

¿Es que alguna vez se han
formado mundos en tu presencia?
David Hume

El Big-Bang de la Cosa en sí

Sergio Rojas

Universidad Arcis

Se trata en estos siete acápites de insistir en una descripción de las operaciones constitutivas de la subjetividad moderna, precisamente en un contexto como el actual, en el que coexisten, de un lado, su aparente colapso filosófico y, de otro, su devastadora imponencia en una suerte de irónico y pragmático sentido común. Tratar de entender qué sea el pregonado “fin de la subjetividad” exige considerar algunos aspectos que son esenciales a la tradición moderna del concepto en cuestión. Este texto intenta trabajar esa correspondencia.

Una mimesis sin original

La mimesis como imitación ha gozado desde siempre en la historia del pensamiento occidental de una condición manifestativa. Esta condición corresponde a la diferencia entre ser y aparecer que cruza toda la tradición de este pensamiento. En la modernidad, a partir del desarrollo de la finitud como posibilidad (y no como mero límite negativo) esta diferencia es precisamente la que sostiene a la denominada filosofía de la subjetividad, de hecho podría decirse que en ello consiste el sentido mismo de la subjetividad. Lo decisivo en este punto es

que la condición manifestativa de la mimesis no consiste sólo en la operación del doble, del simulacro o del camuflaje, sino ante todo en la producción de un cuerpo en el lenguaje para la verdad de la experiencia. La mimesis como “interpretación de lo real por la representación literaria o ‘imitación’”¹ nos sugiere la idea del poder manifestativo de la ficción en tanto que textualización de lo real. Es decir, lo real se ofrece en su sentido en tanto que cifra. Es precisamente en el cuerpo vicario de la “representación” que el significado y el sentido penetran la materialidad de lo contingente.²

El descubrimiento que inaugura el campo del pensamiento filosófico moderno, a saber, el descubrimiento cartesiano de la subjetividad, consiste en que para acusar recibo de las cosas no es suficiente que éstas existan, sino que es necesario además que aparezcan, siendo el aparecer de las cosas un dominio en cierto modo autónomo con respecto a la existencia de las mismas. Del acontecimiento al espectáculo, así podría nombrarse, con ánimo de provocar, por cierto, el paso del medioevo a la modernidad. Sin duda, es el escocés David Hume el filósofo que enuncia la cuestión en los términos más radicales: “nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones, sean impresiones

o ideas (...), los objetos externos nos son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan; nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites”.³ La teoría del entendimiento en Hume debe necesariamente poner en el principio una especie de mimesis sin original (las “impresiones de sensación”). Entonces, desde un comienzo, el problema al cual debe abocarse Hume consiste en explicar el efecto de verdad que tiene lugar al cabo de un proceso que necesariamente se inicia subjetivamente en ausencia de la cosa misma (esto es lo que, paradójicamente, caracteriza a la tradición empirista). El señalar esta antecendencia en la historia de la subjetividad no significa en modo alguno reponer la discusión en torno a la posibilidad de un discurso solipsista, pues éste constituye en verdad un espejismo especulativo que la misma filosofía del sujeto se encarga de superar desde un comienzo al mostrar que la subjetividad no es nunca mera “interioridad”, sino relación.⁴

En efecto, dado el carácter diferido de las cosas que se presentan como existentes a la mente en los fantasmas de sus representaciones, se hace necesario ahora la exigencia

de credenciales a la representación, y es a partir de este problema que se desarrolla la filosofía del sujeto cuyo sentido último es la correspondencia a priori entre el mundo existente y la capacidad de ser afectado por las cosas que han de ofrecerse a los sentidos. De esta manera la subjetividad y el mundo, dada la estructura categorial de aquella, quedan comprometidos y dedicados el uno al otro desde siempre, como en un anónimo compromiso originario. Es a lo que se denomina kantianamente lo trascendental. De esta manera, podría decirse que es por la subjetividad que las cosas aparecen, es el sujeto el que “saca” a las cosas desde el ser hacia la representación presentándolas al individuo (el sujeto siempre concreto de toda experiencia). Pero, por supuesto, hay más.

Dada la necesidad de que las cosas ingresen en el ámbito de la representación, cabe ahora preguntarse por la correspondencia entre esa representación y su referente real. Es decir, si la representación es obra de la actividad categorial de la subjetividad, ¿cómo se asegura o garantiza en orden a la verdad la correspondencia de la subjetividad a la realidad trascendente que ahora representa? ¿En suma, cómo asegurarnos de que en la representación efectivamente algo se representa? Conocemos la respuesta de la filosofía del sujeto. Es en la

experiencia que el individuo entra en relación con la realidad como lo dado, que en esa misma relación se ofrece como lo pre-dado (la “actitud natural” de Husserl). La consistencia del ser de lo real, su irreductible prepotencia, empastado consigo mismo, radica precisamente en esa irremontable anterioridad; por cierto, no decimos “anterioridad” como si hablásemos de algo que ha acaecido cronológicamente “antes” del encuentro (como lo cósmico que yacía allí dispuesto de antemano en el dominio de la visibilidad), como lo que en sí mismo esperaba “allí” el momento del encuentro, sino en sentido estricto como lo que existe aquí y ahora, presente ante mí, pero fenomenológicamente desde antes y con respecto a lo cual el individuo (que es siempre el sujeto empírico de la experiencia) aparece como una suerte de “recién llegado”. En estas condiciones no existe la posibilidad de medir la exacta correspondencia entre lo real y sus representaciones, pues no sólo es imposible acceder al ser del mundo “en sí mismo”, siempre mediado subjetivamente (categorialmente) en su presentación, sino que en cierto modo las cosas mismas deben su existencia a la fuerza de la representación, en cuanto que esta representación (conformada de acuerdo a un verosímil trascendental) da a experimentar la existencia de lo que representa.

Es decir, el hecho, la certeza de que en la representación algo se representa (la creencia de que en la manifestación algo se manifiesta) es un “efecto esencial” de la misma representación que posee en este sentido un poder mimético, y en ello consiste precisamente su condición manifestativa. A esto se refiere Hume cuando sostiene que la existencia “no es un predicado real”, sino más bien un modo de sentir con ocasión de una idea o impresión (reflexiva) en la mente. Este es el punto en el que hemos de insistir, a saber, que la emergencia de la subjetividad como lugar de constitución de lo real en tanto que asunto de una experiencia posible, es el retiro de lo real hacia una dimensión que es por definición inaccesible.⁵ Pues no se trata sólo de lo que no ha podido ingresar en la representación dada la finitud a partir de la cual se despliegan las operaciones de la subjetividad, sino que se trata ante todo de lo que ha debido quedar afuera, en sí mismo inaccesible, para que la representación represente algo y no nada. No tiene sentido preguntar por la exacta correspondencia entre la representación y la realidad, pues lo Real es siempre algo desmedido, algo sublime.

Como se sabe, un paso fundamental en la historia de este progresivo protagonismo

de la subjetividad en la articulación de la realidad en la representación será la formulación de la diferencia entre fenómeno y Cosa en sí en la filosofía crítica de Kant. Esto significa que no hay la posibilidad de entrar en relación con otro ser que no sea aquél que se “oculta” tras la representación, por lo que debemos inferir que en esa ocultación radica su manifestación: el ser “tras” la representación no hace sino manifestarse. Si esto es así, entonces la representación en general no posee sólo una dimensión manifestativa, sino también ontológica: es por la representación que el ser se oculta, pero éste es siempre el ser trascendente que la representación refiere y no es nada fuera de esa representación y por lo tanto afirmar la realidad de algo no tiene sentido fuera de esa diferencia (el problema de la referencialidad desarrollado por el idealismo alemán ha sido dispuesto por Kant). Le es esencial al ser su ocultación, no sólo como la condición lógica de su manifestación, sino en cuanto que en esa misma manifestación es necesario que el ser no deje de permanecer oculto (“detrás”), precisamente para que la manifestación tenga lugar. Como afirma Žizek: “Si a la Cosa le restamos la distorsión de la Pantalla, perdemos la Cosa misma”.⁶ El ser nunca ha abandonado su ocultación en

el mismo sentido en que podemos decir que el ser nunca ha dejado de manifestarse. La desmesura recién referida es precisamente lo que da lugar al espesor del lenguaje.

La vida del sujeto es la anticipación

Toda la filosofía del sujeto es una filosofía de la relación con el mundo, pero también de la mismidad constitutiva del polo subjetivo de esa relación. Como señala Guattari: “El sujeto fue concebido tradicionalmente como esencia última de la individuación, como pura aprehensión pre-reflexiva, vacía, del mundo, como foco de la sensibilidad, de la expresividad, unificadora de los estados de conciencia”. Dado el *factum* del *cogito* para la modernidad filosófica, el problema comienza a ser el siguiente: ¿cómo es posible el conocimiento de lo otro sin salir de sí? Pues, en efecto, sólo hay conocimiento en general si este tiene lugar “sin salir de sí”.⁷ La relación con lo otro, en el marco de la filosofía del sujeto, sea de sensación, de imaginación, de conocimiento, etc., es algo que acontece en la subjetividad e implica, por lo tanto, la figura de la reflexividad como forma esencial de la subjetividad (cuyo ser consiste en existir en relación a sí). Pero también se podría plantear esto de otra manera, diciendo que sólo hay la salida de sí y

que la filosofía del sujeto es precisamente la teórica de esa “salida”,⁸ pues la posibilidad de determinar un “en sí” para la conciencia o para la subjetividad es a todas luces un contrasentido. En la *Crítica de la razón pura* Kant establece efectivamente una diferencia entre, por un lado, la metafísica como disposición natural y, del otro, la posibilidad del conocimiento, sin embargo la estructura misma de la razón, en tanto estructura trascendental, es ella misma metafísica. Es decir, Kant reserva el término metafísica para los supuestos contenidos que resultan de la ilusión de un conocimiento de lo que es “en sí”,⁹ no dejando reconocerse como tal en el caso del sujeto por el hecho de que no es un contenido sino la posibilidad misma de toda relación. He aquí lo que podríamos considerar, al menos hipotéticamente, como la operación privilegiada de la filosofía del sujeto, ejemplarmente consumada en Kant: el desplazamiento de la metafísica hacia la constitución misma de la subjetividad. Que la subjetividad no pueda coincidir (en la forma de la “conciencia”, por ejemplo) con su propia constitución posibilitante, que la subjetividad como fundamento desaparezca para la propia subjetividad como anterioridad inasistible y, más aún, que esa desaparición tenga un estatuto trascendental, esto es

la consolidación moderna de la metafísica, precisamente cuando creía (en Hume o en Kant, por ejemplo) haberla circunscrito y disciplinado.

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger precisa el sentido del problema del sujeto en la filosofía moderna a partir del *factum* de la finitud en Kant. “¿Cómo es posible –escribe Heidegger– que un ser finito, que como tal está entregado al ente y destinado a la recepción del mismo, sea capaz de conocer al ente antes de toda recepción, es decir, intuirlo, sin ser su creador?”¹⁰ La condición finita del sujeto del conocimiento no es un hecho empírico, no es una fatalidad que a continuación requiera del conocimiento como suplemento, como mera prótesis, sino que tal finitud está propuesta en la filosofía kantiana como la condición para que sea posible el conocimiento. Con Kant se trata, pues, de entender la finitud no como aquello que hace simplemente “necesario” el conocimiento, sino como lo que lo hace, ante todo, posible, al punto de que en cierto modo para la filosofía del sujeto sólo el ser finito puede ser sujeto de conocimiento.¹¹

En el pasaje de Heidegger que recién citábamos, no se trata de que dada la relación

sensible del ser finito con las cosas, sea éste “además” capaz de conocerlo, sino que es precisamente en tal relación de anticipación –y sólo a condición de ésta– que el ser finito se relaciona con lo trascendente. La sensibilidad es la condición del ser finito, pero sensibilidad y finitud no se identifican sin más, dado que la finitud es la sensibilidad elevada a la condición de relación (en este sentido la condición finita sólo se predica del ser racional sensible). Con la realidad de los entes sólo puede haber relación y, viceversa, la realidad de los entes sólo se da en la relación. Es decir, los pertrechos categoriales de la subjetividad deben asegurar tanto el encuentro mismo con lo real como la no disolución de lo real en ese encuentro. Para decirlo de alguna manera, la fuerza del sujeto ha de ser en todo momento una fuerza medida.

Es por el hecho de la finitud que la sensibilidad puede ser pensada entonces como donación de objetos, con lo cual persiste la idea de que el hombre es un “recién llegado” en la realidad. Es precisamente como Kant define al ser sensible racional: aquél que en la relación con el mundo requiere que los objetos le sean dados.¹² En consecuencia, la sensibilidad como finitud, lejos de ser un defecto, es la posibilidad misma de la rela-

ción, como apertura a las cosas o, mejor aún, como exposición (esto es, como capacidad de ser afectado). Y es también la posibilidad del ingreso de las cosas a un mundo (como dominio) conforme a una legalidad interna. Es decir, la filosofía del sujeto desarrolla la articulación entre la sensibilidad como relación y el principio de la totalidad como legalidad interna (dominio) que hace de la sensibilidad el punto de partida del conocimiento ¿Cómo es que tiene lugar esto? Todo se juega, en principio, en una adecuada comprensión de la noción de relación que aquí se encuentra en juego.

La relación sólo es tal si se trata de algo que el ser finito lleva a cabo sobre lo otro desde sí. De aquí que, como lo señalábamos recién en la filosofía del sujeto, la sensibilidad esté determinada como relación conforme al primado de la anticipación. La sensibilidad es ya actividad de la subjetividad, orientada al conocimiento (y el conocimiento como algo que, en último término, el ser finito le hace a las cosas: conocerlas). Así, el ser-conocido es algo que en cierto modo “le ocurre” a las cosas, al punto de que existen a partir de ese “acontecimiento”. Esto es precisamente lo que Kant vino a sancionar con la diferencia entre fenómeno y Cosa en sí. El ser racional sensible sólo puede existir en un mundo,

esto es, al interior de una totalidad regida por leyes. De lo contrario, la subjetividad no sería posible, porque en la filosofía del sujeto el sentido último de las leyes no consiste en la subordinación de las cosas a una entidad trascendente (“Dios”, la “naturaleza”, etc.), sino en la conformidad de las cosas a un orden subjetivo; es la posibilidad de la misma subjetividad lo que está en juego: el orden en general ha de ser un orden “subjetivo” y no obstante ha de ser un orden de lo otro que la subjetividad vivida en cada caso como orden trascendental.¹³

De lo anterior se sigue que, para la denominada filosofía del sujeto, la tarea de comprender lo trascendente es el trabajo teórico de comprender el propio estar la subjetividad abierta a lo trascendente, como el orden del mismo (orden de lo trascendente en la representación). La relación es comprensión. El primado del sentido en relación a la existencia de las cosas y del mundo en general es el desenlace que el itinerario filosófico de la subjetividad encuentra en la fenomenología de Husserl.

Ya en las *Meditaciones Metafísicas*, cuando Descartes identifica sentir y pensar (porque parecerme que siento el calor de los leños ardiendo en la chimenea no es sino pensar que siento calor), queda determinado el

hecho de que la relación de la subjetividad con lo trascendente implica la relación de la subjetividad consigo misma. En el sentido de que la relación con lo trascendente tiene lugar en la forma de un “a través de” la misma subjetividad como posibilidad. La subjetividad misma es el acontecimiento fundante del mundo.¹⁴

Entonces, el que la subjetividad esté en relación desde sí con lo trascendente significa que toda comprensión del ser de las cosas en su fenomenalidad (como naturaleza internamente regulada) implica una pre-comprensión del propio ser de la subjetividad como estructura de inteligibilidad. Dicho de otra manera: comprendiendo el mundo, el sujeto no hace sino “actuar” una comprensión ya acontecida. Como señala M. Merleau-Ponty, “Es necesario que mi primera percepción y mi primera presa en el mundo se me manifieste como la ejecución de un pacto más antiguo concluido entre X y el mundo en general”. El ser de la subjetividad es la comprensión y el ser de lo trascendente es su ser ya comprendido. De aquí su disponibilidad en correspondencia con la aceptación de la subjetividad. El problema es precisamente el de esta correspondencia a priori entre la estructura de la subjetividad y el ser de las cosas.

Al respecto resulta sugerente considerar el principio antrópico que en la física teórica establece la que acaso sea la única norma que a priori ha de imponerse a “una teoría que intente reconstruir las condiciones iniciales del universo y las correspondientes leyes del mismo”. Se trata de un requisito que es epistemológico a la vez que biológico: tales condiciones y leyes deben haber podido dar origen a un universo habitado por observadores. Es decir, habitado por seres que sean capaces de preguntarse por las condiciones iniciales del universo. La historia del universo es, pues, la historia de su aparición. Esta cuestión expresa una constante en la filosofía del sujeto: la subjetividad se busca a sí misma en el objeto, y se encuentra haciendo aparecer (desaparecer) el ser del objeto en la representación, o mejor dicho anticipándolo en el verosímil de la representación, de manera que el sujeto y la cosa (“en sí”) nunca podrían encontrarse, pues sería un contrasentido. El sujeto anticipa a la cosa y determina la conformidad de la subjetividad a la cosa en la apariencia (fenómeno); la cosa anticipa a la subjetividad individual y ésta acusa recibo de tal anticipación al no poder coincidir con el sujeto moral.

Entonces, el que la subjetividad moderna entre en relación desde sí con lo trascen-

dente significa que toda comprensión de las cosas implica una pre-comprensión de la propia modalidad de ser de la subjetividad como inteligibilidad en general. El ser de la subjetividad es la comprensibilidad misma. Como escribe Fink en relación a la posibilidad de la crítica kantiana: “De la naturaleza de la conciencia de sí mismo se deduce expresamente la posibilidad de que la razón humana se relacione consigo misma y gane así una visión de sus propias estructuras”.¹⁵ Es decir, la razón moderna no podría indagar en la razón misma la posibilidad de conocer las cosas si no fuera porque ella existe ya en relación a sí misma, al modo de una precomprensión de sí. Tal es precisamente el ser de la subjetividad. De hecho, Kant no examina sin más la razón como objeto, sino la relación de la razón consigo misma. Y es precisamente en esta relación que se da la relación a lo trascendente, en cuanto que tal trascendencia no se da en el mero reposar en sí mismas de las cosas, sino en el orden que determina categorialmente la totalidad de relaciones posibles para toda experiencia posible.

Entonces, la trascendencia del orden (el orden precisamente como fundamento de dicha trascendencia) es tal en cuanto que no ha sido puesto por la subjetividad que

experimenta, sin embargo, tal necesidad no es sino el “hecho” de que la subjetividad se ha anticipado a sí misma. La trascendencia del orden de toda experiencia posible sería, pues, estrictamente, un dato fenomenológico. La subjetividad moderna implica no sólo un determinado aparato categorial de experiencia y comprensión del mundo, sino también la “desaparición” de ese aparato en la propia subjetividad.

La subjetividad entendida como estructura trascendental de anticipación, determina la imposibilidad del afuera absoluto (la imposibilidad que es el afuera absoluto). Aunque, por otra parte, podría decirse que toda forma de la subjetividad (toda teoría, todo poema, toda moral, etc.) surge como exigida por una suerte de relación con el afuera. Se trata de la necesidad de reducir el afuera, de controlarlo, de saberlo para no saber del afuera. No terminar nunca de salir y, simultáneamente, no terminar nunca de entrar. Es esta una manera de entender el sentido de la extraña despedida del guardián en el relato *Ante la ley* de Kafka: “esta puerta estaba destinada sólo para ti, pero ahora cierro y me marchó”. En otro relato del mismo Kafka, Ulises cree acceder a una realidad en sí misma aniquiladora: el canto de las sirenas, un acontecimiento radical-

mente alterador contra el cual es imposible precaverse. Pero las sirenas no cantaron, y sin embargo Ulises las escuchó, y acaso la condición para poder escucharlas era precisamente esa, que no cantaran: “Pero Ulises, por así decir, no oyó su silencio; el creyó que cantaban, sólo que él estaba protegido contra su canto”. En efecto, si el sujeto en su dimensión trascendental es él mismo la relación, entonces ésta nunca acontece, y es precisamente “sujetándose” entre las cosas como al individuo se le escapa el evento primero de la emergencia del mundo (“anterioridad” esencial a la experiencia del mundo en la facticidad). La experiencia (en la percepción, en el pensamiento, en la imaginación) lo es siempre de algo y no de todo (cosa también esencial a la experiencia en el mundo), pero esto supone la relación “primera” con la totalidad. Esto es lo que Kant descubrió y puso en orden.¹⁶

Es necesario revisar entonces el sentido de aquella afirmación nuestra según la cual la subjetividad categorial se encuentra originariamente orientada hacia el conocimiento. Lo otro, como aquel irreductible (referente “externo” de todas mis representaciones) sin el cual no existe conocimiento alguno, no comparece nunca en sí mismo. La autonomía del sujeto ha expulsado al

acontecimiento de la presencia desde un comienzo. Pero es precisamente por estar la subjetividad originariamente orientada hacia el conocimiento que no puede sino “olvidar” sus propios límites, desatender sus condiciones de posibilidad, y proyectarse más allá de lo sensible, hacia una suerte de alteridad absoluta (lo que es en tanto que es en sí), que es precisamente aquello con lo cual no es posible entrar en relación. En suma, la subjetividad, por estar referida a lo Real en sí, tiende originariamente a trascender su condición de sujeto. La posibilidad categorial del conocimiento y la disposición metafísica de la razón humana se confrontan constantemente. De esta diferencia y oposición surge el lenguaje.

Lo real es aquello que desaparece en la representación

Existir, ser en el mundo, es existir en un mundo que está desaparecido como trasfondo de toda experiencia, y que a la vez no cesa de aparecer en esa misma experiencia. Este carácter siempre “puntual” de la experiencia y, en general, de toda relación con el mundo, ha de llamarnos poderosamente la atención aquí. En efecto, el mundo se oculta y nos espera no sólo correspondiendo como un *objectum* a la actividad de la subjetividad y a sus pertrechos categoriales, sino que

nos aguarda en ese compromiso anónimo –al que nos referíamos antes– entre la subjetividad y el mundo. El mundo pre-dado desaparece en una anónima anterioridad, en el mismo sentido en que toda una zona de la subjetividad ha desaparecido también. Digámoslo de otra manera. La única forma de dar cuenta del hecho de que el mundo no desaparezca en el acto como un hechizo que se rompe al descubrirse las estratagemas del sujeto, es que algo así como la “plena autoconciencia” siga siendo imposible, es decir, imposible no sólo la plena coincidencia del mundo existente con su representación, sino también imposibilidad de una plena coincidencia de la subjetividad consigo misma. Si el individuo es siempre algo así como un “recién llegado” al mundo (por lo demás siempre pronto a despedirse o a ser despedido), no lo es sólo con respecto al mundo, sino también y ante todo con respecto al compromiso “originario” entre la conciencia y el mundo.

La idea de que aquello que denominamos como “la realidad” es el producto de una articulación política de la experiencia (lo cual nos hace escribir la palabra “realidad” con el pudor de las comillas), es un momento en la historia de la autoconciencia de la subjetividad y de su poder productor. Esto ha

sido ampliamente desarrollado desde el romanticismo en adelante, principalmente en relación a los conceptos primero de ironía y muy pronto de nihilismo. Es decir, al hacerse consciente el sujeto del protagonismo que él mismo ha tenido en la presentación de lo real, lo real se pone en fuga, como espantado por un desazonante “toque de Midas” de la conciencia moderna. Como lo señala Zizek: “La experiencia contemporánea nos enfrenta una y otra vez a situaciones en las que nos vemos forzados a tomar conciencia de hasta qué punto nuestra percepción de la realidad y la actitud normal hacia esta realidad está determinada por ficciones simbólicas”.¹⁷ Esta idea penetra hoy el sentido común y es en ello retroalimentado constantemente por la industria cultural. Sin ir más lejos, considérense películas como “Dark city”, “Abre los ojos”, “The Truman Show”, “El piso número 13” y, por supuesto, “The Matrix”. Exhibir esto ha sido, por ejemplo, uno de los motivos constantes en el arte contemporáneo.

Pero, insistimos, el arte se encuentra en esas operaciones bastante lejos de lo que fueron las provocaciones políticas de las primeras vanguardias históricas, sino que más bien, considerado en la perspectiva de la crítica y el “desengaño” que sería su efecto estético

más reflexivo, el arte opera hoy una vuelta de tuerca (cuando no está simplemente de antemano subsumido en los procesos del mercado al que, según dice, intenta comprender), si bien enredado productivamente con cuestiones epistemológicas. “Lo Real [en el arte contemporáneo] —escribe Žižek— es, primero de todo, la mancha anamórfica, la distorsión de la imagen directa de la realidad como imagen distorsionada [existe una relación entre la imagen directa y la distorsión, como en la “transmisión en vivo”], como semblanza pura que ‘subjektiviza’ la realidad objetiva. Por tanto, lo Real hace las veces en este caso del espacio vacío, de la estructura de una construcción que nunca está, que se percibe como tal pero que sólo puede construirse retroactivamente y debe proponerse como tal: lo real como construcción simbólica. Finalmente, lo Real es el objeto excéntrico dislocado, lo Real ‘en sí mismo’”.¹⁸ Es decir, lo Real es aquello que no aparece en la representación, pero que ejerce sobre ésta una fuerza de distorsión y que, más aún, se define precisamente por esa distorsión. Ocurriría, pues, con lo Real algo análogo a lo que acontece con la detección de los denominados “agujeros negros”. Estos se sustraen por definición al dominio de lo visible, sin embargo sí son visibles las alteraciones que provocan en

las órbitas de los cuerpos que circundan el perímetro de una enorme zona oscura. Se dice por lo tanto que “ha de haber allí un agujero negro”.

Algo análogo ocurre con la subjetividad moderna en su relación con los entes conforme a la idea de conocimiento capitalizada por las ciencias. Como se sabe, Heidegger desarrolla esta cuestión en un texto que hoy es de referencia obligada: *La época de la imagen del mundo*. La manera en que se articulan allí los conceptos de imagen y escena nos remiten a la idea de “pantalla” que recién citábamos a propósito de Žižek. Permítanos citar en extenso el siguiente pasaje de Heidegger: “En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que

re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo”.¹⁹ El sujeto moderno inscribe en lo real mismo el doblez cosa-imagen, de manera que al poner las condiciones de la objetividad, lo que hace es poner las condiciones para que la cosa, ahora como ente, se presente a sí misma, como imagen, como si el “original” no fuese aquello a lo que la imagen como representación ha de conformarse, sino la imagen misma como original (en este sentido decíamos recién que el conocimiento es algo que el sujeto le hace a las cosas).

Ahora bien, al percibir la distorsión en la pantalla (en la “escena”) del sujeto, la subjetividad percibe su propio origen, de manera que el sujeto es la condición de la (re)presentación y también su distorsión. Podría decirse que es el origen mismo del sujeto lo que distorsiona (así como el origen del Universo ejerce en acto una “distorsión” sobre el espectáculo cosmológico).²⁰

Esto ha provocado la idea pseudo filosófica de que “la realidad en sí misma no existe” (no existe fuera de los modelos que permiten representarla), precisamente en una “cultura”, la nuestra, que debe atenderse, quizás como nunca antes en la

historia, a la prepotencia de los hechos, a la lógica fatal de las cosas, la sospecha de que el papel del individuo en la historia es insignificante. Este escrito pretende comentar precisamente esta paradoja. Por una parte, la inconmensurabilidad entre el “conocimiento” y la “experiencia normal” es precisamente lo que sostiene a la experiencia y al sujeto de esa experiencia, en cuanto que le es esencial a ella su no coincidencia plena con el asunto experimentado. Sin embargo, por otra parte, la idea de que lo que experimentamos como realidad podría ser sólo un gigantesco simulacro se impone también en el sentido común.

Las cosas desaparecen en un mundo tramado subjetivamente, y sólo aparecen puntualmente, siempre como un acontecimiento. Es decir, si bien la filosofía de la subjetividad, producto de una radical “familiaridad” con la actividad del pensamiento y hoy incorporada, por lo mismo, a un cierto sentido común, genera la ilusión de disolver lo real en la representación y, por lo tanto, en el trabajo del sujeto, lo cierto es que hay algo que no puede disolverse de esta manera, un dato irreductible al sujeto, se trata del acontecimiento de la manifestación.

Es debido a esta condición aconteciente de la realidad que se despliega para la concien-

cia una temporalidad narrativa, por lo que las interrogantes acerca del ser se desplazan ahora hacia los temas del comienzo y del final absolutos, Génesis y Apocalipsis²¹ del mundo. Podría decirse que es por el sujeto que el mundo se puebla de acontecimientos, en la medida en que desde el irreductible estrato de la sensibilidad, no es posible separar rigurosamente acontecimiento y manifestación. En todo caso, algo se nos escapa en cada acontecimiento, y es precisamente en esa sustracción que se constituye nuestra experiencia de la realidad de lo real en la representación. “Lo que llega –escribe P. Virilio– posee tal adelanto sobre lo que pensamos, sobre nuestras intenciones, que jamás podemos alcanzarlo, ni jamás conocer su verdadera apariencia”.²² De eso que se nos escapa depende el “efecto de realidad”, su consistencia, su sólida anterioridad, su prepotencia constitutiva.

Podría decirse que en la perspectiva de algo así como una historia de la experiencia de la realidad, la realidad fundamental (aquello desde donde proviene la realidad de lo real) comienza por ser simple “alteridad”, es aquello que está más allá de nuestro campo de experiencias, es aquella trascendencia que no puede ser asunto u objeto de experiencia.²³ Pero en la medida en que

la historia de la relación con la naturaleza se resuelve como historia de la relación de conocimiento, de dominio y control de la realidad, la trascendencia va ingresando en la inmanencia, el pensamiento ingresa en la técnica, la imaginación se hace manipulación de recursos, la metafísica se hace ideología, Dios ingresa en la historia y en la política, los visionarios se hacen funcionarios, etc. En este “contexto”, la realidad, caída en la inmanencia, llega a ser el anónimo suelo de nuestras percepciones, como aquello que no percibimos cuando percibimos (cierto, cuando percibimos no percibimos el ojo, pero de lo que aquí se trata es de que no percibimos la relación del sujeto con el ojo, el momento en que nos hicimos de un ojo para poder ver), lo que no pensamos cuando pensamos, lo que no atendemos cuando atendemos a algo, etc. La realidad ha devenido una anterioridad que es previa al sentido, a los relatos, a lo humano en general, una anterioridad que se “sintomatiza” como núcleo de resistencia al trabajo simbólico. Esto explicaría en parte el hecho de que la experiencia y la conciencia cotidianas se han ido haciendo progresivamente filosóficas (como experiencia y conciencia de la mediación en la que ellas misma consisten). Particularmente,

la relación entre el arte y la filosofía tiene el sentido de la relación entre el arte y la subjetividad como su objeto.

Hoy ya sabemos que el mundo no sólo existe, sino que está sucediendo: “todo está en calma –escribe Virilio–, y, sin embargo, este mundo tal como lo vemos está sucediendo”.²⁴ Más aún, nuestra relación con la existencia del mundo, siempre dispuesto en un determinado “estado de cosas”, es el punto en donde el acontecimiento del mundo se nos escapa. El instante, al parecer, no es humano. Resulta irónico pensar que una vez más “los sentidos nos engañan”, mas no porque nos desvíen hacia la contingencia, sino al contrario, porque no nos entregan suficientemente a la contingencia. La ficción borgiana de “Funes el memorioso” no es la solución poética a esta cuestión, por el contrario, para Funes el mundo siempre está detenido, nada fluye. Funes es la inmanencia radical de un “mundo” constituido sólo por fenómenos (apariencias) en los que nada aparece.

El mundo está sucediendo y entonces el acontecer del mundo se nos escapa. En esto consiste el enigma de la presencia y de la trascendencia de las cosas. Hoy la reflexividad en el límite de la lucidez quiere aprehender precisamente eso que se le

escapa en cada instante. Pero lo que se le escapa a la conciencia en cada instante es aquella aprehensión instantánea del mundo que ella misma realiza. El tema kantiano de la apercepción trascendental recibe todo su sentido de esta cuestión: “es evidente –escribe Kant– que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto [las categorías] y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento”.²⁵ En sentido estricto podría decirse que no existe el instante, que no existe en sí mismo, que no es una medida “objetiva” de tiempo, tampoco “subjetiva”. Más bien lo que nombra es esa unidad de tiempo que se define por escapársele a la conciencia [cf. P. Virilio y el *petit mal*]. Nunca se han formado mundos en presencia del sujeto humano, ese es el *lapsus* que le da arraigo en el mundo.

Esta cuestión ha venido a hacerse especialmente seductora con el desarrollo de los medios de registro y exploración “sensible” de la realidad.²⁶ Entonces, el acontecimiento fundamental es la conciencia misma fenomenológicamente entendida, esto es, como “conciencia de”, la conciencia como el anó-

nimo compromiso entre la subjetividad y el mundo. En esto consiste el carácter no aconteciente de la realidad para la conciencia, realidad que se despliega ante la conciencia desde una anterioridad inasistible. Insistamos en esto: no se trata de que no sea posible asistir al primer acontecimiento, sino que no es posible asistir a acontecimiento alguno, al acontecer mismo de lo que acontece. “El now (...) a secas –escribe Lyotard– es desconocido para la conciencia, que no puede constituirlo. Es más bien lo que la desampara, la destituye, lo que aquella no logra pensar e incluso lo que olvida para constituirse a sí misma. Lo que no llegamos a pensar es que algo sucede. O más bien y más simplemente: que sucede...”²⁷ Lo que se nos escapa es el suceder de lo que sucede. “Que suceda siempre ‘precede’, para decirlo de algún modo, a la pregunta referida a qué sucede. O más bien la pregunta se precede a sí misma”²⁸

La ciencia, la filosofía, la historia, no serían posibles si no fuera por esa suerte de “falta” en el comienzo. Que el sujeto de la ciencia sea precisamente el hombre como criatura con conciencia de la realidad, con conciencia de “lo que” sucede, ha de resultarnos por lo menos extraño: que aquél que “se da cuenta” requiera de algo así como la cien-

cia para saber (como si ese “darse cuenta” fuese en verdad un puro echar en falta el saber, saberse a una distancia infinita del mundo) es porque desde un comienzo al manifestarse el mundo se ha cerrado sobre sí para la conciencia (y la reflexividad que la constituye: darse cuenta de estar siendo afectado por el mundo, parecer-me).

La crítica suspende el compromiso anónimo entre el sujeto y el mundo

La diferencia entre lo Real y su aparecer tramado categorialmente significa en la modernidad no sólo el desarrollo de la filosofía de la subjetividad, sino también la inauguración de la tradición del pensamiento crítico (inscrita al interior de la historia de la subjetividad). Si, como afirma Guattari, el ejercicio del pensamiento crítico corresponde al “propósito del desencanto”, entonces la crítica opera sobre la experiencia misma de la realidad, develando en esa experiencia aquella dimensión que corresponde a las estructuras y categorías de aceptación. El pensamiento crítico procede examinando y, en eso, suspendiendo y poniendo en cuestión los propios esquemas y estructuras de anticipación con las que la subjetividad se acomoda en medio de la realidad de las cosas. La realidad es aceptada como tal si “se la había visto venir”, desde siempre.

De esto depende la conformación entre la subjetividad y la realidad como aquello que se le opone. De esta relación en la distancia da cuenta el juicio en su estructura básica y esencial: “A es B”, en donde éste expresa un reconocimiento de lo real, una suerte de inmediatez que tiene lugar a partir de una cierta anticipación, de “haber visto venir” lo real antes de que se presentara, de modo que cuando esto tiene lugar ya es casi del todo una representación. “*A priori* designa las representaciones que no derivan de la apariencia. Trascendental designa el principio en virtud del cual la experiencia se somete necesariamente a nuestra representación *a priori*”.²⁹ Lo *a priori* y lo trascendental en Kant tienen el sentido de conjurar tanto la demasía devastadora de la realidad como la demasía disolvente de la subjetividad.

El mundo del sujeto es ante todo un mundo posible. En este sentido, el pensamiento categorial (esto es, el pensamiento que no piensa, el pensamiento que en su trabajo productivo trascendental no es pensado) tiene una relación constitutiva con el orden de la experiencia en un mundo previamente articulado desde lo posible. Sin embargo, si ello ha de ser descrito como un trabajo que el pensamiento realiza sobre sí mismo (porque con la subjetividad no se trata de

una criatura cibernética ni de un programa informático), es porque el pensamiento no deja de ser nunca, al mismo tiempo, una relación con lo otro que el orden. Esta es la condición “trascendental” del ejercicio crítico en virtud del cual el pensamiento recupera, por decirlo de alguna manera, la relación con lo que no es todavía orden; recupera, pues, la relación con una exterioridad que corresponde precisamente a lo impensable. Lo impensable como lo que es sólo pensable, lo impensable como aquello hacia donde el pensamiento arriba sin los recursos de la representación. Mas, ¿no es acaso precisamente desde donde ha “salido”, desde donde ha comenzado? Lo impensable no es una cosa, ni un estado, ni un orden utópico todavía por elaborar, sino que señala imperfectamente el hecho de que el pensamiento puede descategorializarse y, en ello, retirarse desde la representación. O tal vez habría que decir más bien que lo que ocurre es que el ser, lo Real, se retira desde la representación (ésta pierde “realidad”, queda desautorizada), compareciendo la representación como tal, como recurso finito del pensamiento que arraiga en la sensibilidad. El trabajo categorial del pensamiento no opera simplemente sobre ciertos materiales o átomos de lo real proporcionados en la sensibilidad, sino ante todo sobre

su propio estar el pensamiento abocado a la totalidad; en este sentido podría decirse que las categorías comienzan su trabajo sacando al pensamiento de la locura.

**El origen necesario e impensable:
la constitución del universo
apariencial lo es también del sujeto**

Consideramos que el problema ha sido acotado. Por una parte, el acontecimiento participa de lo real en su sentido originario, pues implica una irrupción cuya gestación no comienza en el presente, no se pliega totalmente sobre la puntualidad de su manifestación. Por otra parte, el acontecimiento se debe al régimen de la apariencia, que ha sido desde un comienzo el dominio de la ciencia moderna. En suma, el acontecimiento es portador en sí mismo de la diferencia entre el ser y el aparecer, lo cual implica que es portador del secreto paso del uno al otro, en el que consiste el enigma de la manifestación.

Sin duda que una característica general y constante en todo lo que nos rodea es el hecho de que está cambiando, permanentemente. Las cosas están siempre moviéndose, cambiando de lugar pero también modificando en el tiempo sus propias características en procesos continuos de generación y corrupción, al punto de que con respecto a las

cosas nada pareciera serles en sentido estricto “propio”. Allí en donde pareciera que algo permanece inmutable, una observación más atenta a los detalles o sostenida en el tiempo nos muestra que el cambio nunca cesa.

Es precisamente esta percepción de una constante movilidad y mutabilidad en las cosas la que exige a la conciencia establecer un ser que, por “debajo” del devenir, no esté sujeto al cambio; un ser o una sustancia que en la mente del sujeto conceda estabilidad al mundo de nuestras percepciones en el que vivimos. En este sentido podría decirse que el pensar es algo que necesariamente se proyecta más allá de las apariencias, como si al pensar le fuese en verdad imposible sostenerse en las apariencias, en la condición meramente fenomenal del mundo (pues es forzoso pensar que en las apariencias “algo” aparece). De aquí que los filósofos en la antigüedad afirmaran que el asunto propio del pensar es el ser (llegando casi a afirmar la identidad entre ser y pensar, como si dijéramos que el ser viene al mundo por el pensar), como si la tarea del pensar fuese el conjuro del devenir y de la contingencia.

El mundo en el que vivimos es un mundo vuelto hacia los observadores, lo cual no significa simplemente —como ya lo hemos señalado en otra parte— que podemos referir

el mundo sólo en la medida en que podemos observarlo, sino que el mundo mismo, en el proceso de su constitución, ha sido sacado de la existencia “en sí”³⁰ hacia la apariencia. En este sentido, podría decirse que el universo acerca del cual tratan las teorías cosmológicas es el universo fenoménico, precisamente aquel que se constituye en el ámbito de los sentidos, porque lo humano –en su doble condición de criatura sensible y pensante a la vez– saca al universo desde la existencia hacia la apariencia, y por lo tanto la pregunta acerca de por qué existe el universo es una pregunta que tiene como su condición el aparecer del universo que es hacia donde se dirige la pregunta (la pregunta por el ser debe ser respondida por el aparecer). También en este sentido, el acontecimiento que da origen al universo que conocemos, a saber, la “gran explosión”, se inscribe en el régimen de la manifestación del universo existente (de aquí que sean posibles registros fotográficos del Big-Bang). “En 1929, Hubble descubrió que la luz emitida por las galaxias está desplazada hacia el rojo en proporción a la distancia entre estas galaxias y la Tierra. Este desplazamiento impuso la convicción de la mayoría de los físicos: el Universo en el que vivimos es un Universo en expansión”.³¹ Así, el Universo mismo (su origen y destino final) deja de

ser un asunto reservado exclusivamente a la especulación, el Universo como objeto en su totalidad pasa a ser un asunto de la ciencia.

Sin embargo, el problema vuelve a adquirir una dimensión filosófica cuando consideramos, siguiendo el mismo hilo argumental, que el acontecimiento que da origen al universo ha de ser el acontecimiento por el cual el ser deviene en aparecer. ¿De qué naturaleza es ese acontecimiento originario y originante? ¿Corresponde al régimen del ser o del aparecer o es simplemente una idea mediante la cual el pensamiento piensa lo impensable, a saber, el origen de todo cuanto existe que se confunde con el origen del pensamiento mismo? También podría plantearse en términos de lo Uno que deviene múltiple, porque el Big-Bang es el origen de la contingencia, de la pluralidad, de lo múltiple, de lo accidental, etc., y ocurre que el ser o lo Uno es sólo pensable. Kant ha disciplinado este problema, en el marco de la filosofía del sujeto, por ejemplo, con la diferencia entre fenómeno y Cosa en sí.

Ahora bien, la Cosa en sí es una (a diferencia de la pluralidad y contingencia que caracteriza a lo fenoménico) y además es sólo pensable, de hecho corresponde a

la necesidad de satisfacer la vocación del pensamiento por traspasar los límites de lo empírico en general. Entonces, el Big-Bang sería el acontecimiento en virtud del cual la Cosa en sí deviene en dominio fenoménico, acontecimiento a escala cosmológica cuya sola ideación hace posible pensar el fin de lo suprasensible como sede del sentido. ¿Es legítimo preguntar por la naturaleza de ese acontecimiento? Porque, en cierto modo, al pensar el origen de todo cuanto existe (del universo) el pensamiento traspasa la frontera de lo sensible, en este sentido se diría que corresponde a su naturaleza (a su natural “disposición metafísica”, al decir de Kant) pensar un origen más allá de lo múltiple contingente, sin embargo correspondería a esa misma naturaleza del pensar la necesidad de pensar que ese origen sea un acontecimiento,³² lo que corresponde al hecho de tener que pensar una particularidad (una singularidad en el origen absoluto del tiempo) que es anterior al régimen de la multiplicidad. Es como si tratáramos con la imposibilidad de pensar el origen de la contingencia sin pensar ese mismo origen como contingente. Pero, ¿cómo pensar una contingencia en el origen, una contingencia en la nada? Que lo Uno acontezca significa que lo Uno estalla. Este estallido sería el primer cambio y también el origen del

universo en cuanto que origen del aparecer. El Big-Bang es un acontecimiento único, y es también en cierto sentido un acontecimiento imposible, lo cual no significa necesariamente que no haya tenido lugar, sino más bien que si ha ocurrido, entonces lo imposible ocurrió, sin que por ello haya dejado de ser imposible, y es nada menos que el origen del universo (casi podría decirse con algún grado de sentido que el origen del universo, en tanto que origen de la manifestación y de toda contingencia, es la encarnación del todo como encarnación de lo Uno en lo múltiple, de lo eterno en lo contingente).

El origen del universo es el momento en que la materia del universo comienza a comportarse, y es posible y hasta necesario pensar que durante un tiempo, azarosamente, tuvieron que “resolverse” las reglas de ese comportamiento, en una suerte de estabilización de la materia del universo, se trata tal vez de un tiempo en el que todo lo que acontecía era por completo imposible. Epoca de caos primigenio en el que la subjetividad no podría ingresar sin pagar el precio que es la locura total.³³ Esta especie de analogía entre el origen o comienzo del universo y el comienzo de la subjetividad va más allá de lo que sería un sentido puramen-

te metafórico. En efecto, la pregunta acerca de por qué existe el universo tiene para los físicos una de sus modulaciones posibles en la pregunta “¿de qué está hecho el universo?”, es decir, cuál es en último término la materia del universo. Pero ingresar en el ámbito que propone la pregunta exige la desaparición del universo, aproximándose a lo que habrían sido las condiciones iniciales del Big-Bang. De la misma manera que la pregunta crítica por los procesos de construcción de la subjetividad implica la desaparición de esa misma subjetividad, planteándose entonces el problema del lugar desde donde el pensamiento ejerce esa “desconstrucción”.³⁴ Lo impensable es, pues, aquello que se sustrae a toda experiencia posible, no necesariamente por “encontrarse” más allá o afuera del mundo, sino ante todo por corresponder a la materia y a los acontecimientos “originales” de un mundo todavía increado. De lo que se trata es precisamente de que una cierta vocación metafísica de origen, secularizada, “reconduce” a la subjetividad hacia un supuesto estado de dispersión original.

Los conceptos de lo uno y lo múltiple, y también del estallido que los relaciona internamente como el ser y su manifestación, dan lugar a formas de pensamiento que

permiten abordar las paradojas del origen, de la historia, del sentido y de la propia subjetividad, en la medida en que el irreductible conflicto entre la idealidad y la materialidad de la existencia plantea la necesidad de lo imposible. No se trata sólo de pensar lo imposible, esto es, la completa unidad entre la idea y la materia, sino también y ante todo del acontecimiento imposible: el estallido (como reserva y manifestación) del ser en el aparecer, porque la manifestación no plantea simplemente el problema del doble, sino también el de la “caída” en la pluralidad. Este es, sin duda, un tema del Barroco: la variación como mimesis manifestativa de lo uno y eterno.

Eugenio d’Ors desarrollando su conocida teoría del Barroco eterno, propone el término *eón* para pensar la relación entre, por una parte, la contingencia y la pluralidad propias de la dimensión fenomenal de la existencia humana y, por otra parte, la necesidad, la trascendencia que cruza esa existencia y que puede al cabo articularla como historia. “Un *eón* para los alejandrinos significa una categoría, que, a pesar de su carácter metafísico —es decir, a pesar de constituir estrictamente una categoría—, tenía el desarrollo inscrito en el tiempo, tenía una manera de historia”.³⁵ Y afirma más adelante: “en el

‘eón’, lo permanente tiene una historia, la eternidad conoce vicisitudes”.³⁶ La figura de la encarnación divina sirve a d’Ors para ilustrar las paradojas de aquella relación. “Por ser verdaderamente Dios el Cristo, posee eternidad, que es un atributo de Dios; pero sin contradecir esta eternidad, que es la suya, está inscrito en la vida terrestre, ha vivido en el tiempo, tiene una historia, una biografía, consignada en los Evangelios. Nada, pues, más adecuado que el término *eón*”.³⁷ Es precisamente esa encarnación la que hace posible esperar el advenimiento de una plenitud, la remisión de toda contingencia a una plenitud que es ante todo estética, es decir, la de una manifestación total. Esto es un pensamiento muy peculiar, a saber, que la historia es la historia de algo que un día terminará de aparecer por completo, que la historia es la historia de esa aparición. Pero se trata a la vez de algo que no ha dejado nunca de manifestarse. Es lo que podría denominarse propiamente como una concepción apocalíptica de la historia, manteniéndonos rigurosamente al interior del dominio estético.

Resulta muy interesante considerar el hecho de que también Deleuze y Guattari se sirven de la figura de Cristo como encarnación humana de Dios para dar cuenta

de un imposible necesario: el asunto del pensamiento no podría ser la totalidad si no fuera porque en el “origen” lo imposible fue pensado, una sola vez. “Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible”.³⁸ De aquí entonces la condición de escritura del pensamiento filosófico, el hecho de que su territorialización se debe al cuerpo de una escritura que acontece en una temporalidad que se constituye en la espera del texto que nunca es el definitivo. La escritura es la línea de fuga de una salida que carece de “afuera”. ¿En qué tiempo Cristo se encarnó “una vez”? ¿Qué temporalidad es esa que consiste en sólo “una vez”? Se trataría en todo caso de un tiempo sustraído a la escritura, por eso que todo texto filosófico no puede sino borrar el hecho de que la espera es su condición. El pensamiento sólo es posible en la medida en que lo [último] por pensar se sustrae infinitamente al pensamiento, pero al mismo tiempo el pensamiento es en rela-

ción a eso que se le sustrae. La analogía con Cristo recibe todo su sentido del hecho de que el pensamiento filosófico se encuentra avocado a la totalidad (tal es su vocación por el ser), la cual se desarrolla desde una imposibilidad ya señalada, pero al mismo tiempo el pensar sólo puede avocarse a la totalidad si de algún modo ya ha tenido que ver con ella.

Subjetividad, espectáculo y Apocalipsis

La mimesis, considerando la condición manifestativa de la imitación, opera como doble, sin embargo, el sentido de esa operación le viene dado por la idea o el supuesto de que es posible una manifestación que, sin dejar de ser un doble, un fantasma –pues de lo contrario se replegaría hacia lo “en sí”– se conforme a la presencia original de lo que ella manifiesta. Como si se tratara no sólo de la correspondencia absoluta entre el doble y el original, sino entre el doble y una imagen original. Es decir, se trata de una mediación que como tal sólo tiene sentido desde una imposible inmediatez. ¿De qué naturaleza es la exigencia de esa “inmediatez”? Pues, en efecto, ¿la mimesis no ha de asegurar a la vez la comparecencia del original y su diferimiento con respecto

a una presencia absoluta que significaría el fin del mundo (el Big-Crunch de los fantasmas retornando al ser en el que tuvieron su origen)?

Si el ser no hace sino desplazarse, diferenciarse en su aparecer, entonces la pregunta por la verdad del aparecer mismo interroga por la autorización de la imagen, supone acaso la posibilidad de una imagen en la que la cosa misma se imprime.³⁹

La hiperrealidad (Baudrillard), es decir, aquella realidad que al ser “demasiado real” termina por confundir totalmente su cuerpo con el verosímil de su representación, nos hace pensar en un mundo en el que sólo la apariencia es real, en el que es real sólo lo que parece real. Pero el ingreso total del ser en el aparecer es el Apocalipsis, pues significa no sólo el fin de lo Real, sino también de la apariencia (en la que ya nada aparece). En ello consiste precisamente la dimensión radicalmente estética y, en eso mismo, paradójica, del Apocalipsis: la revelación absoluta final es ella misma irrepresentable. La catástrofe apocalíptica del mundo no puede sino estar esencialmente referida a su representación.⁴⁰ Un mundo en el que lo real se esfuma hasta hacerse pura apariencia es un mundo en el que lo real ha terminado por aparecer por completo, sin reservas: un

mundo apariencial en el que ya nada aparece. He aquí un aspecto del denominado “efecto barroco”: la disolución de la sustancia de lo real en la apariencia, en la espectacularización total del ser igual a sí mismo.

Si, como lo señalábamos antes, la emergencia de la subjetividad en la modernidad filosófica determina el desarrollo del pensamiento crítico cuyo sentido era el “desengaño”, portador por lo tanto de un importante y productivo coeficiente de emancipación con respecto a la prepotente anterioridad del orden de las cosas, la espectacularización total de lo real está lejos de poder considerarse como una operación “revolucionaria”, sino que es más bien radicalmente conservadora, pues produce el efecto de una retirada de lo real hacia una especie de fondo inaccesible.

No cabe duda de que, desde una cierta perspectiva, asistimos a la materialización de los recursos de representación de lo real. La conciencia de eso que Guy Debord denominó “la sociedad del espectáculo” da lugar a la conciencia irónica de la que, en otro contexto, habla Rorty: la sospecha permanente de haber sido iniciado a la sociedad en un léxico equivocado.⁴¹ Es como si se tratara de corregir una “falla de origen”, porque —como lo señalábamos antes— el origen distorsiona la pantalla. El pragmatismo

no hace sino debilitar las propias posiciones, y en donde la admisión del otro no podría ser leída simplemente como la apertura a la verdad que ha de venir desde el otro, sino más bien el reconocimiento de que la verdad es imposible. En este contexto, la tarea de los medios parece ser la de poner las condiciones estéticas para la autorregulación de las ideologías dentro de los límites de los espacios de conversación y discusión. Podría decirse que la fuerza de la exterioridad ha sido neutralizada, “espectacularizada”. Aquella relación o compromiso anónimo que antes señalamos entre la subjetividad y el mundo (de la que dijimos que “no acontece” dada su anterioridad trascendental a toda relación de conciencia), es la que resulta ahora espectacularizada. Aparece lo que no podía aparecer porque era el marco o el verosímil mismo de toda aparición. El espectáculo en este sentido consiste en transgredir los límites del espectáculo poniéndolos así en exhibición (neo-barroco). El lugar espacio-temporal en donde el conflicto se libera tiende a ser el estudio de televisión. Porque una vez estetizada, la diferencia se hace irreductible, pues lo real pareciera haberse retirado del lenguaje y hoy da que hablar más que dar que pensar. Lo inquietante es el hecho de que este “retiro” acontece precisamente en una época en la que el sujeto es abrumadoramente consciente de

sus “ilusiones trascendentales” y por lo tanto de la dimensión material de sus recursos retóricos, poéticos y políticos de presentación de lo real. Atrapado en el lenguaje, el sujeto “posmoderno” (el sujeto que tiende a una plena globalización a la vez que gana sobre sí una conciencia que lo desarma como sujeto) ensaya formas de representación que expresen esa autoconciencia; ensaya, pues, estrategias mediante la cuales la obra como texto se desconstruye a sí misma. No podría afirmarse simplemente que esto es algo así como “el fin de la subjetividad”, puesto que es precisamente lo contrario, a saber, la autoconciencia constitutiva de todo proceso de subjetividad, agotada y funcionalizada, trabajando siempre en el límite de sus recursos. Hablamos de una subjetividad agotada y no simplemente cansada: “El agotamiento –escribe Deleuze– es mucho más que el cansancio. (...) El cansado agotó solamente la realización, mientras que el agotado agota todo lo posible. El cansado no puede llevar a cabo nada más, pero el agotado no puede ya posibilitar. (...) Se agota agotando lo posible, e inversamente. Agota aquello que no se lleva a cabo en lo posible. Acaba con lo posible, más allá de todo cansancio, ‘para acabar otra vez’”.⁴² Acabar otra vez, esta es la cuestión.

Por lo tanto, que la subjetividad esté agotada no significa que ya no exista más, que carezca simplemente de sentido, sino que trabaja desde la conciencia sostenida del fin, y que en cada caso ejercer esa conciencia, ponerla en obra, implica siempre dar un paso más, un último paso más. Allí en donde se la encuentra era hasta donde podía llegar. Desde cierta perspectiva es a esto a lo que, con distintos alcances, se ha denominado la sociedad neobarroca. En el marco de lo que aquí nos ocupa, diríamos que así se denomina al hecho de que la relación de la subjetividad a sí misma consista en el despliegue implacable de una lucidez que se desarrolla en el lenguaje, queriendo señalar en cada caso la imposibilidad de alcanzar lo real.⁴³ La ironía neobarroca parece señalar precisamente esa imposibilidad y, en este sentido, la consumación de la filosofía de la subjetividad como patrón epocal (aunque esto de la “época” pudiera ser por ahora sólo un modo de hablar).

¿Es el lenguaje el desenlace de la subjetividad des-sujetada?

La “desconstrucción” barroca de la representación (esto es, la puesta en escena de la autoconciencia como conciencia de la representación como lenguaje y como texto),

no implica en general la imposibilidad de alcanzar lo real en el lenguaje. Más bien supone que es precisamente esa operación de textualización barroca de lo irrepresentable la única estrategia de acceso a lo real. Pero, ¿cuál es el sentido de este “acceso”? ¿Cuál es el sentido de la referencialidad en este caso? ¿Acaso no alcanza de esta manera la experiencia de la alteridad una dimensión casi mística? Pues lo otro es lo otro que el lenguaje, pero en el lenguaje. Podría decirse que lo trascendental (como el estatuto de los recursos representacionales y conceptuales del sujeto de la experiencia) es desplazado por la trascendencia de la experiencia.

El Barroco, insistamos en ello, es una experiencia, es una experiencia en el lenguaje y, en cierto modo, del lenguaje. Y esto de que el lenguaje pueda ser a la vez el médium y el objeto no es en modo alguno algo simple. En tanto que decimos “experiencia”, forzosamente algo otro que la subjetividad es dado en ella. Pero esta alteridad ha de ser expresada en el lenguaje, y recibe en éste su cuerpo, de allí el carácter de ser una experiencia esencialmente estética. Sin embargo, se trata de un lenguaje cuya característica sobresaliente, como lo hemos señalado insistentemente, es el exceso. Esto

nos deja plantados ante una paradoja. De una parte, aquella alteridad se constituye por completo en el lenguaje; de otra parte podría decirse que no pertenece de ninguna manera al lenguaje, de allí que las formas convenidas de éste, la institución de la lengua, parecen haber sido violentadas hasta la des-formidad en el intento por acogerlo.

Después de todo, no podría afirmarse sin más que el asunto de la representación barroca es algo otro que el lenguaje, pues uno de los efectos que ella produce es precisamente el de la “disolución” del referente en el cuerpo retórico que lo expresa (es reconocida la relación académica entre barroco y artificio), con lo cual lo incomprendible no es en sentido estricto el referente, sino, por el contrario, su extraño avenimiento con el lenguaje. Es como si en el barroco lo otro fuese precisamente el lenguaje. Esta sería otra manera de entender la emancipación de la sensibilidad con respecto al disciplinamiento del sujeto, ahora como la emancipación del lenguaje. Lo otro no logra ingresar en el lenguaje o, más bien, lo otro no termina nunca de ingresar en el lenguaje, pues lo otro no ha hecho sino ingresar desde siempre en el lenguaje, y acaso eso que aquí denominamos como “el

lenguaje” no tiene otro sentido que ese. De aquí que cuando el lenguaje cobra autonomía, como ocurre en el arte y especialmente en el barroco, abandona su función inercial de ser un “medio de comunicación” (soporte transparente que transporta de un sitio a otro un sentido pre-dado), y se constituye en cambio él mismo, en la aliteración barroca, como un lugar de producción de sentido. Pero esto, que el lenguaje en su materialidad, como trabajo significante, sea productor de sentido, implica que el referente está en el lenguaje como perdido (perdido de vista), de manera tal que el lenguaje trata ante todo del lenguaje. “Nada, ninguna otra lectura –escribe Sarduy– se esconde necesariamente bajo la aliteración, su pista no envía más que a sí misma y lo que su máscara enmascara es precisamente el hecho de no ser más que una máscara, un artificio y un divertimento fonético que son su propio fin. Operación pues, en este sentido, tautológica y paródica, es decir, barroca”.⁴⁴

Al cabo de este apretado itinerario filosófico encabalgado en la noción de subjetividad, muchas preguntas y sospechas nos asaltan. Por lo pronto, la vecindad de permeables fronteras entre arte y filosofía (especialmente entre literatura y filosofía)

nos propone más inquietudes que respuestas. Y quizás sea ese precisamente el rendimiento más productivo de dicha vecindad. Es decir, que la catástrofe del sujeto acontezca no por la insubordinación de la materia “sublime” que (conjurada categorialmente) era hecha ingresar en el ámbito de la significabilidad, sino por la lucidez con respecto a su cuerpo lingüístico, lo cual provoca por una parte el entusiasmo revolucionario propio de la modernidad. Sin embargo, por otra parte, expone el indesmentible estatuto estético de ese entusiasmo. Tal vez, se podría pensar, no haya para la filosofía otra “salida” que el arte (en el sentido que Deleuze y Guattari le dan a ese término: “hacer pasar algo a través de”), pero tal vez, por lo mismo, no sea el arte ni la estética un lugar hacia donde salir. Lo cual no significa necesariamente que exista otro lugar hacia donde salir.

Si al final de nuestras avenencias y diferencias filosóficas arribamos a la cuestión “¿qué hacer?”, es que tal vez hemos errado el camino. No por el hecho siempre contingente de no poder responder a la cuestión planteada, sino por haber llegado a ella, una vez más, como a una calle sin salida, (co)respondiendo a una demanda que nos esperaba al final, desde el comienzo. Insistencias de la subjetividad.

Notas

- ¹ Erich Auerbach: *Mimesis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 522.
- ² “*Mimesis* deriva de *mimos* y *mimēsthai*, términos que se referían originariamente al cambio de personalidad que se experimentaba en ciertos rituales en que los fieles sentían que se encarnaban en ellos seres de naturaleza no humana –divina o animal– o héroes de otro tiempo (...) *Mimēsthai* no es tanto imitar como representar, encarnar un ser alejado de uno” (Fco. R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Planeta, Barcelona, 1972, p. 52). Julia Kristeva utiliza precisamente el concepto de *encarnación* para referirse a la operación que constituye a la obra de arte: “La finalidad última del arte es tal vez aquello que pudo antaño celebrarse con el término de *encarnación*. Me estoy refiriendo a la voluntad de hacernos experimentar, a través de abstracciones, de formas, colores, de volúmenes, de sensaciones, una experiencia real” (*Sentido y sinsentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis*, Cuarto propio [traducción de Guadalupe Santa Cruz], Santiago de Chile, 1999, p. 26).
- ³ D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana* [trad. de Félix Duque], Editora Nacional, Madrid, 1997, vol. I, p.169. “Nunca se podrá decidir con certeza –escribe Hume– si [las impresiones de sensación] surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser” (Ibid., p. 190).
- ⁴ En el marco de la tradición “racionalista”, la filosofía monadológica de Leibniz enfrenta de la misma forma el problema de la relación de la mente con el mundo. El sujeto no es contemporáneo de una relación inmediata con la facticidad de las cosas, sino que tal relación siempre ya “ha tenido lugar”, para decirlo de alguna manera, y el individuo toma conciencia de ella. “Por lo tanto –escribe Leibniz– puesto que al despertar del aturdimiento uno se *apercibe* de sus percepciones, es preciso haberlas tenido inmediatamente antes, aunque no se haya apercibido de ello; pues una percepción no podría provenir naturalmente sino de otra percepción, como un movimiento sólo puede provenir naturalmente de otro movimiento” (*Monadología*, parágrafo 23, en *Tres textos metafísicos*, Norma, Colombia, 1996, p. 74). La anterioridad del mundo (su ser trascendente) se constituye en el hecho de que las percepciones del mismo están en el sujeto “inmediatamente antes”, una solución cuya singular fórmula de enunciación ha cifrado lo que podríamos considerar como un problema sin solución. Ha de llamarnos también la atención el hecho de que la conciencia aparece como *despertando* hacia el mundo, esto es, hacia sus propias percepciones inmediatamente anteriores, como si la experiencia de un mundo que, en cuanto tal, sea trascendente a la mera actividad del sujeto, requiriese en cada acto de percepción de esta especie de *lapsus*. Sobre esto volveremos más adelante.
- ⁵ En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche se ha referido a la operación “filosófica” de encontrar después de haber escondido.
- ⁶ S. Žizek. “The Matrix o las dos caras de la perversión” [texto bajado de la Internet], p. 7.
- ⁷ Félix Guattari. *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1992, p. 36.
- ⁸ La cuestión se podría rastrear en Hume, Kant y Husserl, considerando que cuando se señala la dimensión fenoménica del mundo, inmediatamente todo el sistema de la subjetividad queda articulado en relación a una trascendencia por aprehender y objetivar.
- ⁹ Es decir, la ilusión de una relación de conocimiento que supera la condición de la sensibilidad y, por lo tanto, de la misma razón pura en tanto que estructura que hace posible el conocimiento en una criatura sensible; en suma, se trata de la ilusión de una relación de conocimiento que supera la instancia irreductible de relación misma.
- ¹⁰ M. Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 41 (cf. p. 45). Este es el punto aquí, a saber, que la finitud (precisamente aquello que en varios discursos de la filosofía contemporánea se plantea como la imposibilidad del conocimiento en el sentido de la tradición clásica moderna) sea lo que posibilita el conocimiento, como una destinación previa a toda relación empírica, de modo que la posibilidad es anterior a la necesidad: “El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente” (Heidegger, op. cit., p. 24).
- ¹¹ Pero ser sujeto no significa sólo disponer de los perchesos categoriales que permiten determinar lo real que en la experiencia se manifiesta, sino también, y ante todo, poder permanecer *el mismo* en frente de lo que irrumpe.

- ¹² La *donación* de las cosas consiste en que las cosas emergen para el individuo en la experiencia, como participando de la existencia en un momento al que el sujeto de la experiencia no asiste. En la experiencia nos topamos con las cosas existentes, de manera que la existencia misma de las cosas no es un dato aportado por la experiencia. En esto consiste la donación de las cosas en la experiencia.
- ¹³ De aquí entonces que la instancia en donde lo otro (los fenómenos o las acciones en cada caso) se conforman a las leyes es en la comparecencia de las cosas para la subjetividad. En el caso de los fenómenos de la naturaleza, éstos se manifiestan ya en conformidad con ese orden; en el caso de las acciones, en donde el orden ha de ser conforme a la ley moral, es el propio sujeto individual el que ha de someter(se) las acciones a dicha ley, sometándose a sí mismo. Tal es la figura de la autonomía de la voluntad.
- ¹⁴ De lo contrario nada aparecería, lo cual significa que nada es “fuera” del mundo, nada es sin aparecer, nada es sin que el ser de las cosas desaparezca en su aparecer. Es, como se sabe, el asunto de la *diferencia ontológica* que abre el horizonte de la filosofía contemporánea.
- ¹⁵ Fink
- ¹⁶ En Kant esa relación con la totalidad es la relación de la razón consigo misma, una especie de, por así decirlo, estar la razón “al tanto” de sus propias estructuras conformadoras de mundo. La totalidad es siempre algo que se predica del todo que es la razón misma como sistema articulador de mundo para una criatura que lo habita experiencialmente, es decir, a la que las cosas le son dadas sensiblemente.
- ¹⁷ S. Zizek: “The Matrix o las dos caras de la perversión”, p. 6.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 9. En otro lugar escribe: “Lo Real es una entidad que se ha de construir con posterioridad para que podamos explicar las deformaciones de la estructura simbólica” (*El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992, p. 212).
- ¹⁹ M. Heidegger: *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque* [traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte], Alianza, Madrid, 1998, p. 75 (los subrayados son nuestros).
- ²⁰ Al respecto resulta muy interesante la conocida tesis de Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, según la cual en el mundo de la ciencia un paradigma comienza a entrar en crisis cuando un *enigma*, ubicado en un principio en el borde interno del campo, se desplaza hacia el centro constituyéndose así en una *anomalía*. El paradigma opera como una especie de “trascendental histórico” de la razón cognoscitiva en las ciencias, por lo que no es forzado considerar la raigambre kantiana del pensamiento de Kuhn.
- ²¹ El significado que mejor corresponde a la palabra Apocalipsis es “revelación”. El término deriva del griego *apokálypsis*, cuya raíz etimológica es *kalypto* que significa cubrir u ocultar.
- ²² Paul Virilio: *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1988, cita a Rilke, p. 19.
- ²³ Es el itinerario que traza Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, desde el “esto” de la certeza sensible.
- ²⁴ P. Virilio, *Op. cit.*, p. 41.
- ²⁵ *Crítica de la razón pura*, “Paralogismos de la razón pura”, Alaguara, A 402. “Lo que significa, pues, el ‘es’ es que ha de haber una determinada manera, y en cada caso sólo una válida, de agrupar las sensaciones en figura, un solo proceder de construcción válido, con independencia de que fácticamente sepamos o no cuál es él en el caso del que fácticamente se trate; el “es” no nos dice cuál es el modo de construcción válido, pero nos dice que sólo hay uno válido” (Felipe Martínez Marzoa: *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 72).
- ²⁶ La sólida anterioridad de la realidad de las cosas correspondería más bien a las aceptaciones de una subjetividad bloqueada en su sensibilidad.
- ²⁷ J-F. Lyotard: “Lo sublime y la vanguardia”, en *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, 1998, p. 96.
- ²⁸ *Loc. cit.*
- ²⁹ Gilles Deleuze: *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 30.
- ³⁰ Dada la *anterioridad* que fenomenológicamente constituye al objeto de nuestra experiencia en general.
- ³¹ Ilya Prigogine y Isabella Stengers: *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza, 1994, p. 168.
- ³² Afirma la astrofísica Grichka Bogdanov: “Los físicos no tienen la menor idea acerca de lo que podría explicar la aparición del universo. Pueden remontarse hasta [10 elevado a 43] segundos, pero no más allá. Tropiezan entonces con el famoso Muro de Planck, llamado así porque el célebre físico alemán fue el primero en señalar que la ciencia es incapaz de explicar el comportamiento de los átomos cuando la fuerza de la gravedad llega a ser extrema. En el minúsculo

- universo del comienzo, la gravedad no tiene todavía ningún planeta, ninguna estrella o galaxia sobre los que ejercer su poder, sin embargo, esa fuerza ya está ahí, interfiriendo con las partículas elementales que dependen de las fuerzas electromagnética y nuclear. (...) La gravedad levanta una barrera infranqueable ante cualquier investigación: más allá del Muro de Planck es el misterio total” (en: *Dios y la ciencia. Hacia el metarrealismo*, una conversación entre el filósofo Jean Guitton, y los científicos Grichka e Igor Bogdanov, Ed. Debate, Madrid, 1996, p. 36).
- ³³ Resulta interesante considerar aquí las posibles analogías entre el marco de radical inmanentismo que implica este fenómeno y el panteísmo pagano que está presente en ciertas fiestas orgiásticas de “renovación del tiempo”, presentes casi en todas las culturas premodernas.
- ³⁴ Sobre este punto, cabe considerar el sentido del “atomismo” de Hume y la crítica desde la fenomenología que Heidegger desarrolla especialmente en su libro *La Cosa*.
- ³⁵ Eugenio d’Ors: *Lo Barroco*, Tecnos., Madrid, 1993, p. 63.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 64.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 64.
- ³⁸ G. Deleuze y F. Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 62.
- ³⁹ Es precisamente lo que señalamos a propósito del texto de Heidegger *La época de la imagen del mundo*, en que la operación del sujeto de conocimiento como acceso a la objetividad de los entes, consiste en que inscribe en el ente mismo el doblez de existencia y presentación, de modo que el ente deviene *de suyo* en imagen.
- ⁴⁰ Por una parte, el final de lo que *ha tenido un origen* es una catástrofe irrepresentable. Sin embargo dado que la cuestión no desborda el ámbito de la representación, el fin es ante todo el final de la propia subjetividad pues no deja de operar como un límite, una frontera para la imaginación. La idea del Apocalipsis sugiere el *destino estético* de la historia de la subjetividad: “el Apocalipsis no sólo presenta un modo de deseo histórico sino también de deseo lingüístico: el lenguaje apocalíptico se esfuerza por encarnar su ficción de realización histórica” (Lois Parkinson Zamora: *Narrar el Apocalipsis. La visión histórica en la literatura estadounidense y latinoamericana contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 29).
- ⁴¹ Porque todo léxico, siguiendo la exposición de Rorty, se propone de suyo como léxico fundamental. Siendo así, cualquier forma de autoconciencia sólo puede aspirar como máximo a suspender sus aceptaciones, aunque –podríamos agregar– éstas siguen estando allí. En forma análoga a como ocurre con la suspensión de la “actitud natural” en la fenomenología husserliana. Autores como Rorty y Luhmann hacen pensar en una funcionalización de la subjetividad. En este sentido el pragmatismo se muestra como el rendimiento más débil de la historia de la subjetividad autoconsciente, y a la vez como el más poderoso en cuanto que es capaz de producir un sentido común “filosófico”.
- ⁴² Gilles Deleuze: “El Agotado” [un artículo sobre Samuel Beckett], en *Revista Confinés*, número 3 (pp. 99–105), Buenos Aires, 1996, p. 99.
- ⁴³ Es clara en este punto la importancia medular que en ciertos análisis tiene el concepto lacaniano de “significante vacío”, especialmente en el pensamiento de Slavoj Žizek.
- ⁴⁴ Severo Sarduy: “El barroco y el neobarroco”, en *América Latina en su literatura* [pp. 167-184] (Coordinador César Fernández Moreno, Siglo XXI, 16 ed., 1998, p. 179).