

Cruzar la línea: la tentación de lo imposible

Roberto Follari(*)

El presente es un texto de carácter filosófico, cuyo campo de apertura temática puede tener aplicaciones diversas, además de lo que hace de por sí a su inserción en lo filosófico mismo. Está producido dentro del proyecto de investigación acerca de los estudios culturales en Latinoamérica, dirigido por el autor en la Fac. de Ciencias Políticas y Sociales de la Univ. Nacional de Cuyo. Su inserción en tal proyecto es explícita, aunque el trabajo sin duda remite también a cuestiones otras que las exclusivamente referidas a tal investigación. Sostenemos ese valor “autónomo” del uso posible del artículo, pero también su definida articulación con la problemática del proyecto, tal cual se mostrará claramente en el texto que acompaña al presente.

1. Moebius o la finitud

Lo hemos visto hasta el cansancio en no pocos autores de la tradición y el ejercicio filosóficos: se trata de buscar siempre un horizonte último desde el cual el emisor “supere” a los demás, hable poniéndolos como objeto de un análisis que desborda a estos. En una solapada metafísica de la subjetividad, el hablante (o escribiente) presupone su lugar epistémico privilegiado desde el cual opera en analogía a los héroes de los films de aventuras: él es la mirada constitutiva que “crea” el mundo, por ello no puede ser vulnerable, ni morir. Vulnerables son sólo los otros. Si se es el protagonista, la victoria está asegurada de antemano, si no ¿cómo seguiría el guión? De tal modo, quien escribe se traspone a un lugar

pseudo-trascendental desde el cual los otros son no sujetos en igualdad de condiciones dentro de la radical contingencialidad de los intercambios simbólicos, sino meros objetos del propio tratamiento, sometidos desde la mirada externa a esa cosificación que tan bien supo en su tiempo captar Sartre.

Es el análisis sistémico (Von Bertalanfly, Morin) uno de los modos en que se desnuda esta falacia del sujeto “dado al representar” (Heidegger), sujeto causador no causado o veedor invisible. Allí se muestra muy bien cómo hay que objetivar la situación del autor dentro de una serie de condiciones concretas dentro de las cuales él es sólo uno más, co-determinado por los otros y por la situación de conjunto. Así, se desfonda a este privilegiado objetivador que se pone por fuera del campo de lo que él mismo analiza. La búsqueda de Bourdieu de “objetivar el sujeto objetivante”, haciendo una sociología del lugar del sociólogo, marcha en la misma dirección.

Pero ni los sistémicos ni los sociólogos alcanzan peso dentro del mundo de la filosofía. Allí, la vieja costumbre del fundamentar, del poner la base de la certidumbre, no se deja abandonar con facilidad, incluso a pesar de la posmodernización que ha puesto en crisis la subjetividad propia de los tiempos abiertos por el cartesianismo. Además, tratándose la filosofía de una “disciplina sin objeto” (Althusser, **Lenin y la filosofía**), se hace evidente que en ella opera –al igual que en el arte- una noción no-lineal del desarrollo. Es decir: no puede hablarse de progreso en la dirección de la línea del tiempo, porque si bien es obvio que la matemática de Cantor supera a la de los griegos, no lo es que las filosofías de Habermas o Rorty sean superiores a la de Platón.

Lo anterior afecta la continuidad entre los diferentes autores. En filosofía no hay necesidad de seguir en el punto donde el otro dejó, se puede simplemente ignorar los aportes de alguien en la medida en que se los advierta insuficientes, irrelevantes, o ajenos al punto de partida que el filósofo asume como válido.

A partir de allí, puede entenderse la radical “arbitrariedad” (no-necesariedad) del punto de partida desde el cual cada filósofo realiza sus desarrollos. Pero la arbitrariedad repele a la filosofía, e incluso a la necesidad humana de instalarse en el aseguramiento. No sólo Heidegger, también Castoriadis de otra manera, han hecho notar que tal necesidad de aseguramiento impide la radical asunción de lo contingente, del caos último sobre el cual se edifica cualquier organización del sentido. De modo que la arbitrariedad se disfraza de exigencia lógico-necesaria: cada filósofo hará notar que su punto de partida es el mejor de los posibles, el adecuado, o el “verdadero”.

Pero esta tarea de legitimación de la propia palabra por deslegitimación implícita o explícita de la de los demás, exige una operación discursiva, un trabajo argumentativo. Y es en el espacio de dicho trabajo, que encontramos la apelación a “estar más allá”, a situarse por fuera o por encima del alcance de las posiciones de los demás autores.

Para ser justos, no es esta condición exclusiva de la filosofía. También aparece en otros campos, no con intensidad menor en el del psicoanálisis donde –con total desatención al conocimiento sobre el imaginario que la teoría provee- nunca ha faltado el endiosamiento de las figuras *paternas* (Freud primero, y luego -para muchos- J.Lacan).

Pero como ya señalamos, la filosofía es el campo más propicio para las “fundaciones”, las rupturas frontales con lo anterior. En ciencias esto no es factible, más allá de las pretensiones de *ruptura epistemológica* con que nos saturara el althusserismo hace un cuarto de siglo. Las rupturas en ciencia son parciales, los “saltos de problemática” están obligados a dar cuenta del material anterior. La filosofía, en cambio, requiere dialogar con lo anterior, pero puede *ignorar por completo* su pertinencia. Si el propio punto de vista es diferente, él mismo define el

horizonte de visibilidad desde el cual los demás discursos pueden quedar en un trasluz de irrelevancia.

Es en tal contexto donde podemos entender la obsesión del “ir más allá de”. Esta frase se encuentra muy a menudo en determinados filósofos, y resulta una asunción implícita de muchos otros. Hay casos en que la apelación se ha hecho muy continuada: tal es el del filósofo argentino Enrique Dussel (sobre todo –pero no exclusivamente- en sus obras heideggerianas de los años setentas), como el del argelino-francés J.Derrida.

El “ir más allá de” propone la iconoclasia como lema, asume la posibilidad de desbordar lo realizado por terceros como si fuera una evidencia, desnuda una retórica según la cual se pisa campos inexplorados que otros no han sabido barruntar. Tal vez lo primero a señalar sea la facilidad del recurso. Así como Freud señalaba que “desear no cuesta nada” (en relación a los deseos de que “tengas felices fiestas”, “que te vaya bien”, etc.), podemos sostener que situarse discursivamente “más allá” de los demás, tampoco cuesta nada, no más que el solo gesto de afirmarlo. Y sin embargo, ofrece fuertes gratificaciones desde el punto de vista de los resultados en los receptores.

Recordamos que en su **Para una de-strucción de la historia de la Etica**, Dussel proclamaba reiteradamente haber llegado “más allá” de Heidegger, luego de haber seguido a este largamente en sus desarrollos. Pero cuando el ontólogo alemán se detenía en el indiscriminable espacio de “lo Mismo”, aquello donde ya ninguna diferencia puede ser pensada, Dussel proponía encontrar “lo Otro”, inspirado en Levinás y la teología judía. De esta manera, tal radicalidad de lo otro mostraría lo “no pensado” por Heidegger, y el autor argentino se autopropone como quien había llegado “más allá” de él.

Pero por el camino de Heidegger no entendemos que pueda llegarse más allá de Heidegger: pueden hacerse *otros* caminos, pero obviamente estos no estarán más acá ni más allá de donde llegó el autor, sino situados en una diferente dirección. No cuesta advertir que la radical “otredad” dibujada por Dussel, dentro de la conceptualización heideggeriana estaba simplemente “más acá”: en los campos de la relación con el otro tal cual ella aparece delineada en **Ser y tiempo**. Y que la “superación” implicaba simplemente el estar hablando en términos diferentes de los del autor alemán. En fin: es como si Heidegger se hubiera pretendido en una “superación” de su maestro Husserl. La tortuosa relación entre los dos grandes mandarines de la filosofía alemana, puede entenderse en la colusión entre ellos por la atribución del máximo prestigio dentro del campo filosófico de la época, pero no como que uno hubiera llegado “más allá” del otro. Son filosofías con pretensiones y objetivos diferentes. Sólo una implícita teleología (rotundamente metafísica, en el sentido de *platónica*) puede justificar la idea de que habría “a priori” una especie de camino que termina donde el segundo filósofo llegó, y que permite así *post factum* establecer el punto de llegada a que el primero no habría arribado y *debiera* haberlo hecho.

Por supuesto, no estamos sugiriendo que no existan criterios para establecer a una teoría como mejor que otra. Aunque ello no es simple de establecer siquiera para las ciencias (el tema del progreso ha aparecido con fuerza desde Kuhn, y luego permanecido como problemático a través de –por ejemplo- Lakatos, Stegmüller y Laudan), la aceptación de teorías en estas dista de ser una decisión sin justificaciones. En el caso de la filosofía, no se cuenta con las apelaciones a “los hechos” para ayudar a zanjar cuestiones (aun cuando es sabido que en ciencias no es obvio qué se entienda por “hechos”, y menos aún “hechos relevantes”). Es decir: la cuestión es ya difícil en ciencias, y lo es aún más en filosofía. Pero en esta última, es a partir de la justificación provista por criterios como la relevancia histórica, la consistencia interna, la validez argumentativa, la complejidad de los problemas tenidos en cuenta, etc., que las teorías son elegidas

como mejores que otras por cada autor. Es cierto: se trata de criterios que pueden no ser compartidos por otro filósofo, o que siendo compartidos, podrían llevar a una evaluación diferente frente al mismo caso comparativo. Pero quedando claro que no hay algoritmos para evaluar teorías diferentes, y que los criterios son radicalmente contingentes, asumimos que la comparación racional entre teorías resulta factible, y la historia de la filosofía implica permanentemente el ejercicio de tales evaluaciones.

Lo que afirmamos –en relación al curso principal de nuestra discusión- es más elemental: que una teoría es asumible como mejor que otra, pero en ningún caso por haber llegado “más allá” que aquella. Como la teoría de la inconmensurabilidad de Kuhn muestra sobradamente (sobre todo en su versión final, más sofisticada que la de **La estructura de las revoluciones científicas**), dos teorías diferentes suponen lenguajes diferenciados entre sí, y por ello comunicables “con resto”, es decir, con márgenes de indeterminación en la interpretación de una a otra (siendo –por cierto- imposible la simple *traducción* mutua). Si esto ocurre para la física o la biología: ¿qué es de esperar en la filosofía, donde el campo empírico no es parte de la conceptualización? Por tanto, podemos afirmar que una teoría filosófica no continúa a otra, ni va más allá o más acá de ella. Necesariamente se sitúa en otro campo de significaciones, a partir del cual no resulta comparable por la vía lineal de apreciar en qué medida cada una de ellas hubiera cumplido con una serie de metas que para ambas fueran comunes.

Situémonos desde otro enfoque: a casi 100 años de la difusión de la teoría de la relatividad, suena ciertamente anacrónica la noción del espacio supuesta cuando se habla de “ir más allá”. En este corrimiento radical de la noción del tiempo, que muestra que el espaciotiempo es sólo una dimensión, y que el tiempo depende de las velocidades de traslación en el espacio, la idea de este último ha sufrido un desplazamiento menos drástico. Y es así que todavía encontramos esa idea de

trasmundo platónico por la cual alguien puede definirse dentro de un campo de mutuas referencias, simplemente como “llegando más lejos” que el otro, como si esto significara algo preciso.

Es obvio que en esto de llegar más lejos, se esconde una noción de espacio como flecha unidireccional, en donde se ha obviado todas las demás referencias espaciales, y el lugar del que habla en relación con ellas (es decir, dentro del campo filosófico, el propio sitio dentro de un cúmulo actores y posiciones, de acuerdo al modo en que Bourdieu se ha referido a “campos”). Pero además, si pensamos espacialmente: ¿no es el “más allá”, visto desde el más acá, un “más acá” visto desde el “más allá”? Es decir: si sostenemos la relatividad de los sistemas de referencia, todo ir más lejos hacia un lado, es ir más cerca hacia el otro: sólo depende de dónde nos situemos. Lo que no podemos evitar es que, cualquiera sea el movimiento realizado, todo alejarse es siempre acercarse a otro punto, y toda superación de un límite lleva –considerado desde el lado contrario- a quedar más acá de él.

No estamos haciendo un juego retórico con esta referencia al espacio, que alguno podría tomar como simple *metáfora* filosófica por parte de quienes lo aluden. Lo que queremos señalar es que, sabiendo que se trata de una metáfora, ella ofrece beneficios discursivo-legitimatorios nada metafóricos para quien apela a su uso. Y que como tal metáfora, ella desnuda algunas implicaciones del pensamiento de quien la propone, diciendo aquello que este mismo puede no advertir.

La cinta de Moebius muestra cómo la finitud aparece en el espacio como apariencia de infinitud. Y cómo podemos navegar indefinidamente sobre una superficie sin hallar final, pero en un espacio que no es ilimitado. La finitud del Universo mostrada por la física actual es parte fundamental del destronamiento contemporáneo de la metafísica: la materia tuvo un comienzo y tendrá un final, el

Universo es curvo y está en expansión. O sea: se parece en nada a las representaciones lineales del espacio y del tiempo que podíamos sostener intuitivamente hasta comienzos del siglo XX.

En esta perspectiva puede ponerse nociones como la de “ir más allá”, para que se advierta su debilidad intrínseca. Notoriamente, se trata de un giro retórico que está por fuera de la asunción de las actuales enseñanzas de la ciencia, y sin duda lineal, teleológico, y por tanto plenamente *metafísico*. Lo más curioso del caso es la cantidad de veces que encontramos este tipo de apelaciones discursivas en un autor como J.Derrida, cuya minuciosa deconstrucción de otros textos (textos de otros) para encontrar los restos metafísicos, no parece haber provisto demasiada presteza para advertir los propios.

2. De la imperfección como irremediable

Podría creerse que este trabajo se limita a desmenuzar un uso retórico del lenguaje filosófico que resulta inapropiado. Nuestro intento no busca “ir más allá” de ello, pero sí propone otra cosa: nos interesa discutir la idea misma de “rebasabilidad” de los límites y de superación crítica de otras posiciones o de la realidad factual, como supuesto fuertemente afinado en muchos de los (nuestros) modos de producir filosofía y ciencia social.

En el imaginario todo resulta posible. Y sin duda que uno de los fantasmas más persistentes es el de la completud. No poco se ha dicho desde el psicoanálisis sobre la dificultad para asumir la falta, la castración. Lo cierto es que ello ayuda a entender uno de los modos del pensamiento (que, como mostrara Levi-Strauss, es básicamente binario), que tenemos fuertemente arraigado: aquel de la negación de lo presente en nombre de lo indeterminado.

Busco señalar que toda postividad factual es –decía la dialéctica- una negación. Es decir: un negar la variedad múltiple de las opciones posibles, para asumir una sola determinada. Ello patentiza en qué sentido cabe hablar de esa “simplicidad de la realidad” a que refiriera alguna vez García Márquez: lo real es apenas una opción entre las casi infinitas posibilidades de realización. En ese sentido cabe también interpretar la “insoportable levedad del ser”, su radical debilidad.

Ser algo es no ser todo lo demás que sería posible. Es asumir apenas una de las múltiples vías de acción disponibles. De modo que lo real aparece en condición de evidente pobreza en relación con tales opciones posibles. Es siempre un pálido espacio frente a la pluralidad de lo no cumplido.

A partir de lo antedicho, queda bastante claro que es fácil hacer notar a cualquier realización su falta. No hay realidad que pueda evitar este desfondamiento del ser, esta carencia originaria que preña el mundo de las cosas y los hechos. Así como se dice el ser de muchas maneras, se puede mostrar la falta desde muchos lugares, todos aquellos en que la facticidad no se asumió cuando precisamente decidió realizarse en un sentido determinado.

Y de ello se deriva un corolario: no es difícil realizar críticas mal orientadas a lo realmente existente, en la medida en que se lo mida contra la vara de la amplia esfera de lo posible. ¿En qué sentido decimos “mal orientadas”? Uno, sería aquel que junta carencias diversas sin sostener cuidadosamente la orientación o punto de vista de quien hace la crítica, y la respectiva coherencia interna de ese haz de incumplimientos. Existe una indeterminada cantidad de aspectos no cumplidos por lo realmente efectivizado, y por ello uno podría asumir varios a la vez desordenadamente, sin coherencia entre sí, y mostrar su falta de presencia en lo realizado. Es decir: podemos criticar determinado texto o realización históricosocial por tantas cosas diversas, que a menudo podemos hacerlo por varias que sean de hecho incompatibles entre sí. Además, ello no siempre se hace

fácil de advertir, ya que la crítica puede refugiarse en proponerse sólo como tal, y no poner en curso su modo de “positivizarse”, aquello que mostraría qué podría ocurrir si ella misma se factualizara a partir de sus propias premisas.

Por supuesto, sabemos que lo factual tiene sus ventajas en orden a la legitimación. En el orden social, no es la crítica lo que habitualmente triunfa: la relativa estabilidad de la historia exige que lo dominante sea siempre la ideología dominante. La realidad pesa, tiene su densidad ontológica establecida sobre los prejuicios sociales, establecidos como “sentido común” a partir de las prácticas que tal factualidad ordena y presenta como naturales.

Pero en el orden de la teoría –y a veces en el de cierto sentido común ejercido “en la calle”- la crítica alcanza mucho auge, y se propone a menudo sin el recaudo de advertir su propia consistencia en relación con la posible efectivización de sus bases de sustentación. Esta queda “escondida”, y he allí el privilegio discursivo que puede obtener la negación de lo real sobre su efectuación.

No creo que resulte necesario desarrollar cómo el imaginario de la completud está jugando en estos casos. Siempre y necesariamente tendremos puntos desde los cuales atacar a una realidad establecida, y siempre serán muchos más de los que dicha realidad puede por sí misma ofrecer. Pero no tomar en cuenta que esa fragilidad habita también el discurso desde el que la crítica se realiza, implica sostenerse en un espacio donde la falta no se ha asumido. Por supuesto, esto queda escondido mientras quien emite el discurso no esté obligado a pasar a gestionar lo real por él mismo, “realizando” así las premisas propias, y desnudando por tanto sus necesarias carencias y eventuales contradicciones.

No es este un discurso contra la crítica: por el contrario, somos partidarios de ella y la ejercemos en lo que somos capaces. Creemos que es un componente decisivo del pensamiento, y lamentamos que no esté suficientemente presente en

la liviandad establecida por los tiempos posmodernos. De lo que se trata es de una discusión *al interior* de quienes queremos la crítica y creemos en ella. A los fines de superar los modos veladamente idealistas en que a veces podemos ejercerla, los que de tal modo disminuyen su validez efectiva.

Las consecuencias de no tener en cuenta este recaudo no son difíciles de advertir: aunque es cierto que la crítica que no fuera suficientemente autorregulada podría igualmente servir a “derruir” el presente e instalar el *sueño de otra cosa*. No es (sólo) la validez lógica de la crítica lo que la hace interpeladora, y lleva a que muchos se identifiquen con ella. Es más: algunas veces precisamente la multitud de puntos de vista internamente incompatibles como sustrato de los enunciados críticos, puede ayudar a la abundancia y a la riqueza retórica de estos. Pero lo problemático es que tan endeble edificio se caerá apenas llegue el momento de poner en práctica el propio proyecto: y que –lamentablemente- la eficacia en el aspecto crítico-negativo puede llevar insensiblemente a suponer que ella se continuará en el campo de la realidad a construir. Hablamos de lo sociopolítico, como creo que se trasunta, y quien piense en las revoluciones socialistas (o que pretendieron serlo) del siglo XX probablemente pueda sacar algunas conclusiones.

El otro aspecto en que lo crítico-negativo escapa a menudo al control del emisor, es su –por ponerle un nombre tentativo- “asiento en el infinito”. Es decir: lo factual propone sus limitaciones, inevitablemente. Está allí, ante nosotros, mostrándonoslas. En cambio, la negación tiene todas las seducciones de la plenitud. En el juego del deseo, bien se sabe, la demanda propuesta por los objetos de satisfacción obtura la conciencia de la carencia. Si lográsemos tal viaje seríamos felices, si lográsemos tal condición laboral lo seríamos, si volviéramos a tal sitio...Pero cuando la demanda se satisface, reaparece la grieta de la insatisfacción estructural. Y vendrá una nueva demanda a cubrir la completud imaginaria.

Honda es la aguja de la carencia, precisamente por golpear en la Nada, por no reconocer los límites que toda positividad conlleva. Y es desde esa hiancia, desde el hueco del no-ser que se plantea la negación conceptual de lo existente. Por lo tanto, es siempre la opacidad de la realidad frente al verde de lo imaginario, la prosa de lo existente contra la poesía de lo deseado. En tal confrontación, es claro de qué lado nos pondremos los intelectuales, en tanto nuestro trabajo implica no tanto “producir realidad”, como “producir discurso”.

Y ese deseo que no reconoce límites, dibujado sobre un agujero sin fin, es incapaz de advertir –también aquí- como operaría si se convirtiera en positividad. El dibujo en el aire aparece como intensamente atractivo, a la vez que obviamente incapaz de establecerse dentro de los límites que conllevaría necesariamente al realizarse.

Este punto es digno de pensarse con cuidado. Es esa radicalidad del deseo la que mueve la historia, la que contraría lo dado para mover hacia abandonarlo y promover nuevas experiencias. Sin esa posibilidad de apartarse de lo existente para imaginar *otra cosa*, tal vez no se encontraría energías para cualquier lucha que fuera exigente.

Pero hay que aprender –contra la “roca dura” del inconciente- a superar este tenaz “obstáculo epistemológico” que es la contrastación pura y simple de lo real contra lo imaginado. Sin este ejercicio de ascesis intelectual –en el sentido cuasi tradicional en que pensaba estas cuestiones G.Bachelard-, es difícil que el pensamiento abandone las comodidades y se instale en algún espacio serio de producción.

Sabemos que se trata de algo que resulta más fácil declamar que conseguir. Obviamente, las tendencias inconcientes no se eliminan ni se “superan”: como en el mito de Sísifo, se convive con ellas cada vez, siempre y hasta el final. Así como

comemos hoy para mañana volver a hacerlo, y luego el siguiente día y continuando, o como el dormir situado de la misma manera, es que conviviremos permanentemente con nuestro imaginario, y sólo una “vigilancia” concienzuda (y grupalmente cumplimentada, no autorreferida como la pensaba el epistemólogo francés) podrá evitar caer en la facilidad de criticar lo existente desde las brumas de algún paraíso platónico implícito.

Es la recusación de la falta la que lleva a la búsqueda de los extremos: “...transformar el sufrimiento en goce y la falta en plenitud” (1), o “...erigir el sexo como defensa contra la muerte” (2). Pensando en buscadores de los extremos como Jean Genet o Gide, C.Millot nos muestra cómo la recusación del límite es la que lleva a tratar de franquearlo. Esto reafirma lo que venimos señalando: más apocalíptico se hace un lenguaje, cuanto menos reconoce su autor la exigencia de lo simbólico, la asunción de las limitaciones.

Pero no puede hacerse de la teoría una manifestación directa de las condiciones de la subjetividad de quien la sostiene. Una línea fuerte de delimitación entre un aspecto y el otro sería imposible, por supuesto. Pero la inexistencia de toda discriminación entre el espacio científico o filosófico y el personal, puede llegar a hacer de la escritura en filosofía o ciencias sociales algo más cercano a la orgía instalada en el goce de la palabra, que al control sobre los enunciados y su función referencial y/o argumentativa. Bastante habría para decir al respecto de la escritura de los posestructuralistas, y sobre todo de algunos aprendices que han conservado o exacerbado la retórica, sin apropiarse de la capacidad conceptual de mentores iniciales como Deleuze o Foucault.

La escritura excesivamente radicalizada, evidentemente padece la falta de la falta. Hay que tener esto en cuenta no sólo para el tono y el estilo escritural, sino también para las condiciones en que se plantea el contenido. La crítica no puede ahondarse a partir de criterios que exijan del mundo lo que este no puede dar, y

por tanto echen por tierra lo existente sólo a partir de ilusiones sin factibilidad. El resultado hacia el futuro –en estos casos- será obviamente el desencanto con la propia realización posterior. No pocas revoluciones han dado testimonio elocuente de lo que señalamos: no porque sea ése su destino ineluctable, sino porque el quehacer de la revolución, en la entrega absoluta que exige para quienes lo realizan, obliga a una imaginarización del logro sobrecompensada y perfecta, que permita tolerar los sufrimientos concomitantes. Y sólo una presencia muy fuerte de la teoría –poco común entre quienes ejercen prácticas directas- podría ayudar a equilibrar esta distorsión.

Millot comprueba algo más: los contrarios se juntan. No es nuevo: ya señalaba Freud cómo las palabras significaban a la vez ambos contrarios, en las culturas ágrafas. En verdad, calor y frío son ambos “temperatura”, y obviamente están relacionados entre sí para poder calibrarlos perceptivamente. La autora lo advierte en los gustos de Genet por lo más abyecto como aquello que lo llevaba al climax, como lo más sublime. Y analiza también cómo Gide vivía el amor sin sexo como una igual perfección que el sexo sin amor: ambos eran contrarios que no se fundían, pero establecían por igual el campo del goce. “En ellos, todo movimiento del pensamiento o del deseo se desdobra, se difracta en una polaridad que une los términos extremos, a la vez opuestos y complementarios” (3).

Y esto resulta sorprendentemente útil para la reflexión que venimos haciendo. Hemos insistido en que cuando se quiere ir “más allá”, inevitablemente se tiende a quedar “más acá”. Habíamos hecho una referencia a lo espacial para pensar la cuestión. Pero lo psicológico lo muestra tal vez más prístinamente. Cuando vamos hacia un extremo, caemos inevitablemente en el contrario. Aunque se repelen en el campo del significado, los contrarios están fuertemente unidos, como bien muestran una teología invertida como la de Klosowski, o la obsesión genitalizada de Bataille: para ambos, lo sagrado es el éxtasis sexual, en inversión simple (y por

ello reproductora) de la moral puritana propia de la época en que ambos escribieron.

Esto conlleva una consecuencia que resulta densa: hay que animarse a asumir seriamente la relación que contiene toda idealización fuerte con su contrario. La base libidinal (erótica o agresiva) de toda vida simbólica, y por ello aún de los más refinados productos “del espíritu”, está allí presente, presta a descargar todo su peso. Los más angélicos religiosos pueden ser los más brutales fanáticos: los más cuidadosos amantes, los peores celosos vengadores. Y algunos revolucionarios consecuentes, los más vigilantes de las ortodoxias partidarias e ideológicas.

No hay que ponerse mucho “más allá”, creemos, porque ello apunta a una radicalidad que inevitablemente se establece también hacia el “más acá”. La lucidez en el análisis crítico del capitalismo y su inmanente brutalidad, no debiera –por ejemplo- hacer suponer a quienes la realizan que leen el libreto de la bondad del Universo, y que están desprovistos de egoísmo y de uso del poder por sí mismos. Sólo el control sobre este mecanismo fatalmente presente de la unidad de los contrarios, puede prevenir de su posible generalización en el caso de que la realidad permita las condiciones. Es decir: que los hoy rebeldes, mañana se conviertan en tiranos, en nombre exactamente de los mismos principios. Porque cuanto mayor sea su idealización de la propia posición, mayor podrá ser la tendencia al fanatismo y la intolerancia.

Tal vez no se ha escrito lo suficiente al respecto: la ideología como paranoia. El conocimiento es paranoico, según planteara Lacan, pero no sólo él lo es. La ideología funciona en muchos como coartada a partir de la cual alguien ve lo negado de su mundo interno proyectado fuera, donde se localiza sólo “lo malo”. Es esto contra “lo bueno” de dentro, en donde por kleiniana escisión se eliminó aquello malo. Y por ello, se aprende a condenar lo externo sin ver la paja en el propio sitio. A eso se suma la incapacidad para advertir los propios mecanismos,

de modo que en la denuncia misma de los demás puede evidenciarse en el sujeto lo mismo que lo denunciado. Es un funcionamiento muy común entre quienes forman parte de la extrema derecha y la extrema izquierda, unidos por su rechazo visceral de toda realidad (por una no-castración).

Los dos polos disociados en el significado pero operantes en común en el plano del afecto, ofrecen campo para pensar un necesario autocontrol de la función teórica cuando esta se instala a sí misma en las pretensiones de ponerse más allá de todo, y de situarse en ese no-lugar de lo impoluto. Al cruzar hacia ese más allá, caemos inevitablemente en el otro lado. Y por ello, en la inversión de lo buscado.

3. Dialéctica de los contrarios

Alguna vez, Chauchard escribió sobre “vicios de las virtudes y virtudes de los vicios”. Este título logra concisamente expresar aquello a que apuntamos aquí: ¿cuánto separa la radicalidad del fanatismo? ¿cuánto el ser valiente del ser temerario e irresponsable? ¿cuánto la capacidad para obtener dinero, de la codicia? ¿dónde está el límite entre el ahorro necesario, y la avaricia? ¿o entre la generosidad y la falta de cuidado de lo propio?

No hay límite de separación. Por supuesto, alguien podría señalar que también entre los colores los límites son borrosos, pero la noción de cada color es claramente diferenciable. Pero esto último tampoco queda muy establecido en el campo de vicios y virtudes. En realidad, si nos exigimos desde el punto de vista del ahorro de dinero, inevitablemente estamos en dirección de la avaricia. Y si nos alejamos de ella por razones axiológicas, seguramente estaremos a la vez alejándonos de la posibilidad del ahorro. No hay punto arquimédico al respecto, y toda virtud no va al vicio cuando se la exagera, sino que es ella misma un vicio, en la medida en que se la evalúe desde su contrario.

¿O no es un vicio el ahorrar dinero si buscamos el desprendimiento? ¿O no lo es la valentía, si buscamos la templanza para no mezclarse en desafíos innecesarios?

Y por cierto que cada sujeto no puede ubicarse a la vez en todos los puntos de la variable: si se es una cosa, no se será la otra. Seremos siempre necesariamente imperfectos, porque buscar por un lado, hace siempre perder por el otro. Eso es la falta.

De modo que en la medida en que alguien es audaz, no será lo cauto que se requiere. En la medida que otro sea cauto, no será suficientemente audaz. Si alguien sabe fingir bien, no será tomado como que dice la verdad. Pero el que siempre la dice, no sabrá fingir si le fuera necesario. No hay positividad sin pérdida. Ni virtud que no sea una carencia.

Si pensamos en los cuadros clínicos clásicos de la Psiquiatría, podemos pensar los dilemas de las personalidades. Cuando percibimos los defectos de otros, no advertimos que es imposible el no-lugar desde el que parecemos plantearlos. Porque o se es más bien obsesivo, o más bien histérico, o más bien perverso...Pero no hay un modo de no ser ninguna de todas estas cosas. No hay alguna salud mental que flote fuera de las contradicciones en que cualquier positividad psíquica se define.

Ojalá esta vasta serie de referencias sirva a pensar en qué medida dejar de ser obsesivo nos llevaría a lo histérico y viceversa (si es que un sujeto pudiera hacer tal mutación, lo cual es por demás dudoso). Es decir: ser una cosa, es no ser la otra. Es privarse de ella.

Así, todo movimiento para ser “otra cosa”, para “ir más allá”, implica dejar de ser esta que somos, y perder al respecto. Y cuanto más radicalísticos somos, cuanto más lejos vayamos, más fuerte es el elemento contrario a que estamos dando existencia.

Por supuesto, estamos pensando esto en relación a la cuestión de la ideología. Y también a la de los lenguajes apocalípticos (Derrida *dixit*), que a mayor pretensión de exterioridad a todo, mayor inclusión en la interioridad. O dicho de otro modo, cuanto más pretensión de escarbar en lo sublime, se corre el peligro de acceder a lo más bárbaro. Ya llamó la atención W.Benjamín sobre la cultura como forma de barbarie. Y Freud mostró suficientemente la economía libidinal de lo sublime en su **Malestar en la cultura**. No es nada saludable “ese sublime objeto de la ideología” (Zizek).

¿Qué cabe frente a lo que venimos diciendo? Creo que por una parte, asumir desde lo simbólico, conceptualmente, esta doble dirección de todo movimiento, esta radicalidad de la unión de los contrarios de la que nos hablara la dialéctica hace ya muchos años. Pero se trataría ya no de “padecerla” o de “actuarla”, sino de asumirla para poder ser de algún modo actores ante su inevitable vigencia.

El movimiento de “ida y vuelta” se hace necesario. Algo así como ser capaces de volver desde el más allá hacia el más acá, desde la radical exterioridad a lo existente, a la inclusión en sus determinaciones. Quizá alguna remisión a Hegel valga al respecto: es desde un cierto Absoluto (el del inconciente, dicho ya no hegelianamente) que nos oponemos a lo existente, pero tenemos que hacerlo en atención estricta a sus condiciones de posibilidad. Es decir: potencia de negatividad que, sin embargo, se controla a sí misma a partir de una vigilancia de las condiciones de la realidad y las de la propia subjetividad.

Ir y venir se hará necesario, para no quedar atado en los polos extremos de las contradicciones sin poder recorrer su inmanencia. Porque sin radicalidad no hay ruptura con el *alma bella*, esa figura tan propia de los tiempos conformistas posmodernos: pero luego debiéramos ser capaces de reconducirnos hacia un escenario que no nos deje por fuera de lo real/posible. Diríamos que ninguna capacidad de conciliación con la realidad vale si no se pasó antes por la ruptura con esta: la crítica es el momento de demolición de la inmediatez tomada como Verdad. Pero a su vez, el retorno implica ser capaz de reconciliar dicha crítica con las condiciones objetivas en que se instala, sus posibilidades y limitaciones. Y ello significa volver a asumirse en lo real tal cual está dado, para removerlo en la dirección de la radicalidad crítica previamente estipulada. Pero sometiendo a la vez a control dicha crítica por la *prueba de realidad*: esta exigencia liberaría de las tendencias a pensar desde los extremos sin consideración de las posibilidades y las mediaciones.

Quien vuelve a una “conciliación crítica” con la realidad supera la conciliación ingenua y primitiva, esa que en su falta de toma de distancia es pura afirmación de lo existente, fuere lo que fuere. Y a la vez, abandona la infértil ida al “más allá” sin retorno, la cual aísla o interpela por su radicalidad, pero carece de capacidad para engendrar el habérselas seriamente con la realidad para gestionarla de hecho.

4. Superando la metafísica

Heidegger respondió en su momento a un trabajo de Jünger, donde este planteaba el problema del nihilismo, y la posibilidad de su superación (4). No seguiremos el fino desarrollo de cada uno de los autores, sino en lo que hace a nuestra finalidad: la cuestión misma de la “superación”.

Jünger propone superar la línea, dejar atrás al nihilismo, considerado por él de una manera negativa, y presente (ya en 1945!!) en escala planetaria. “Si el nihilismo se dejara abordar como algo específicamente malo, entonces el diagnóstico sería más favorable. Contra el mal hay remedios preparados”, declara (5). Y ya sobre el modo de la superación: “El cruce de la línea, el paso del punto cero, divide el espectáculo...” (6). Aún más adelante: “No hay ninguna duda de que nuestra existencia total se mueve sobre la línea crítica. Con ello se transforman el peligro y la seguridad” (7).

Hay en el longevo autor alemán la creencia en la superación histórica de una línea de ruptura, y la instalación de hecho en un cierto “más allá”. Este más allá que sería también una cierta superación práctica del mundo de la metafísica.

Pero Heidegger entiende de otra manera la cuestión: “el no-tomar–parte no significa en absoluto: estar fuera del nihilismo, máxime si la esencia del nihilismo no es nihilista...” (8). Es decir: ponerse fuera resulta más difícil de lo que pareciera, como el mismo Derrida ha mostrado muy bien a través de su insistencia respecto a que la superación de la metafísica se realiza en el lenguaje mismo de esta, y agregando que no poseemos otro lenguaje que estuviera incontaminado de ella. El nihilismo no se deja superar por un gesto frontal de instalación “pasando la raya”.

Será útil una larga cita para continuar: “¿Qué pasa entonces con la perspectiva de un cruzar la línea?... ¿Está ya la existencia humana en tránsito o sólo pisa el amplio predio ante la línea?...¿quién la cruza entonces?...Las dos guerras mundiales ni han detenido el movimiento del nihilismo ni lo han desviado de su dirección. ...¿Qué pasa ahora con la línea crítica? En cualquier caso, de modo que una explicación de su lugar pudiera despertar una meditación sobre si, y en qué medida podemos pensar en un cruce de la línea.”

E inmediatamente: “Pero el intento de decir con Ud. en el diálogo epistolar algo *de línea*, topa con una dificultad especial, cuya razón consiste en que Ud. habla el mismo lenguaje en el “más allá” sobre la línea, es decir, en el espacio más acá y más allá de la línea. Parece que, en cierta manera, se abandonado ya la posición del nihilismo al cruzar la línea, pero *ha quedado su lenguaje* (cursivas en original) (9).

Desborda a este trabajo el contenido de lo que aquí está en juego, la discusión sobre el nihilismo sostenida por ambos autores a mediados del siglo XX, tras la derrota alemana en la segunda guerra (autores ambos que pusieron esperanzas en el nazismo, y que luego se alejaron de él). Sabido es que el nihilismo en Heidegger se relaciona al dominio del mundo por la técnica, y que en ese Ge-Stell se daría a la vez la consumación y la supresión de la metafísica.

Pero lo que aquí nos interesa es *el modo*, la forma en que Heidegger despliega la cuestión. Porque su tesitura es que no hay rebasamiento posible de la línea, que es bordeándola y sosteniéndose en la tensión de abordarla, que el nihilismo alcanzará su plenitud, y por ello también su ocaso.

Si lo ligamos a lo desarrollado anteriormente, estamos ante otro tipo de meditación (lejana al psicoanálisis de C.Millot) por la cual también se advierte que la “superación” deviene en imposibilidad. Más bien se trata de que destronar una situación dada, implica aceptar la “destinación” a ella, someterse a la legalidad de sus determinaciones para –desde su interior- establecer las condiciones de su rebasamiento. Y esto es muy diferente a la simple oposición frontal que se pone como pura excedencia “más allá” de la rechazada factualidad del presente.

En Heidegger la superación de la metafísica es parte de la historia de la metafísica. El olvido del ser es necesario a los eventos del ser como tal, no una adventicia condición indeseable. Este sentido de la necesidad histórica, se

hace fundamental a la hora de pensar la ubicación que nos hacemos quienes deseamos el cambio social, aunque este nada tenga de heideggeriano.

Y por supuesto, esto hace también a la producción de teoría filosófica y social, ligadas ambas a menudo a la búsqueda del cambio social a que hemos hecho referencia. Debemos ser capaces de no ponernos en ilusorios “más allá” que nos priven de la relación con lo efectivamente existente. La negación de lo real, no puede ser una negación de sus efectivas determinaciones, sino una asunción de estas para superarlas.

Creemos advertir un tanto de Hegel en estas posturas de Heidegger (en las **Holzwege** mostró suficientemente cuán bien conocía al filósofo del siglo XVIII). La dialéctica requiere no sólo la paciencia del concepto, sino también la de la historia. Una sabiduría respecto de cómo la efectuación del cambio se sostiene largamente en momentos de equilibrio parcial, y aparente inmovilidad de las estructuras sociales.

Aprender que sólo con la consumación se podría dar la superación, impide el ataque ingenuo contra aquellos fenómenos históricamente necesarios, cuyo curso no es posible modificar en lo inmediato. O al menos, nos sitúa en un lugar que no es simplemente el de la confrontación inmediata. El no poner la propia voluntad subjetiva por encima del proceso objetivo, es escapar a aquella dialéctica de los extremos de la que hemos hablado. Negar enfáticamente los males existentes, es también situarse en su suelo para sólo desde su intrínseco desarrollo –“negación determinada”, según Hegel- ir estableciendo las internas condiciones de su progresivo abandono. Un acápite sobre el que mucho debemos aprender los sectores políticos anticapitalistas: la relación entre libertad y condiciones objetivas (“destino” para Heidegger), es menos dinámica en pro del polo de la libertad de lo que la solemos pensar. “Los hombres hacen la historia en condiciones que ellos no elijen”, señalaba Marx. Y precisamente se ha filtrado en

la lectura del marxismo ese antropocentrismo contra el que apunta gran parte de la producción de Heidegger. No hagamos el mundo sólo a la medida de la conciencia del hombre: y esto implica reconocer el enorme peso y densidad de la condición histórica sobre la que –en relieve- se ejerce la libertad.

Lo dicho no lleva al inmovilismo, ni a la falta de creatividad histórica. Por el contrario: busca esclarecer las condiciones más precisas para hacer efectivas y útiles las intervenciones. Estas deberán ser siempre enérgicas y audaces, si es que aspiran a la fuerza transformadora que exige el “reconocimiento” propuesto por Hegel en la **Fenomenología del espíritu**. Pero ninguna audacia rompe con los cauces de la posibilidad histórica efectiva: si se saltan etapas –y el socialismo real ha sido un enorme ejemplo histórico- luego se pagará los costos: el stalinismo es hijo del retraso económico de una Rusia campesina e iletrada.

“Yo no conozco ningún camino que lleve a cambiar de manera inmediata el estado presente del mundo, ni a suponer que tal cambio resulte posible para los hombres”, señala Heidegger en otro lugar (10). Y si no es esa la actitud de quienes hoy algo esperamos de las ciencias sociales y de la filosofía, seguro que no aspiramos ni a encendidas escrituras de los extremos incapaces de proyectualidad histórica efectiva, ni a irresponsables llamados a la negación que se muestren incapaces de poner a contraluz sus propios criterios.

Por ello, la crítica deberá aprender a sostener junto a la negación de lo existente, la propuesta de la condición contrafáctica de lo que sucedería si ella se impusiera. Y habrá de antemano que aprender a sostener el control epistémico e ideológico que ello implica. Prever de antemano las contradicciones, los límites, aquello que al ir más allá del presente, nos dejará más acá de donde queremos. La imaginarización ilusoria de la crítica desde el platonismo de la perfección deseante, no debe abandonarse a su propia fruición. Ella sólo sirve como impulso de la negación, que luego debe someterse al esfuerzo y los rigores del concepto.

Quizás así, algún día deje de ser tan ancha la brecha entre el entusiasmo de las rebeliones por venir, y la rutinización burocrática de las revoluciones realizadas: esa dialéctica entre deseo y decepción, que queremos creer que no es una marca inalienable de la existencia humana, sino el efecto de un insuficiente trabajo de la subjetividad en la historia.

Notas

- (1) Millot, Catherine: **Gide-Genet-Mishima (la inteligencia de la perversión)**, Paidós, Bs.Aires, 1998, p. 9
- (2) Millot, Catherine: **Gide-Genet-Mishima...**, *ibid.*, p.12
- (3) *Ibid.*, p.15
- (4) Jünger, Ernst / Heidegger, Martin: **Acerca del nihilismo**, Paidós/I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1994
- (5) Jünger, Ernst: "Sobre la línea", en Jünger, E. / Heidegger, M.: **Acerca del nihilismo**, *op.cit.*, p.38
- (6) Jünger, E.: "Sobre la línea", *ibid.*, p.45
- (7) *Ibid.*, p.50
- (8) Heidegger, Martin: "Hacia la pregunta del ser", en E.Jünger / M.Heidegger: **Acerca del nihilismo**, *op. cit.*, p.81
- (9) Heidegger, Martin: "Hacia la pregunta del ser", *ibid.*, pp. 84-85
- (10) Heidegger, Martin: "Reportaje póstumo sobre su rectorado de 1933, la política y la técnica", ed. Rescate, Bs.Aires, 1984, p.42

