distribución igualitaria de la riqueza, fue recogido por algunos Estados marxistas como una justificación para imponer a la población ciertos planes económicos que

no sólo fortalecieron al Estado como organismo centralizado de regulación y control, sino que socavó los principios básicos de la democracia. El llamado a la acción puede ser entendido precisamente como ese impulso a realizar lo ideal. El esfuerzo por recuperar y reelaborar una teoría democrática radical para nuestra época demanda, por lo tanto, una relación crítica con la "realización" misma: ¿cómo deben ser realizados esos ideales, si es que deben ser realizados? ¿A través de qué medios y a qué precio? ¿Justifican estos ideales cualquier medio de implementación? ¿Hasta qué punto el marxismo ha re-enfrentado la paradoja del Terror que vimos en el contexto de los escritos de Hegel: cómo es que la implementación o "realización" del concepto involucre, o hasta requiera, una determinada imposición violenta? ¿En qué consiste la violencia que involucra la realización de lo ideal? Más aun, ¿qué le pasa a nuestro sentido de futuro, y al futuro que es esencial para la democracia, entendido como un proceso abierto, cuyo "cerramiento" sería su muerte, cuya realización —para volver a citar a Marx— sería su pérdida?

De este modo, parece que el compromiso con una concepción de democracia que tenga futuro, que se mantenga no restringida por la teleología y que no sea equivalente a ninguna de sus "realizaciones" exige una demanda diferente, una demanda que sostenga permanentemente la realización. Paradójicamente —pero de manera significativa para la noción de hegemonía elaborada en estas páginas y presentada por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*—, la democracia es avanzada precisamente a través de su resistencia a la realización. Ahora bien, este puede ser el momento en el que alguien que se autodefine como activista deja de leer estas páginas, pero pienso que este discernimiento es, de hecho, parte de la práctica del activismo en sí. Esta última formulación no significa que no haya momentos o hechos u ocasiones institucionales en los cuales se logran las metas, sino que cualquiera sean las metas conseguidas (y las hay), la democracia en sí continúa sin lograrse —que las políticas particulares y las victorias legislativas no agotan la práctica de la democracia y que es esencial para esta práctica mantenerse, de alguna manera permanente, irrealizable—. Esta valoración de la irrealizabilidad la encontramos en varios pensadores contemporáneos cuya sensibilidad política está edificada en parte sobre los recursos del postestructuralismo, sobre lo cual he planteado mis críticas en otro ensayo.³ Esto ha sido argumentado de di-

³ Véase Judith Butler, "Poststructuralism and Marxism", en: *Diacritics* 23.4 (invierno de 1993), pp. 3-11.

versas formas por Drucilla Cornell, Homi Bhaba, Jacques Derrida, Gayatri Chakravorty Spivak, William Connolly y Jean-Luc Nancy, para no mencionar a mis interlocutores en este volumen.

Si bien he discutido que la "irrealizabilidad" como valor puede registrar y fortalecer una cierta forma de pesimismo político, vuelvo a esto ahora para destacar un punto diferente. Entiendo que la razón para preservar la idealidad de democracia, su resistencia a una realización plena o final, es precisamente detener su disolución. De todos modos, aun a pesar de que creo que Laclau, Žižek y yo coincidimos en este punto tan fundamental, diferimos en cuanto a cómo entendemos la idealidad, mediante qué lenguaje o lógica debe ser conceptualizada. Más aun, lo que significa funcionar como intelectual "crítico" implica mantener una cierta distancia no —como la tendría Marx— entre la idealidad de la filosofía y la actualidad del mundo sino entre la idealidad de lo ideal y la condición de dado [*givenness*] de cualquiera de sus modos de concreción.

Mi opinión es que ninguna descripción a priori de esta incommensurabilidad será suficiente, puesto que lo a priori como punto de partida heurístico deberá ser sometido a un escrutinio radical para que no funcione como un momento dogmático en la construcción de la teoría. Esto no quiere decir que yo no esté dispuesta a tomar ciertas nociones por dadas para seguir adelante con un análisis. Pero aun si uno borra momentáneamente lo "a priori", por decirlo así, ya no funciona más como un fundamento epistemológico. Está funcionando como una figura repelible, una cita lingüística, que toma el uso fundacional del término como un tropo en circulación dentro de un discurso. En realidad, no recomendaría un hipercriticismo que ponga entre comillas cada palabra en tales discusiones. Por el contrario, parece importante dejar reposar algunas veces a ciertos significantes, que asuman un estatus de dados, en cierto momento de un análisis, aunque sólo sea para ver cómo funcionan cuando son usados en el contexto de una lectura, especialmente cuando se han convertido en territorio prohibido dentro de un discurso dominante. Esta disposición a dejar congelar el significante en el momento de su uso no es lo mismo que ponerlo fuera de los límites. Lo "social" es seguramente uno de esos términos en mi análisis. El hecho de que yo esté de acuerdo con usar el término no quiere decir que lo tome como "dado", sino que es sólo para insistir respecto de su importancia. Laclau parece pensar que me he quedado dormida en la tarea, mas yo le puedo asegurar al lector que ¡mi observación aún esta funcionando! Lo "social", como esfera, tiene su historia (véase Poovey

al respecto) y sus controversias permanentes, especialmente en las tensiones que existen, por ejemplo, entre teoría social y sociología, entre lo social y lo cultural (véase Yanagisako) y lo social y lo estructural (véase Clastres).⁴ Insistir con el término no es entrar en un sociologismo que supone que el estatus de las causalidades sociales es fundacional. Por el contrario, insisto en ello aquí porque parece que el término en este momento significa algo de un pasado superado. La descripción formalista de las estructuras a priori de la articulación política tiende o bien a imaginar lo “social” como su prehistoria o bien a presentar lo “social” como anécdota y ejemplo para la estructura presocial que articula. De hecho, se podría argumentar que el formalismo provoca un retorno de lo “social” precisamente como resultado de su exclusión y su subordinación simultáneas dentro de la teoría formalista misma.⁵ No es que por usar el término se me pueda acusar de tratarlo como dado o, en realidad, “de una manera puramente referencial”, sino que el término mismo se ha transformado en sinónimo de “lo dado”, hábito lexicográfico dentro del estructuralismo que exige una atención crítica.

La categoría de lo “social” reintroduce una concepción del lenguaje como práctica, una concepción del lenguaje en relación con el poder y, de allí, una teoría del discurso. También da lugar a una relación crítica con la dimensión formalista del análisis lingüístico, preguntando cuáles son las supresiones y exclusiones que posibilitan el formalismo (una de las preguntas que muy agudamente Marx ya plantó). Más aun, ofrece una perspectiva sobre la concreción, sugiriendo que el conocimiento, en la medida en que es corporizado como ha-

⁴ Véase Mary Peovey, *A History of the Modern East: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Sylvia Junko Yanagisako, *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Stanford, California, Stanford University Press, 1985, pp. 1-26; Pierre Clastres, *Society Against the State*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Zone Books, 1987.

⁵ Los comienzos de este problema pueden verse en la discusión de Lévi-Strauss sobre el tabú del incesto, argumento que Derrida reoma en “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences”, en *Writing and Difference*, trad. De Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 278-294 (esp. pp. 282-284) [traducción castellana: *Escritura y diferencia*, Madrid, Anthropos]. Lévi-Strauss sostiene que el tabú del incesto no es pre-cultural ni cultural, sino que denota un mecanismo que comúnmente transforma lo pre-cultural en cultural. En la medida en que el tabú del incesto es “estructural”, no es por lo tanto parte de las organizaciones culturales o sociales contingentes que anima, aunque no puede ser ubicado fácilmente en un espacio o tiempo pre-cultural.

bins (Bourdieu),⁶ representa una esfera de la performatividad de la que ningún análisis de la articulación política puede prescindir. De hecho, si a uno le interesa entender la política del género, la performatividad corporizada de las normas sociales emergerá como uno de los sitios centrales de controversia política. Esto no es una visión de lo social que esté resuelta, sino que representa una serie de sitios de análisis políticamente consecuentes que ninguna descripción puramente formalista del signo vacío podrá tratar en términos adecuados.

Más aun, si aceptamos el punto sugerido por Wittgenstein de que la “lógica” no es reproducida miméticamente en el lenguaje que usamos —que la descripción lógicamente enumerada del mundo no corresponde a la gramática del lenguaje, sino, por el contrario, que la gramática causa la lógica misma—, se hace necesario devolver las relaciones lógicas a las prácticas lingüísticas por las cuales son engendradas. De este modo, aun si Laclau es capaz de establecer algo lógicamente contradictorio en cuanto a mi posición, se queda dentro de la esfera no examinada de las relaciones lógicas, separando la lógica de la práctica lingüística, y por lo tanto no logrando abordar los términos fundamentales de desacuerdo entre nosotros.

Si bien Laclau se mete en una detallada polémica discursiva con mis críticas, pienso que es mejor no dar una respuesta punto por punto. Creo que la descripción que hace de mis críticas como parte de una “máquina de guerra” me atribuye una cierta agresión que no es mi intención representar y pienso que como resultado gran parte de lo que él produce por medio de la discusión es más una táctica de guerra que un argumento claro. No tiene sentido, creo, decir, por ejemplo, que no veo ningún valor en la “positivización de la negación”. Mi visión del lugar de lo indecible e irrepresentable en el campo social y discursivo refuta eso. Tampoco sostiene alguna vez que el lenguaje fuera presocial. Y por cierto estoy de acuerdo con que el análisis de lo que constituye un contexto es una cuestión importante y necesaria. No creo que los contextos estén “dados” y he argumentado en contra de eso en mis trabajos durante más de una década. De modo que espero se me disculpe si fracaso, mientras lo intento, en responder a las críticas que son más exuberantes que filosóficamente sólidas.

Lo que sí espero hacer, no obstante, es insistir en que es muy importante el debate entre nosotros acerca de cómo llegar a entender el dinamismo de la

⁶ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trad. de Richard Nice, Stanford, California, Stanford University Press, 1990 [traducción castellana: *Razonamiento práctico*, Barcelona, Anagrama].

rearticulación hegemónica. Me preocupa sobremanera la degradación de lo "social" y pienso que si el viraje lingüístico en política que cada uno de nosotros representa se transforma en un viraje formalista estaremos repitiendo los errores anteriores a las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Estoy de acuerdo, por ejemplo, con que una de las preguntas clave que cabe hacer es "si las sociedades concretas, a partir de los movimientos inherentes a su calidad de concreta, tienden a generar significantes de vacuidad tendencial" (El, p. 194); pero discrepo con Laclau en cuanto a cómo es mejor pensar esa "vacuidad". Para él, es una "vacuidad" generalizada que puede ser derivada de una teoría del signo. Yo no estoy tan segura de que el signo deba ser la unidad de análisis y me pregunto si el signo debe ser restituido dentro de prácticas discursivas. Más aun, entiendo lo negativo dentro de perspectivas diferentes y vuelvo a Hegel para pensar la negatividad como parte del problema de la historicidad.

Mi idea, en mi primera contribución para este volumen, era apoyarme en Hegel para dilucidar este tipo de formalismo, pero Žižek contesta que Hegel nos muestra cómo la teorización misma está implusada por "algo" que no puede ser completamente entendible dentro de los términos de la teoría, y a continuación propone lo "Real" como la forma de referirse a esta "X" motivadora. De este modo, su opinión me deja desorientada, pues no está claro cómo incluir mejor a Hegel en la tarea que compartimos. Lo que resulta irónico es que para Žižek, recurrir a Hegel ofrece una teoría de la reflexibilidad que es trascendental en su alcance, aun cuando la trascendentalidad ahora muestra, a través de la figura de *extimé*, una brecha radical o fisura dentro de su estructura. De modo que me parece importante reconocer que no es la trascendentalidad tradicional lo que está en juego en la teoría de Žižek. Si el formalismo es interrumpido por una brecha radical o fisura en su estructura, ¿es esto una brecha o negación que continúa estando relacionada con aquello que es fisurado por su presencia? En otras palabras, ¿es esto una negación determinada de algún tipo, una negación que es definida precisamente por lo que niega? O es —como pienso que insistiría Žižek— una negación indeterminada, una facultad originaria de negación, podríamos decir, que forma la condición y "principio" constitutivo de cada objeto constituido dentro de su campo? Leer esta negatividad como indeterminada, como creo que requiere la doctrina de lo Real, es por lo tanto bastante diferente de leerla como determinada. La última perspectiva sola nos permite preguntar por qué y cómo ciertas clases de indecibles estructuran los discursos que construyen. Temo que mis interlocutores consideren esto una interpretación de "clase económica", pero

parece importante ser capaz de indagar acerca de lo excluido e indecible como la condición asistemática de una operación de discurso en particular. Esto parece ser especialmente cierto con respecto a los discursos formales que se niegan a reconocer que se basan en prácticas no formalizables.⁷

Pero quizá el proyecto político de la hegemonía ha diferido con el tiempo. Yo todavía me pregunto cómo se debe proceder con una interrogación radical de lo que Laclau llama los "nuevos movimientos sociales" y me resistiría a identificar esa tarea con un análisis trascendental de las condiciones a priori de la articulación política (a través de todo tiempo y lugar). Todavía me resulta bastante difícil leer los movimientos sociales; ¿qué práctica interpretativa se necesita, especialmente cuando esos movimientos pueden no ser indiscutiblemente nuevos, cuando no se sabe si comparten una estructura, y cómo reconocer una estructura o una condición constituyente en común? ¿Desde qué punto se hace visible esa condición común, si es que es visible, y qué rol juega ese lugar en la construcción y construcción del objeto interpretativo en cuestión? Esto se convierte en un interrogante crucial, parece, cuando se trata de determinar si es una "falta" en el centro de todos los procesos identificatorios lo que constituye la condición común —preenciosamente, una pérdida de fundamentación— para todos los proyectos identitarios (y, por implicancia, si es apropiado leer todos los movimientos sociales "nuevos" como movimientos identitarios) o si la práctica interpretativa por la cual la "falta" es coherentemente atribuida a tales movimientos como la condición no fundacional de esos movimientos es *en sí misma* la condición común de la constitución de esos movimientos. La pregunta misma revela una dimensión hermenéutica para la tarea de leer los movimientos sociales que no puede, parece, evitarse. La teoría que atribuye la falta al movimiento mismo se convierte en la condición de la falta atribuida, de modo que se hace necesario determinar qué pertenece a la función performativa de la teoría y qué pertenece, por así decirlo, al objeto mismo.

Aquí me parece que el teórico debe realizar una investigación reflexiva acerca del posicionamiento a partir del cual emerge la descripción. Pues si vamos a afirmar que todos los movimientos sociales nuevos son estructurados por una falta que es la condición de la identificación misma, debemos dar las razones que nos llevan a sostener eso. Esto se hace especialmente difícil por

7 Véase Charles Taylor, "To Follow a Rule...", en Richard Shusterman (comp.), *Bourdie: A Critical Reader*, Londres, Basil Blackwell, 1999, pp. 29-44.

el hecho aparente de que una "falta" no aparece de una forma que pueda ser analizada de un modo empírico convencional, y porque uno debe estar entrenado para poder leer cómo lo que no puede aparecer estructura, sin embargo, el campo de la aparición. Además, dado que—incluso bajo las condiciones más acotadas—la "estructura" tampoco es obvia para un ojo no entrenado, debe ocurrir algo más que un posicionamiento seguro. El reclamo de estructura también parecería no ser deducido en algún sentido habitual. Después de todo, el procedimiento que utilizaron Laclau y Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy*, uno de los trabajos de mayor influencia, no fue analizar los movimientos sociales en su especificidad y luego deducir ciertos elementos comunes acerca de ellos en base a un estudio empírico previo. De modo similar—si no más enfáticamente—, el procedimiento de Žižek es mostrar cómo ciertas formaciones políticas contemporáneas, expresiones, eslóganes y reivindicaciones son ilustrativos de una lógica que excede las instancias de su ejemplificación. La instancia política particular refleja una estructura que es previa a la política misma, o —tal vez más apropiadamente— constituye la condición trascendental del campo político. Creo que es justo decir que una función de la teoría, tanto para Laclau como para Žižek (y para Chantal Mouffe, al menos en su primera época), es delinear las condiciones a priori para la articulación política. Y si bien yo cuestiono esta movilización particular de Kant para este propósito, no sostengo sin embargo que el punto de partida apropiado esté a posteriori. Yo sugeriría que aquí las alternativas kantianas no necesitan enmarcar la discusión.⁸

No estoy sugiriendo que estos análisis deberían haber comenzado con la cualidad de dado [givenness] de lo empírico, puesto que estoy de acuerdo con ellos en cuanto a que cualquier intento de descripción empírica se desarrolla dentro de una esfera delimitada teóricamente y que el análisis empírico en general no puede ofrecer una explicación persuasiva de su propia constitución como campo de investigación. En este sentido, estoy de acuerdo con que la teoría opera en el nivel mismo en que el objeto de investigación es definido y delimitado, y que no hay cualidad de dado [givenness] del objeto que no esté

⁸ Veo un lugar importante para el análisis kantiano en la interrogación crítica de la libertad y creo que su explicación en la *Critique of Judgment* es más útil que la de los tratados explícitamente morales. Le agradezco a Drucilla Cornell por haberme señalado así mis afinidades con la teoría de la libertad de Kant. Véase Drucilla Cornell, "Response to Benhanan," *Critical Inquiry* 25, 1 (otoño de 1999).

dada dentro de un campo interpretativo—dada para la teoría, por así decirlo, como la condición de su propia aparición y legibilidad—. En realidad, mi tarea aquí es sugerir que la formulación de este debate estaría muy mal dirigida si concluyéramos que el análisis de la hegemonía comienza ya sea con una descripción empírica o con una descripción trascendental. Esta forma de polarizar el debate es tanto innecesaria como restrictiva y, lo que es más importante, reproduciría un binomio que excluye el desarrollo crítico de la teoría hacia formas de refutación, precisamente, de ambas alternativas. En realidad, podríamos leer el estado del debate —en el cual lo a priori es constantemente contrapuesto a lo a posteriori como un síntoma que debe ser leído—, como un síntoma que sugiere algo acerca del cierre del campo conceptual, su resistencia a oposiciones binarias agotadas, un síntoma que está listo para una nueva apertura.

Este problema emerge nuevamente en la segunda contribución de Žižek, cuando expresa su preocupación con respecto a que rechazar la categoría de lo Real necesariamente culmina en empiricismo. Acepto el punto —propuesto por Žižek y también por Laclau— de que no se les hace justicia a lo que ellos plantean si se contraponen una descripción ahistorizada de lo simbólico con una noción historizada del discurso; pero no estoy totalmente convencida de que la manera de socavar esa oposición sea a través de la postulación de lo ahistorico como la condición inerna de lo histórico. Žižek escribe: "La oposición entre una barra ahistorizada de lo Real y la historicidad completamente contingente es [...] falsa: 'lo que sostiene el espacio de la historicidad es la barra ahistorizada misma en tanto límite interno del proceso de simbolización'" (SZ, p. 216; el destacado es del original). Tal vez yo no debería tomar la figura del "espacio" de la historicidad demasiado literalmente, aunque parece llamativo que la figura elegida para presentar la temporalidad sea una figura que la contiene y la niega. Más aun, parece que la oposición no está precisamente superada sino instalada como el rasgo interno (invariante) de toda historización. Así, en esta apreciación, lo ahistorico está en el corazón o núcleo de toda historicidad.

Žižek ofrece otras dos inversiones: dialécticas de un conjunto de oposiciones que él entiende que yo formulé, y creo que vale la pena analizar ambas pues muy probablemente ponga en evidencia la distancia y la proximidad de nuestras posiciones. En el primer caso, Žižek sostiene que el concepto de universalidad "emerge como consecuencia del hecho de que cada cultura particular nunca es precisamente y por razones a priori simplemente particular, sino que siempre ya en sí misma atraviesa las fronteras lingüísticas que reivindicada" (SZ, p. 218; el

destacado es del original). Yo compartiría esta proposición en el siguiente sentido: no hay autoidentidad de una cultura particular, y cualquier cultura que sea separada de las otras bajo el nombre de autonomía cultural es subvertida en parte por el cruce de culturas que ocurre en su frontera, si no también en otros lados. De modo que sí: todas las culturas particulares han siempre-ya cruzado la frontera hacia otra cultura, y es este cruce el que es esencial (y subversivo) para cualquier concepción de una cultura particular. Y aunque estoy comenza a hacer esta formulación en términos universales (“todas las culturas...”), no estoy tan segura de que la universalidad esté asegurada por razones a priori. No se puede especificar nada acerca de los tipos de traducciones y contaminaciones que ocurren como parte del proyecto mismo de autonomía cultural antes de analizar las formas que efectivamente toman. En realidad, una preocupación antropológica que tengo es que si tales reclamos pueden ser hechos en un nivel a priori (¿quién tiene acceso a ese nivel y qué es lo que constituye la autoridad de aquel que reclama describir ese nivel?), el análisis hace superflua cualquier lectura de tradiciones culturales en proceso. No necesitamos saber nada acerca de lo que son, pues ya las hemos determinado en un nivel ostensiblemente más “fundamental”. Al priorizar este nivel fundamental por sobre cualquier análisis de práctica específica, privilegiamos además un cierto punto de vista filosófico (no el de Marx) por sobre todo análisis cultural.

El segundo problema de la formulación žižekiana, como yo la entiendo, es que agora la fuerza normativa de la traducción como una tarea política. Si la traducción, según sus palabras, “siempre-ya” tiene lugar, ¿significa eso que cualquier recomendación política para que la traducción ocurra, y para que tenga lugar en términos no imperialistas, es una redundancia? Contraponer la esfera de lo siempre-ya con la del logro político puede ser otra falsa oposición, pero si es así, aún necesitamos poder pensar las dos perspectivas juntas. *En otras palabras, dado que la pureza cultural es deshecha con anterioridad por una contaminación que no puede expulsar, ¿cómo puede esta impureza ser movilizada con propósitos políticos para producir una política explícita de impureza cultural?* Lo que yo creo es que las aparentes oposiciones entre formalismo e historicismo en este debate estarían mejor aprovechadas si podemos comenzar a hacer este tipo de preguntas, preguntas que nos llevarán de vuelta al problema de cómo diagramar un curso de acción sin sacrificar el valor de la teoría.

De modo similar, Žižek establece una diferencia entre el yo con respecto al tema del poder. Él sostiene que yo considero que la formulación de universalidad impulsada por el poder se basa en la exclusión de aquellos que

siguen sin estar representados por sus términos. Él replica a esto proponiendo que el “Otro” de la universalidad es “*su propio gesto fundacional permanente*” (SŽ, p. 219). Unos pocos párrafos más adelante, él aclara que “el poder puede reproducirse sólo distanciándose de sí mismo de alguna manera, apoyándose en las reglas y prácticas obscenas repudiadas que están en conflicto con sus normas públicas” (SŽ, p. 220). Aquí Žižek ofrece uno de esos momentos paradigmáticos en los cuales la inversión dialéctica que expone culmina en una dialéctica cerrada, negativa. El poder que parece ser opuesto a lo obscuro depende fundamentalmente de ese opuesto, y finalmente *es* lo obscuro. El problema con su contrapropuesta, tal como yo la entiendo, es que él no vuelve al problema de lo no representado dentro del campo de la representación, con lo cual su respuesta sugiere que este serio problema político sencillamente no le interesa. Segundo, la versión que ofrece de la dialéctica, en tanto es muy convincente y sin duda parcialmente cierta, se queda de todos modos dentro de un uso de la dialéctica que no se abre a ningún futuro, que permanece cerrada, una lógica de inversión que expande la identidad del poder para abarcar a su opuesto, pero no hace estallar esa identidad para transformarla en algo nuevo. Significativamente, cuando más adelante sostiene que yo estoy “arrapada en el juego del poder al cual se lo sea, yo] opone” (SŽ, p. 222), no tiene en cuenta que dicha complicidad es, para mí, la condición de la representatividad más que su destrucción.

Los dos, Žižek y Laclau, señalan los límites de la resignificación como estrategia política, y yo pienso que sin duda está bien reivindicar que la resignificación no puede ser la única estrategia política. Afortunadamente, ¡no creo haber dicho eso nunca! Pero el reproche de Žižek, dirigido a Laclau y a mí, es que “lo Real de hoy que fija un límite a la resignificación es el capital” (SŽ, p. 225). Me parece que ésta es una forma peculiar de usar la noción de lo “Real”, salvo por supuesto que él esté declamando que “el capital” se ha convertido en un indecible dentro de los discursos que usamos Laclau y yo. Pero si él está diciendo que “el capital” representa el límite de nuestro discurso: entonces estaría —perdón por el punto “lógico” aquí— confirmando mi propia teoría acerca de las ausencias que estructuran el discurso, que son de finidas en relación con el discurso mismo y que no son derivables, en cada instancia, de una “barra” alhistórica que nos daría cada campo historizado. Dejando a un lado su uso butleriano de lo “Real”, Žižek marca, de cualquier forma, un punto interesante: que no hay en estas páginas una crítica a la economía de mercado. Pero tampoco él ofrece ninguna. ¿A qué se debe esto?

Mi sensación es que nuestro trabajo está motivado por un deseo común: lograr un mundo estructurado más radicalmente, donde la igualdad económica y la concesión de derechos políticos sean imaginados de formas mucho más radicales que las actuales. La pregunta, sin embargo, que aún queda por ser planteada para nosotros, creo, es cómo hacemos las traducciones entre el comentario filosófico sobre el campo de la política y la reimaginación de la vida política. Éste es seguramente el tipo de pregunta que hará que la oposición entre formalismo e historicismo, entre lo ostensiblemente a priori y lo a posteriori sea productiva y dinámica. Uno podría replicar que toda noción de igualdad económica se apoyará en una comprensión más generalizada de la igualdad y que eso es parte de lo que se indaga en este tipo de trabajo. O uno podría replicar que cualquier noción de un futuro de relaciones económicas transformadas radicalmente se apoyará en una noción del tiempo por venir, y el tiempo por venir es parte de lo que aquí se está tratando. Pero tales respuestas sólo constestan en parte a la pregunta planteada. Pues ¿qué le sucede a la noción de igualdad cuando se transforma en igualdad económica? ¿Y qué le pasa a la noción de futuro cuando se convierte en futuro económico? Debemos no simplemente “enchufar” lo económico como el campo particular cuyas condiciones de posibilidad pueden ser pensadas en un nivel a priori. También puede ser que la esfera de lo económico necesite ser repensada genealógicamente. Su separación de lo cultural, por ejemplo, por herencias estructuralistas dentro de la antropología, podría necesitar ser repensada frente aquellos que sostienen que la separación de esas esferas es una consecuencia del capital.

La posición de Žižek contra el historicismo no siempre me resulta fácil de seguir, tal vez por los significados específicos con que circula el término dentro del escenario académico en el que trabajo, significados que quizá no sean los mismos que los que corresponden a su ámbito. Él une deconstrucción, historicismo y estudios culturales—planteo que en los Estados Unidos acostumbra hacer los intelectuales conservadores como Lynne Cheney y Roger Kimball—. Frente a estos proyectos, Žižek reafirma el valor de la filosofía. Él considera a las prácticas anteriores como dedicadas al proyecto de exponer las condiciones contingentes de la producción, bajo el cual se producen diversas formas culturales, y entiende esta investigación de la genealogía de la producción como algo que sustituye o, en realidad, eclipsa la investigación más fundamental de la ontología y la veracidad o falsedad de la forma en sí. No estoy segura de que esa distinción sea correcta o que sea aplicable a la serie de trabajos académicos que Žižek intenta describir. “[E]l enfoque hipertextivo”,

escribe Žižek, “denuncia la cuestión de cómo son realmente las cosas² de antemano” (Sz, p. 234-235), y lamenta abiertamente esta pérdida, mientras anuncia que está decidido a continuar trabajando para entender algo acerca de la estructura del universo.

Si la “verdad” de cómo son las cosas debe ser presentada de alguna manera—si la verdad, en realidad, nunca aparece fuera de una presentación—, entonces se podría concluir que no hay manera de dissociar la verdad de la retórica que la hace posible. En realidad, esto no está en ningún lado demostrado más enfáticamente que en el propio trabajo de Žižek. Basta considerar el uso de la enunciación, de las fórmulas, de la anécdota, de la demostración dialéctica. Éstos no son “extras” ornamentales que simplemente expresan una verdad cuya veracidad o falsedad es separable de su forma de expresión retórica. La retórica también construye la verdad que intenta develar y esta función metaléptica de su discurso funciona con mayor eficiencia cuando permanece oculta, cuando la “transparencia” de la representación es producida con mayor dramaticidad. Sostener esto no es decir que no hay verdad, o que la verdad sea un engaño o efecto de un truco retórico, sino que dependemos fundamentalmente del lenguaje para expresar y entender lo que es verdad y que la verdad de lo que es expresado (o representado en una cantidad de maneras) no es separable de su expresión. Žižek define la deconstrucción a la luz de sus propias prohibiciones ostensibles, como si los conceptos que interroga se convirtieran en indecibles por efecto de su deconstrucción. Aquí, parece, él pasa por alto la “deconstrucción afirmativa”, tan en boga actualmente, formulada de diversas maneras por Derrida, Spivak y Agamben. Hay condiciones del discurso bajo las cuales emergen ciertos conceptos, y su capacidad para la iteración a través de los contextos es en sí la condición para una reinscripción afirmativa. Entonces, cabe preguntarse: ¿qué puede significar lo “humano” dentro de una teoría que es ostensiblemente antihumanista? En realidad, podemos—y debemos—preguntar: ¿qué puede significar lo humano dentro del poshumanismo? Y seguramente Derrida no dejaría de hacer la pregunta de la verdad, aunque sea lo que sea la “verdad” no será separable de la “pregunta” por la cual aparece. Esto no es decir que no hay una verdad, sino simplemente que sea lo que sea la verdad, será presentada de alguna manera, tal vez a través de una elisión o silencio, pero allí precisamente como algo que debe ser leído.

De modo similar, todo esfuerzo por presentar las condiciones a priori de la politización como persuasivas se apoyará justamente en los modos de per-

suasión, que invariablemente reclaman de manera diferente según aquel a cuyo servicio están entrolados. Una estructura está siendo descripta, expuesta como la verdad, anunciada como la manera en que las cosas son realmente, ilustrada en cuanto a sus funciones, desarrollada en las lecturas de películas, chistes y anécdotas históricas. La verdad que es expresada a través de tales medios retóricos estará contaminada por esos mismos medios, de modo que no aparecerá realmente como una realidad transparente y el lenguaje no será el recipiente vacío a través del cual se la transmite. El lenguaje no sólo construirá la verdad que transmite, sino que además transmitirá una verdad diferente de la que se intentó, y ésta será una verdad acerca del lenguaje, acerca de que en política es insuperable.

Construyendo la universalidad

Ernesto Laclau

UN RASGO SORPRENDENTE de nuestros intercambios en este libro es que a pesar de algunas serias discrepancias—que, de todos modos, no impidieron descubrir importantes coincidencias—no apareció ninguna frontera estable que separase nuestras posiciones. Esto es así porque el conjunto de las discrepancias o de las coincidencias nunca llegó al punto de producir alguna suerte de alianza permanente entre algunos de los tres. Yo mismo me he encontrado aliado con Žižek contra Butler defendiendo la teoría lacaniana; con Butler contra Žižek en defensa de la deconstrucción; en tanto que Butler y Žižek se aliaron en contra mío en defensa de Hegel. Paradójicamente, yo diría que este *impasse* en la formación de alianzas es uno de los principales logros de nuestro diálogo, no sólo porque la discusión respetuosa entre gente de diferentes opiniones es, para decir lo menos, una especie casi en extinción en el clima intelectual de hoy día, sino además porque la construcción de un terreno o problemática común *a pesar de* las discrepancias individuales es un logro intelectual más importante que la construcción de un discurso “ortodoxo” unificado de modo dogmático.

En esta tercera y última intervención mía, me interesa extenderme sobre ciertas categorías teóricas que ya introduje en mis dos ensayos anteriores y que ahora quiero explorar en más detalle, sobre todo en lo que hace a algunas de sus dimensiones. En este proceso, precisaré más mis diferencias con mis dos interlocutores y, en algunos casos, incorporaré parte de sus análisis a mi marco teórico. Antes, de todos modos, me gustaría hacer algunos comentarios sobre las nuevas críticas a mi trabajo que ellos formularon en sus segundas intervenciones.