



Richard Rorty y Slavoj Zizek. La Contingencia y el Retroceso como formas de interpretación de la angustia de Martin Heidegger.

Aldo Enrici

aenrici@uarg.unpa.edu.ar

En el presente trabajo se muestran dos formas de interpretar la angustia en Heidegger. Por un lado desde el neopragmatismo ironista de Richard Rorty y por otro desde el sujeto político neomarxista y lacaniano. Para Richard Rorty, desde el "joven Heidegger" es plausible manifestar la contingencia del ser ahí, en el sentido de la imposibilidad de acceso a una temporalidad definitiva, tanto en el ámbito de la comunidad como en el de la privacidad. La experiencia de la angustia tiene lugar cuando el sujeto frente a sí se reconoce en una temporalidad respecto de la cual ha de tomar partido, allanándose en la comunidad, o bien por el contrario, dando a su existencia el carácter propio del que es en el mundo en propiedad. Ambas formas suponen un *tener que ser-en-el-mundo* de un modo "ironista", inseguro de sí frente al propio lenguaje último, pero atento al dolor comunitario.

La culpa existencial, imposible de abandonar, sería el antecedente del ironismo solidario. Para Slavoj Zizek es el asesinato del "deseo edípico" lo que genera la prohibición simbólica. Lo que genera la prohibición totémica es una sensación de culpa que se expresa en la aceptación de la autoridad que concentra todo goce posible, y que impide el goce personal. Se puede comprender que se sacrifique la verdad y el saber que le son extraños al ser-ahí, que es lo que ocurre con *Ser y Tiempo* donde radica la experiencia de la angustia. Permanecer en la angustia es la elección del ser-ahí como retroceso ante lo fantasmático, que es el reconocimiento que de lo simbólico se puede llegar a lo presimbólico y salir de la angustia. El repliegue heideggeriano marca una imposibilidad intrínseca, de encuentro con una subjetividad radical (trascendental) ante la cual prefiere retroceder para permanecer en la angustia.

La ausencia de toda posibilidad política o al autocuidado y negación del Otro

Zizek considera que hay un fracaso en el intento de Heidegger de "atravesar la metafísica subjetiva", de la filosofía del "sujeto deprimido" lo preontológico que Heidegger no transita en su primera Obra, al contrario, se aleja de la paradoja de que el ser descentrado es irremediabilmente culposo y angustiado, por lo tanto fuera de toda subjetividad racional. Algo que Lacan esclarece como lo racional, y hasta lo real, porque muestra el deseo. Ese fracaso encuentra su expresión en *Ser y Tiempo* y en la promesa de temporalidad (Zizek, 2001: 74). Desde esta lectura, el pensamiento heideggeriano se presentaría como la tentativa más radical que haya conocido nuestro siglo de desplegar completamente una historia (la nuestra). En esta perspectiva, la tarea del pensar no comportaría ninguna referencia a una asignación cualquiera trascendente a la historia sino poética inmanente como hilo de vida de la filosofía en

las obras posteriores a *Ser y tiempo.*, se acentúa cada vez más claramente el carácter eventual del ser. Para Gianni Vattimo

“Esta eventualidad significa que todas aquellas que nos parecen estructuras, por ejemplo, la esencia de la verdad como conformidad de la proposición a la cosa, son eventos, instituciones, aperturas históricas del ser, aventuras”¹.

Uno de los temas de análisis en este libro son los avatares del “ser en el mundo” -el Dasein- que es arrojado a una situación no elegida a la que intenta por todos sus medios darle un sentido. El sentido es dado desde el no ser. Esta condición de “arrojado” y su finitud es leída como un “defecto ontológico”, orgánico del Ser, que lo hace portador de una culpa existencial y limita su libertad de elección en el sentido de que *“escuchamos y leemos sobre la difícil situación de los sin techo en nuestras ciudades, sobre sus penas y miserias. Quizás, sin embargo esta miseria por muy lamentable que resulte, no sea más que un signo de una miseria más profunda. La esencia de la falta de techo es la falta de techo para la esencia en sí”².* Porque lo arrojado es también el Ser, el ser es pobre, es pobreza y es sin techo. Se discute sobre la muerte de la filosofía, pero lo que debe aclararse es que la filosofía muere si no se atiene al ser sin techo.

Un “haber sido”

En el ahí del ser “puesto” radica el discurso sobre el ser que elige aceptarse en la angustia con el mundo, con los demás y con su muerte. No habría angustia sin el resultado de comprenderse así. Heidegger contrapone a la supuesta “elección libre” del hombre sumergido en la sociedad moderna anónima, típica del individualismo liberal americano, a la “elección libre de asumir el propio destino”, elegirse elegido, es decir una elección forzada del ser en el mundo que desmentiría la posibilidad de la libertad limitada por el contexto en el que se dan las decisiones del sujeto y por la decisión de aceptar la contingencia de los momentos insustanciales en los cuales “se retorna a la persistencia que nos eligió, como movimiento emocional violento de reconocimiento en el cual se toma conciencia de las propias raíces, de la propia verdadera pertenencia, un momento frente al cual la distancia reflexiva liberal se encuentra en una total impotencia”³. El Dasein desearía constituir

“...un sentido de cómo fue el tiempo antes de caer bajo el ataque de la eternidad, cómo éramos nosotros antes de obsesionarnos por la necesidad de un contexto dominante que nos subsumiera y explicara -antes de que llegásemos a pensar nuestra relación con el Ser en términos de poder. Por decirlo de otro modo: desearía volver a captar un sentido de la contingencia, de la fragilidad y el riesgo de cualquier proyecto humano -un sentido que la tradición ontoteológica le ha hecho difícil alcanzar. Porque esa tradición tiende a identificar lo contingente con lo meramente aparente. Al contrastar una poderosa realidad con una apariencia relativamente impotente, y afirmar que lo

¹Gianni Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1985, p. 77).

² Zizek *ideología un mapa de la cuestión*, Paidós Buenos Aires, 25

³ Zizek, S: *Espinoso sujeto*.226-227.

*más importante es entrar en contacto con la primera, nuestra tradición ha sugerido que puede prescindirse con seguridad de lo frágil y transitorio*⁴.

La temporalidad adquiere aquí una significación fundamental, ya que todo “por venir” está desde siempre determinado por un futuro anterior, un “haber sido” y tiene como límite la finitud del “ser para la muerte”. Se debe haber sido para ser la única forma de haber sido, esto es en el proyecto. Es un proyecto en el tiempo el que permite ser en el no ser de lo insustancial. El haber sido “habrá sido” entonces un porvenir si estuviera por ser, en proyecto. Pero el proyecto en el tiempo permite la temporalidad del ser, un margen para elegirse. El ser es, entonces, arrojado hacia el tiempo o proyectado en una temporalidad que se manifiesta como libertad de elegirse elegido por el ser.

El fracaso, que Žižek anuncia del proyecto anunciado en Ser y Tiempo, hizo que Heidegger abandonara la obra aludiendo que se debía buscar en el propio carácter del lenguaje que hacía imposible la empresa deconstruccionista. Esta posición se fundamenta en el “giro hacia el lenguaje” que emprende el propio Heidegger. Žižek se inclina a manifestar que el abandono de Ser y Tiempo está en una imposibilidad intrínseca, marcada por el encuentro de Heidegger con una subjetividad radical (trascendental) ante la cual prefiere retroceder, puesto que el sujeto volvería a ser en su eje. La “imaginación trascendental” constitutiva de la subjetividad.

El “fracaso” de Heidegger reside para Žižek en su retroceso frente al encuentro con un núcleo de subjetividad radical, -ante lo cual ofrece una analítica trascendental- que remitiría al concepto de imaginación trascendental de I. Kant, como primera actividad de síntesis “espontánea” operada por el sujeto a partir de un caos previo, condición de posibilidad tanto de la existencia de los fenómenos como del conocimiento (Žižek, 2001: 74-78). Esta “imaginación” tendría un estatuto intermedio; por un lado, por su carácter “trascendental” correspondería a lo “a priori” del sujeto, es decir, lo que no depende de la experiencia sino que la hace posible. Encuentro del *a priori* privado o irreductible que lo hubiera llevado a la ausencia de toda posibilidad política o al autocuidado y negación del Otro. Es el proceso por el que atraviesa el protagonista de mar adentro. Alguien tan nutrido de vida que niega su otro, su otro débil e inútil con la formulación de su deseo de eutanasia. El cuidado de sí está anclado en la absoluta nada del propio otro, al que confunde con un derecho a morir.

El otro, el “extraño”, no solo es extrañando sino que es el que extraña el sí mismo que no es, y es entonces en su modo de discurso por el cual se busca a sí mismo, a su prójimo, el monstruoso *Ungeheure*, lo que entra en juego en la “edipización”. Por otro lado, su condición de posibilidad también se encuentra en la intuición sensible y en la multiplicidad de la realidad con la que se enfrenta el sujeto y que afecta sus sentidos. El discurso del otro es ese por el cual el sí mismo se busca como si fuera algo de uno como metodología para abordarse desde un afuera simbólico.

Dentro del sí mismo no me busco sino que es el otro el que me busca y permito que me busque. Ya no hay objetivización, sino un ponerse a disposición, un estar listo para que se me extrañe. Su significado está claro en relación con la etimología de “objeto”: *Gegen-stand*, lo que está enfrente. En la técnica moderna el objeto sería *Bestand*, esto es, despojado de su carácter de objeto y reducido a lo utilizable, lo sujetado en tanto disponible⁵. No hay objeto, el otro no está frente, no es opuesto sino que se extiende en su búsqueda sobre mí y es lo que molesta del otro, la

⁴ Rorty, Richard: *Heidegger, Contingencia Y Pragmatismo*. En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 49-77

⁵ Heidegger: *vortrage und aust aufzage*, pag.29.

evidencia del quebranto o deuda que no se opone como espejo mío sino que es lo que opongo al otro. Es más mí que yo.

Hay fantasma en Heidegger

La salida del fracaso va en el reconocimiento de que la imaginación trascendental tiene un lugar intermedio entre el orden de lo fenoménico y lo nouménico, que constituye una suerte de mediador entre la “naturaleza” con su presentación caótica y fragmentada, y la “cultura”, que hace legible estos fenómenos al sujeto trascendental. Considera que éste tipo de ambigüedad entre lo caótico y lo cultural es el abismo frente al cual rebota Heidegger. Se podría haber hallado así una continuidad entre lo fantasmático y lo simbólico. Lo fantasmático que en Heidegger se evidencia en la ausencia de dioses ontológicos y el reinado del lenguaje poetizador de “Para Qué Poetas”. Para Žižek esa será la fragmentación pura, el equivalente al desamparo fantasmático, aunque Žižek no avanza intelectualmente sobre la posterioridad del “fracaso” de Heidegger. Para Rorty es el comienzo de la postulación del “lenguaje como giro”, como perilla ontológica para salir a flote otra vez dentro de la ontoteología. El heidegger del giro es el que Žižek deja de ver, acaso por demasiado teológico, excesivamente parecido a Lacan en su búsqueda del Otro en Kant avec Sade o en el descubrimiento de la erotomanía poetizante de la mujer y, por tanto, casi invisible para Žižek.

Al afirmar que es contingente es lo suficiente para mostrar el autoengaño de pensar que las cosas tenían que ser como son y no podrían haber sido de otra forma, para mostrar lo parcial que es pensar que el vocabulario final de la época actual es «obvio» e «ineludible». Pero para decir que este vocabulario es tardío, en contraste con algo más originario, hay que dar a «originario» algún tipo de sentido normativo, para que signifique algo más que únicamente «anterior»⁶.

La imaginación constituye un “punto cero”, un vacío constitutivo de la subjetividad enfrentada con la complejidad de objetos parciales, fantasmáticos, anterior a todo proceso de simbolización. La conclusión que va alcanzando Žižek se estructura por la siguiente pregunta: si para el idealismo alemán la realidad no es algo dado que el sujeto percibe, sino un “artificio” constituido por medio de la síntesis trascendental del sujeto, hay que cuestionarse qué antecede a esa realidad constituida trascendentalmente.

Llegamos a un punto central que articula, desde la perspectiva filosófica del idealismo, la concepción que sostendrá Žižek del sujeto como negatividad abstracta, radical, “noche del mundo” o pulsión y su relación con la realidad, suponiendo un fundamento anterior a la razón, que ésta no podrá nunca aprehender como tal, “núcleo psicótico” del sujeto cartesiano, llevando hasta el final las consecuencias de esta “brecha ontológica” entre una realidad constituida simbólicamente y un momento previo (supuesto), lo Real fragmentado que la precede.

Encadenamientos orgánicos

En la teoría lacaniana, el “fantasma” intenta cerrar esta “brecha” entre la realidad constituida simbólicamente (ontológica) y lo Real preontológico, proyectando sobre éste último la imagen de la realidad constituida. Como propone Slavoj Žižek,

⁶ Rorty, Richard: *Heidegger, Contingencia Y Pragmatismo*. En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 49-77

hemos pasado de la fórmula clásica de la crítica ideológica –"Ellos no saben lo que hacen, pero lo hacen"– a la fórmula de la *razón cínica*: "Ellos saben perfectamente lo que hacen, pero igual lo hacen" (Žižek, 2003).

Lo cínico tiene un reverso, una negatividad absoluta, que aparece cuando el sujeto no sabe perfectamente lo que hace hasta que no lo haga definitivamente. Este es el sentido de la libertad angustiante. En este sentido el retroceso de Heidegger es propio de la neurosis, una neurosis de escritura, pues no niega la realidad ontológica; se limita a no querer saber más nada de ella. La psicosis la niega e intenta sustituirla. El proceso de angustia está marcado por la realidad innegable que es la muerte. Pero frente a lo innegable toda situación es posible, cualquier contingencia conducirá a la muerte, por lo que importa saber que sucederá antes de la muerte, salvo que la muerte se niegue. Entonces desaparecerá la angustia y existirá la negatividad de todo.

El encadenamiento orgánico de los acontecimientos genera la ilusión de que las cosas han sido de una manera y que no podrían ser de otro modo. Pero si son de otro modo y el final es el mismo entonces se verá que la experiencia orgánica de los sucesos no es una concatenación inevitable. Hay ejemplos elocuentes en el cine como la discusión previa a filmar el final en *Casablanca*, que se supone tenía alternativas a pesar de lo cual poco es el cambio en el sentido, o la muestra de diferentes formas de acontecimiento de los hechos en *Efecto Mariposa*, que angustia tanto, pues al final los protagonistas, dos jóvenes que se habían propuesto ser el uno para el otro no se reconocen al cruzarse por la acera. La angustia se hace presente por otro para quien debe ocultarse la verdad. El otro está desconociendo la verdad aunque esté enfrente. Pero es necesario que esté para no desatar el vínculo. Eso que debe estar "une" la fragmentación con la representación. "En la carta robada, cuando el ministro le roba a la reina el relato que la incrimina, ella ve lo que está sucediendo pero lo único que puede hacer es observar esa acción con impotencia. Si hiciera algo se traicionaría ante el rey"⁷. Hay un tercero que no se debe enterar sobre el que cruzan los códigos pero que permite estos vínculos sobre su propia ignorancia e inocencia el vínculo social permanece.

En la solidaridad que explica Rorty, se ignora la esencia del sufrimiento, pero porque se ignora, se realiza un acto de apoyo, de igualdad, de ritual, aunque sin saber el sentido. El *dasein* fracasa como sustituto del ser porque no sabe que es sustituto. Para mantener el vínculo no puede saberlo, al igual que el rey de la carta robada. El punto de vista de Rorty está orientado por la utopía irónico –liberal, pero Heidegger prefiere mantenerse en la angustia o inseguridad del ironista puro, porque traspasar la angustia sería como reconocer que hay una continuidad entre lo privado y lo público y que la angustia llevada a lo público mostraría un tener que elegirse a sí mismo no habiéndose elegido previamente. Elegirse (ya) elegido, elegido por contextos. No se trata de saber si es cierto sino de no darse públicamente como sujeto a la solidaridad.

Sucede al existencialismo que el sujeto se vence a sí mismo y esa es su situación pública, desorientada, rendida, como desbordante de lo privado. Lo que se cumpliría en Sartre es la elocuencia de tener que ceder en el deseo. Ceder en el deseo, imitar la santidad, genera mayor culpa y la culpa se transfiere al espacio particular donde el otro pone sentido a su vida. En Erostrato Lucien Fleurier atraviesa una crisis. La cólera de "no ser nadie"⁸. Es un personaje histórico, célebre por haber incendiado la Biblioteca de Alejandría supuestamente por su megalomanía: no soportaba ser un don nadie, y decidió pasar a la historia por un acto vandálico pero impresionante. El personaje es retomado por Jean Paul Sartre en su cuento "Erostrato" (en la colección EL MURO) en que narra la historia de un sujeto burgués que odia al género humano y admira a Erostrato. Uno de los hobbies del Erostrato de

⁷ *Mirando el sesgo* p.125.

⁸ Erostrato, *en el muro y otros relatos*. J.P.Sartre

Sartre era que le gustaba subir a las azoteas y los balcones y mirar desde esa altura a los demás. Decía que cualquier hombre, visto desde esa altura, con la nuca expuesta, estaba provechosamente indefenso. También gustaba de caminar con una pistola entre la gente, escondido en el saco por un instante cree poder resolverla en el suicidio: Lo que se necesitaba era un acto, un acto realmente desesperado, que disipara las apariencias y mostrara a plena luz la nada del mundo. Una detonación, un cuerpo joven sangrando sobre una alfombra, algunas palabras garabateadas en una hoja.

Homenaje comprensivo a la culpa como goce

El da-sein es contingente y simbólico porque no sobrepasa el límite de la cura de sí. La existencia inauténtica prefiere el miedo, la invención de lo monstruoso a la angustia, porque lo puede relacionar con un poder ser particular, evitando así la necesidad de colocarse ante el puro e indeterminado poder ser de la existencia.

La rareza del fenómeno de la angustia nos indica que la existencia generalmente encubre su autenticidad recurriendo a las interpretaciones del “se” impersonal. Las cosas no son sino que se dan, se presentan, se ausentan. Pero la inhospitalidad persigue constantemente a la existencia y la amenaza: a cada momento puede emerger la angustia para desmoronar todos los refugios que ha construido el existente para ocultar su situación original refugiada, exiliada. Originalmente uno es otro, un da-sein es ajeno o elige desde el otro que fue.

Lo que Rorty ve en el joven Heidegger es su disposición a la santidad, al aprecio de cada existenciario y a la culpa como goce. El da-sein busca redimirse, cediendo en el goce fantasmático. Para Rorty ese es el principio del goce de lo público, su comprensión, es decir el plano en donde hay “detalles” que llevan a comprender humillaciones y evitarlas, humillándose, a la manera de homenaje comprensivo. El plano público limita cualquier exageración de la creación de sí. Se goza en el estado público como se goza con un significante amo que llena la falta originada en el desprecio por lo subjetivo.

Lo público adquiere dimensión de objeto de deseo, pero un objeto patológico, al que Heidegger no accede, porque si accediera obtendría un plus de goce, esto es un goce logrado sobre el defecto: “la democracia está ligada al hecho patológico del Estado Nación. Cualquier intento de crear una democracia planetaria basada en una comunidad de todas las personas, de los “ciudadanos del mundo”, pronto da pruebas de su impotencia, no logra, suscitar ningún entusiasmo político”⁹. En lo “nacional” irrumpe el goce del mito, cuyo límite es considerado más emotivo o familiar que razonable o tolerante. Los ironistas liberales incluirían entre estos deseos sin fundamento su propia esperanza de que el sufrimiento humano puede ser disminuido, de que la humillación de unos seres humanos por otros puede cesar (Rorty, 1989, XV).

Sufrir como supuesto del sufrir

Para el ironista liberal no habría respuesta a preguntas del tipo “¿Por qué no ser cruel?”. Esas cosas deben ser privatizadas, llevadas a la edificación de sí mismo. De acuerdo a él, todo aquel que pensara en la existencia de respuestas teóricas bien fundamentadas a preguntas de esta clase, respuestas capaces de suministrar algo así como algoritmos para resolver los dilemas morales que preguntas como éstas plantean, tendría que ser considerado o bien como un metafísico o bien como un teólogo que cree en un orden más allá del tiempo y del cambio capaz de establecer

⁹ *mirando al sesgo* 270.

una suerte de jerarquía de responsabilidades a las que los hombres deberían sujetarse para alcanzar su felicidad y, en general, para otorgar un sentido a la existencia en su totalidad (Rorty, 1989, XV). Rorty insiste en recomendar una aproximación a la ciencia como moralidad, un tratamiento de estos ámbitos que enfatice la utilidad de las narrativas y vocabularios más que la objetividad de leyes y teorías (Rorty, 1982, 195). Aún más, la filosofía tendría que ser considerada, en lo sucesivo, como un tipo de literatura, y aquí está la cercanía con Heidegger, como una clase de escritura; como cualquier otro género literario, se identificaría no tanto por una determinada forma o por un cierto contenido, como por su pertenencia a una tradición, de-venir siendo (Rorty, 1982, 92)¹⁰. Como el otro nunca sabe tanto no sufre. El ideal yóico del planteo de Rorty es no saber tanto pero respetar la escena de dolor. El *Dasein* de Heidegger puede llegar a confundir su proyecto con la proyección en los otros. Luego la contingencia del da-sein estaría incidiendo en lo público, pero lo público no tiene sentido ontológico sino óntico y por tanto el *Dasein* tiene permiso ontológico para su proyecto con otro, siempre que ese proyecto lo reconforte. Lo solidario pasa a ser óntico porque no colabora con el sí-mismo, pues no cura sino que hace participar teatralmente de un supuesto sufrir.

La noche del mundo

“El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad –una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece- o está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro yo- en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a lo ojos –a una noche que se vuelve horrible”.

Junto con la actividad de disolución del entendimiento como una de las figuras de la conciencia sometida a la experiencia, analizada en la Fenomenología del Espíritu tiene un valor constitutivo del sujeto en cuanto negación radical. Esta “noche del mundo”¹¹ sería un momento fundante de locura (presimbólica), cuya superación es condición para el acceso al logos.

¹⁰ Se habla de una cultura “postfilosófica” (Rorty, 1982, XXXVII y ss.) o como la llamará posteriormente, “post--metafísica” (Rorty, 1989, XV y ss.), en la que las tentativas fundamentalistas en la que se abandonarían, por tanto, las pretensiones tradicionales de la Filosofía, reemplazada en lo sucesivo por una reflexión que se desplazaría fácilmente de Nietzsche a Proust, de Dewey a Heidegger, de D. Davidson a Mary Douglas, de la entografía de P. Clastres a la tragedia de Sófocles, muy especialmente Antífona, donde estos nombres serían empleados tan sólo para remitir a diversos conjuntos de descripciones y redescrpciones, a distintos modos de ver aquellos tópicos que en cada caso se consideraran relevantes para la reflexión moral. Una cultura de esta clase se ocuparía de considerar similitudes y diferencias entre distintas imágenes, entre distintas redescrpciones.

¹¹ El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad –una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece- o está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro yo- en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a lo ojos –a una noche que se vuelve horrible”. G.W.F. Hegel, “Jenaer Realphilosophie” citado por Žižek. En la Fenomenología del Espíritu, Hegel mantiene la distinción kantiana entre

Así, según Zizek, Hegel rompe con la tradición subjetiva de la Ilustración: el núcleo del sujeto ya no sería “la luz de la razón”, sino que más bien, sin este pasaje por la locura no hay subjetividad posible. Este “rasgo patológico y constitutivo del sujeto” tiene sus consecuencias en la relación intersubjetiva. Antes de que sea posible una relación entre dos sujetos, hay algo más primario, una relación con un otro que aún no está subjetivado. Por eso el otro aparece en la teoría psicoanalítica como una “otredad monstruosa”, que justamente la ley simbólica vendrá a mediar, colocándola en el “horizonte común de la comunicación discursiva”. Las “ideas racionales” y el edificio simbólico intentan ocultar esto Real monstruoso, fragmentado, preontológico.

La formulación hegeliana es el negativo de la definición kantiana de la “realidad trascendental”, es decir que las insuficiencias de nuestro conocimiento, sus visiones unilaterales, sus contradicciones, son a la vez insuficiencias de nuestro objeto de conocimiento, de la realidad. Este punto de falla impulsaría permanentemente el proceso dialéctico e impediría el determinismo y el intento de reestablecer una “totalidad orgánica” y un reencuentro armonioso del sujeto con la sustancia social.

Inquietudes: las puertas que abren Rorty y Zizek

Kant, finalmente, hace avanzar la separación entre ser y pensamiento finito, en cuanto el ser se convierte en aquel «en sí» que nunca puede ser objetivamente cognoscible para el pensamiento finito. Con ello, su realidad jamás puede ser demostrable; más bien, sólo es pensable como concepto límite y debe permanecer como idea meramente subjetiva, aunque haya de pensarse con necesidad (idealidad trascendental en el sentido crítico de Kant; -filosofía trascendental). E igualmente la realización metafísica precrítica de la realidad trascendental en la idealidad absoluta del pensamiento divino infinito (*Crítica de la razón pura* B 139) tiene que permanecer mera idea para el pensamiento finito subjetivo. Lo demostrable no corresponde al ser-en-sí, sino, como realidad teórica, sólo a las representaciones dadas por la mediación sensible en las formas de intuición del espacio y del tiempo (fenómenos); y, respecto de la realidad moral práctica, sólo a aquellas representaciones que ciertamente no se refieren a datos sensibles de experiencia, pero sí a la pura experiencia moral racional de la ley para el obrar moral (único «hecho de la razón pura», *Crítica de la razón práctica*, § 7, nota).

En eso antecede a Ser y Tiempo de Heidegger, aunque Heidegger ensaya caminos estéticos y políticos como para acercarse al ser, habiendo reconocido que la separación entre ser y ente es un error de traducción o de empobrecimiento teológico.

Todas las maneras objetivas de representación (categorías del entendimiento) tienen validez objetiva, referencia a la “realidad”. Sólo en tal relación *a priori* en el ámbito de la experiencia sensible o con el reino de la conciencia moral y de su obrar. Con ello la realidad trascendental del y queda reducida críticamente a una categoría del entendimiento (la cualidad de lo dado en la experiencia), porque se reduce la experiencia misma primariamente sólo a la experiencia sensible teóricamente relevante, o bien a la pura experiencia de la conciencia sobre la exigencia moral

entendimiento y razón. El entendimiento respondería al primer momento abstracto, mientras que la razón se divide en razón negativa, que se corresponde al momento dialéctico de la negación y razón especulativa o positiva. En el prólogo de esa obra, Hegel explica que la función de separación, de análisis del entendimiento, remite a momentos esenciales de lo concreto. Plantea que “La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias, o mejor dicho, de la potencia absoluta”. G.W.F. Hegel, “Fenomenología del Espíritu”, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pág. 23

incondicional, la cual, medida en el modelo de la experiencia sensible, «sólo» tiene una importancia práctica.

Se intenta pensar las consecuencias de este supuesto previo caótico para la definición de la realidad social. Ésta para sostener la apariencia de consistencia dada por su definición simbólica, supondría un “significante vacío”, el “significante amo” lacaniano que ocultaría esta falla de origen. Definición ante la que podemos decir que lo que le da sentido y unidad a la primera reflexión desde la filosofía es una relectura con categorías lacanianas de conceptos hegelianos, sobre todo en lo que más le interesa a Žižek, la definición de la “negación de la negación” y la tensión permanente entre lo universal y lo particular.

Queda saber los motivos que hacen no considerar a Žižek la actividad de Heidegger destinada al pensar como una búsqueda fantasmática, alejada ya del goce en la angustia. Pero tal vez no lo entienda de ese modo Žižek. Sin embargo esos deslices de Žižek son propios de su pensamiento más cercano a la ontología política que a la ontología hermenéutica. Por otra parte, Rorty está siempre a tiro de acercar el da-sein al ironista, pero prefiere no avanzar, aún en los casos más evidentes donde estaría a punto de decir que el ironista es un da-sein en el campo liberal posmoderno, inseguro de su último lenguaje. Hay una línea que queda abierta para proseguir en estos discursos de los mismos Rorty y Žižek, y que o espera ser abordada por ellos mismos o ellos mismos han dejado la puerta abierta para seguir.

Bibliografía

- G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*.
- Heidegger, M: *Caminos de bosque*.
- Nietzsche, F: "*Así habló Zarathustra*".
- -----*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.
- Rorty, R: *Heidegger, Contingencia y Pragmatismo*. En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1993.
- Sartre Jean Paul, *El muro*, trad. it. Elena Giolitti, ed. Einaudi tascabili, Torino 1995;
- Vattimo, Gianni. *El pensamiento débil*. Catedra, Madrid, 1988. -----: *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1985.
- Žižek, S. *El espinoso sujeto*. Paidós, BsAs, 2001.
- -----*El sublime objeto de la ideología*. Siglo veintiuno, BsAs, 2003.
- -----*Ideología. Un mapa de la cuestión*, Paidós Buenos Aires, 2002.