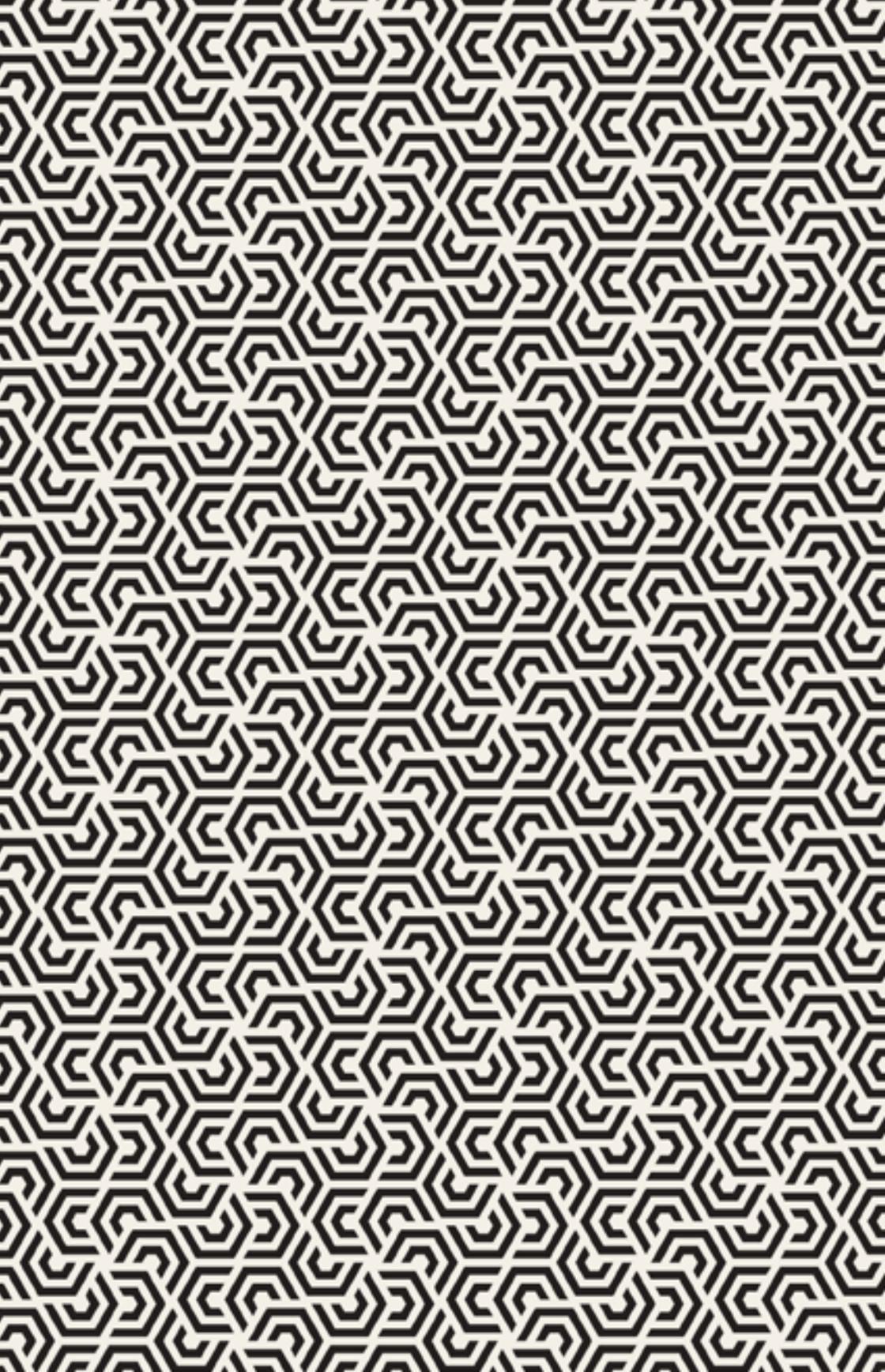




MARTINEZ





**EL
RESTO
INDIVISIBLE**

Slavoj
Žižek

Zizek, Slavoj
El resto indivisible / Slavoj Zizek. - 2a edición especial - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires : EGodot Argentina, 2016.
392 p. ; 20 x 13 cm. Traducción de: Ana Bello.
ISBN 978-987-3847-97-4
1. Filosofía Contemporánea. I. Bello, Ana, trad. II. Título.
CDD 190

El resto indivisible
The indivisible remainder
Slavoj Žižek

© 1996 Verso Books
2ª edición, junio de 2016
Copyright de esta edición
© Ediciones Godot

© **Traducción** / Ana Bello
Corrección / Gimena Riveros
Diseño de tapa e interiores / Víctor Malumián

Ilustración de Slavoj Žižek
Juan Pablo Martínez
www.martinezilustracion.com.ar
arte.pablomartinez@gmail.com

© **Ediciones Godot**
www.edicionesgodot.com.ar
info@edicionesgodot.com.ar
Buenos Aires, Argentina, 2016
[Facebook.com/EdicionesGodot](https://www.facebook.com/EdicionesGodot)
[Twitter.com/EdicionesGodot](https://twitter.com/EdicionesGodot)

Impreso en Color EFE, Paso 192,
Avellaneda, Provincia de Buenos Aires,
República Argentina, en junio de 2016

Prólogo

Slavoj Žižek

DADO QUE ESCRIBÍ ESTE libro sobre Schelling hace casi dos décadas, permítanme recapitular su premisa principal para el lector hispanohablante. ¿En qué consiste la revolución filosófica de Schelling?

De acuerdo con la *doxa* académica estándar, Schelling logró superar los límites idealistas de la Noción de mediación de sí mismo con su afirmación de una bipolaridad más equilibrada de lo Ideal y lo Real: la “filosofía negativa” (el análisis de la esencia conceptual) debe complementarse con la “filosofía positiva” que se ocupa del orden de existencia positivo. Tanto en la naturaleza como en la historia humana, el orden racional ideal solo puede prosperar en el contexto del impenetrable *Ground* de las pulsiones y pasiones “irracionales”. El clímax del desarrollo filosófico, el punto de vista de lo Absoluto, no es la “supresión [*Aufhebung*]” de toda la realidad en su Noción ideal, sino el medio neutral entre las dos dimensiones: lo Absoluto es ideal-real... Sin embargo, esta lectura ofusca el verdadero descubrimiento de Schelling, su distinción, que mencionó por primera vez en su ensayo

de 1807 sobre la libertad humana,¹ entre la Existencia (lógica) y el impenetrable *Ground* de la Existencia, lo Real de las pulsiones prelógicas: este dominio proto-ontológico de las pulsiones no es solo la “naturaleza”, sino también el dominio espectral de la realidad aún no constituida plenamente. De este modo, la oposición schellinguiana de lo Real proto-ontológico de las pulsiones (el *Ground* del ser) y el propio Ser constituido ontológicamente por completo (que, por supuesto, es “sexuado” en oposición a lo Femenino y lo Masculino) desplaza en forma radical los pares filosóficos clásicos de la Naturaleza y el Espíritu, lo Real y lo Ideal, la Existencia y la Esencia, etc. El verdadero *Ground* de la Existencia es impenetrable, denso, inerte, aunque también espectral, “irreal” y no está constituido por completo; mientras que la Existencia es ideal, aunque, en contraste con el *Ground*, es completamente “real”, completamente existente. Entonces, esta oposición, entre la realidad por completo existente y su espectral sombra proto-ontológica, no puede reducirse a las clásicas oposiciones metafísicas entre lo Real y lo Ideal, la Naturaleza y el Espíritu, la Existencia y la Esencia, etc.

Las implicancias teológicas de esta brecha entre la proto-realidad y su constitución completa a través del registro simbólico tienen un interés especial: en tanto que “dios” es el agente que crea cosas por medio de la observación de estas, la indeterminación cuántica nos obliga a postular un dios que es *omnipotente, pero no omnisciente*: si Dios hace colapsar en la realidad a las funciones de onda de las cosas grandes a través de su observación, los experimentos cuánticos indican que Él no está observando

1. Véase Schelling, Friedrich W. J., “Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters”, en *Philosophy of German Idealism*, Ernst Behler (ed.), Nueva York, Continuum, 1987.

las pequeñas. La trampa ontológica con partículas virtuales (un electrón puede crear un protón y así violar el principio de energía constante, siempre y cuando se reabsorba antes de que su entorno “tome nota” de la discrepancia) es una manera de engañar al propio dios, el agente último encargado de tomar nota de todo lo que ocurre: ni el propio dios controla los procesos cuánticos; en eso reside la enseñanza atea de la física cuántica. Einstein estaba en lo cierto al afirmar “Dios no engaña”; lo que olvidó agregar es que *el propio Dios puede ser engañado*. En tanto que la tesis materialista es que “Dios es inconsciente” (Dios no sabe), la física cuántica es efectivamente materialista: hay microprocesos (oscilaciones cuánticas) que el sistema-Dios no registra.

Por lo tanto, Schelling vio claramente la necesidad de la división de sí de dios; sin embargo, el cambio clave que se ve desde el ensayo sobre la libertad y *Las edades del mundo* hasta la filosofía de la mitología y la revelación del Schelling tardío es que *Las edades del mundo* contextualiza a Dios por completo (el proceso de creación y revelación es un proceso que atrapa al propio Dios, el devenir del mundo es el devenir de Dios, su autocreación y autorrevelación, de modo que la conciencia humana de dios es la conciencia de sí del mismo Dios), mientras que el Schelling tardío renuncia a esta historización radical de Dios: en un retorno a la teología tradicional, Dios no se ve afectado por el proceso de creación; Él retiene en sí mismo lo que es por toda la eternidad; la creación es una decisión/un acto divino/o totalmente libre y contingente. Dios como la Trinidad existe en la eternidad, como la unidad de las tres potencias (la contracción, la expansión y su reconciliación) en su estado atemporal/virtual; con el proceso de la creación que da inicio a la temporalidad, las

tres potencias adquieren autonomía y se actualizan como el Pasado, el Presente y el Futuro (el oscuro *Ground* de la materia densa, la luz del logos, la reconciliación de ambas en una personalidad viva que es el Sí mismo como un punto de contracción subordinado a la luz de la razón). El punto de partida, la premisa, de la filosofía de la mitología y la revelación del Schelling tardío sigue siendo la división o alienación de sí de la divinidad:

Para comprender el cristianismo, es absolutamente necesario (la condición sine qua non para percibir su verdadero significado) que comprendamos este alejamiento [Abgeschnittenheit] del Hijo respecto del Padre, este tener una forma propia y por consiguiente gozar de completa libertad e independencia del Padre.²

Sin embargo, Dios en sí no está atrapado en esta división; ¿cómo es posible? Schelling ve a la creación como un proceso de alienación de dios de sí mismo, y esta alienación se da en tres pasos: la separación del Hijo respecto del Padre es solo el último paso del proceso. En primer lugar, Dios libera su potencia más baja, el principio egoísta de la contracción, aquello en Dios que no es Dios, y así crea la materia como algo que realmente existe fuera de Sí. Para Dios, el objetivo de la creación es revelarse/manifestarse en su creación; sin embargo, la creación da un giro equivocado, no intencionado por parte de Dios: el mundo creado se convierte en el derrotado mundo de la decadencia y la pena, la naturaleza impregnada de melancolía. El primer intento de Dios de reconciliarse con el mundo creado mediante la creación de Adán también fracasa porque

2. Schelling, Friedrich W. J., *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, vol. 14, p. 39.

Adán cae en el pecado, su libre elección de pecado. En este momento, la segunda potencia más alta de Dios, el principio del amor, se concreta como el demiurgo, el “señor del ser”. Lo que Schelling vio claramente es que este dios como demiurgo del mundo caído (recordemos aquí la noción agnóstica de que nuestro mundo material fue creado por el demiurgo malvado) es un dios de dos caras como Janus: es al mismo tiempo el demiurgo, el señor-creador del mundo, el Amo trascendente elevado sobre el mundo y un dios sin hogar que vaga en el anonimato, exiliado de la eternidad y condenado a vagar en su creación en forma anónima, como cuando Wotan/Odin se convirtió en El Viajero en *El Anillo*, de Wagner. En esta coincidencia teológica última de los opuestos, el Amo del mundo debe aparecer dentro del mundo en su “determinación contraria [*gegensätzliche Bestimmung*]”, como su elemento más bajo que no tiene un lugar propio en él, como un vagabundo anónimo que no tiene techo y está excluido de todo grupo social. (Nótese cómo, de manera estrictamente homóloga, una voluntad que activamente no desea nada es la determinación contraria de la voluntad que no desea nada en particular, lo cual es una mera posibilidad de la voluntad). De esta manera, llegamos a la primera oposición en (o, antes bien, división de) lo divino: el Dios “puro” previo a la creación del mundo, la “Deidad” anónima, enfrentado al Dios-demiurgo, el Amo de la creación, que es el Dios fuera de Dios, el Dios del mundo caído. El logro de Schelling es mostrar que la Encarnación cristiana solo puede ser comprendida en el contexto de esta división.

El Dios-demiurgo que se presenta con diferentes aspectos en la religión pagana es el “Cristo preexistente”, el dios mitológico, el dios de las fantasmagorías paganas; no el dios que realmente existe, sino su oscuro doble, el

“dios fuera de sí”: “La mitología no es más que la historia oculta del Cristo antes de su nacimiento histórico, las peregrinaciones del Dios fuera de Dios”.³ Y para Schelling es crucial que *el dios que en la Encarnación se convierte en hombre no sea el propio Dios o Dios en sí, sino este “Dios fuera de Dios”, el demiurgo pagano*: “Cristo debe tener un fundamento independiente de la divinidad, una divinidad extradivina, un reclamo de soberanía al cual renuncia. [...] como el Dios fuera de Dios, Cristo tiene su propia afirmación de que es el Dios del mundo caído, un reclamo al que renuncia”.⁴ Con la Revelación cristiana, con la propia Encarnación en la que Cristo “ingresa en el ser del mundo caído, al punto de convertirse él mismo en un ser caído”,⁵ el mito se vuelve un hecho, un individuo por completo humano que realmente existe, que es la razón por la cual, tal como dice Schelling dirigiéndose a Kierkegaard, “Cristo no es el maestro, como dice el refrán, no es el fundador (del cristianismo); es el contenido del cristianismo”.⁶ En la encarnación, al convertirse en hombre, dios no se vacía de su deidad, sino del *morphetheou*, de la forma de dios como demiurgo soberano: “él que tenía forma de Dios deseó vaciarse de esto”.⁷ “‘Dios se convierte en hombre’ significa: lo divino se convierte en hombre, aunque no lo divino en sí, sino, antes bien, lo extradivino de lo divino se convierte en hombre”.⁸

3. McGrath, S. J., *The Dark Ground of Spirit*, Londres, Routledge, 2012, p. 162.

4. *Íbid.*, p. 166.

5. *Íbid.*

6. Schelling, Friedrich W. J., *Sämtliche Werke*, o. cit., p. 35.

7. Schelling, Friedrich W. J., *Schelling's Philosophy of Mythology and Revelation*, Armidale, Australian Association for the Study of Religion, 1995, p. 273.

8. Schelling, F. W. J., *Schelling's Philosophy...*, o. cit., p. 275.

Aquí podemos ver con claridad en qué punto Schelling se aleja de la ortodoxia cristiana, no tanto respecto del hecho de que para él las religiones paganas no son simplemente incorrectas sino una parte orgánica de la historia divina, un proceso que culmina en la Encarnación propia, sino en cómo complica el proceso de la Encarnación. Para Schelling, la Encarnación está precedida por la división de sí de Dios en sí (Deidad), por la contracción de Dios en un Dios fuera de lo divino, el Señor del mundo caído, de manera que Cristo como mediador no media principalmente entre Dios y la creación (el mundo caído), sino entre el Dios puro y el Dios del mundo caído, el Dios fuera de lo divino. Esto significa que el Dios que se encarna a sí mismo en Cristo no es la Deidad pura sino el Dios del mundo caído (el Dios-demiurgo, el Dios fuera de lo divino): es *este* Dios el que se vacía de su divinidad, el que renuncia a la “forma de Dios”, se vuelve puramente humano y luego muere en la cruz. En resumen, lo que muere en la cruz es el Dios-demiurgo, el Dios que está fuera de lo divino, y es por eso que la Crucifixión es también la Reconciliación de lo divino con sí mismo.

También aquí debemos afirmar la lógica de la postulación retroactiva del punto de partida inmediato: no hay un dios previo a su kénosis; dios emerge mediante su pérdida, y la pérdida se consuma en el Espíritu Santo. En un claro caso de lo que Hegel llama “retroceso absoluto”, la historia de dios es la historia de su pérdida y de la completa consumación final de esta pérdida. *Comenzamos* con la división de sí de dios, con la pérdida de la mítica unidad primordial de lo Divino: *dios emerge como dividido entre el trascendente Señor de la creación y el viajero indigente y anónimo que vaga por el mundo*. Este dios que se dividió a sí mismo, este dios plural, es el dios de las fantasmagorías

paganas, el dios que espiritualiza la realidad externa y hace que percibamos la realidad como impregnada de fuerzas mágicas ocultas, de fantasmas en árboles, ríos y construcciones. ¿Cómo pasamos de esta realidad espiritualizada a la dura “realidad externa” sin sentido? No es borrando directamente la dimensión espiritual/divina, sino dándole un cuerpo (no un cuerpo efímero espiritualizado, sino el cuerpo ordinario de un individuo humano completo que realmente existe); de esta manera, el mito pagano se convierte en un hecho, el hecho de un individuo que caminaba por Palestina hace 2000 años. Alcanzamos la actualidad cuando el propio dios es reducido a un individuo ordinario real, a un “Dios ya hecho” (Boris Groy); y para llegar al ateísmo, es ESTE dios el que debe ser sacrificado y morir. En eso radica la genialidad del cristianismo como la “religión del ateísmo”: dios no puede ser negado directamente; primero debe reencarnarse en (o como) una persona ordinaria, y es la posterior supresión del individuo lo que libera al Espíritu Santo de sus personificaciones y lo convierte en una ficción virtual sostenida únicamente por el colectivo de creyentes.

SLAVOJ ŽIŽEK

Introducción

DADO QUE SOY ESLOVENO, siempre he prestado atención a aquellas pocas instancias en la obra y las cartas de Freud en que se menciona a Eslovenia o a personas de origen esloveno. Teniendo en cuenta que Eslovenia era parte del Imperio austríaco en la época de Freud, es bastante llamativo que sean tan pocas esas menciones. Además de la despectiva aunque enigmática mención de un paciente esloveno “*unanalysierbares*” (“inanalizable”) en una carta al analista italiano Edoardo Weiss,⁹ hay otro caso que quizá sea más significativo.

Un verano, durante sus vacaciones, Freud visitó las grutas de Skocjanske, un magnífico sistema de cuevas subterráneas en el sur de Eslovenia. Es de público conocimiento cómo el descenso hacia esas cuevas subterráneas fue para él una metáfora de la entrada en el oscuro mundo del inconsciente. Entonces, mientras caminaba por este fascinante y tenebroso universo, el rostro de Freud palideció al encontrarse una desagradable sorpresa. Allí, en esas profundidades en penumbras, había, de pie frente a él, otro

9. Para un análisis detallado de esta referencia, véase el capítulo 1 de Žižek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

visitante de las cavernas: el doctor Karl Lueger, el alcalde de Viena, populista demagogo y reconocido antisemita de la derecha cristiana... Es importante que aquí no nos perdamos el juego de palabras en torno a *Lueger*, término que, por supuesto en alemán, de inmediato se relaciona con *Lüge*, que significa “mentira”. Fue como si ese encuentro casual representara para Freud la verdad fundamental de su enseñanza, la verdad encubierta por el enfoque oscurantista de la Nueva Era, según la cual, tras penetrar la capa más profunda de nuestra personalidad, descubrimos nuestro verdadero *sí mismo* [*self*], al que debemos abrirnos, es decir, debemos permitirle expresarse libremente: pero, por el contrario, lo que descubrimos en el núcleo más profundo de nuestra personalidad es una *mentira* primordial, constitutiva y fundamental, el *proton pseudos*, la construcción fantasmática por medio de la cual intentamos disimular la inconsistencia del orden simbólico en que vivimos.

Aquí podemos ver cómo Lacan (y, en efecto, Freud) se opone a Foucault y su inserción del psicoanálisis en la línea de desarrollo que comienza con la práctica cristiana de la confesión (su idea de que durante la cura psicoanalítica el sujeto-analizante revela, investiga y logra elucidar la verdad sobre sí mismo que se encuentra oculta en su inconsciente): lo que el sujeto descubre en las insondables “profundidades” de su ser es, por el contrario, una *mentira primordial*. El psicoanálisis, entonces, hace hincapié en lo opuesto al famoso lema disidente de Václav Havel, “vivir en la verdad”: el “estado natural” del animal humano es vivir en una mentira. El inesperado encuentro de Freud con Lueger condensa, por así decirlo, dos tesis lacanianas estrechamente relacionadas: el Amo es inconsciente, está escondido en el mundo de los infiernos, y es un vulgar impostor; la “versión del padre” es siempre una *père-version*. En resumen, lo que la

Ideologiekritik debe comprender es que no existe *Herrschaft* que no se apoye en un goce fantasmático.

A través de una experiencia personal, pude ver en persona esta obscenidad inherente al Poder de una manera de lo más desagradablemente placentera. En la década de 1970, cumplí con el servicio militar (obligatorio) en el antiguo ejército del pueblo yugoslavo, en un pequeño cuartel que no contaba con las instalaciones médicas necesarias. En una sala que también funcionaba como dormitorio privado de un soldado raso entrenado como asistente médico, una vez por semana prestaba sus servicios un médico del hospital militar de la zona. En el marco del gran espejo que se encontraba sobre el lavabo de la sala, el soldado había pegado un par de postales de muchachas semidesnudas (un recurso habitual para masturbarse en esas épocas previas a la pornografía, por cierto). Durante esas visitas semanales, todos aquellos que nos presentábamos para el examen médico nos sentábamos en un extenso banco que había a lo largo de la pared frente al lavabo, y el médico nos examinaba uno por uno.

Un día, mientras esperaba que me examinara, llegó el turno de un joven soldado medio analfabeto que se quejaba de dolores en el pene (lo cual, por supuesto, fue disparador de bromas obscenas por parte de todos nosotros, incluido el médico): la piel de la punta estaba demasiado tensa, por lo que no podía correrla hacia atrás con normalidad. El médico le ordenó que se bajara los pantalones y le mostrara el problema; el soldado lo hizo y la piel se corrió hacia atrás sin inconvenientes, pero enseguida el joven agregó que solo tenía ese problema durante las erecciones. Entonces, el médico le dijo: “De acuerdo; entonces, másturbese, provóquese una erección para que yo pueda revisarlo”. Profundamente avergonzado y sonrojado, el soldado

comenzó a masturbarse frente a todos nosotros pero, por supuesto, no logró tener una erección. Entonces, el médico tomó del espejo una de las postales de las muchachas semidesnudas, la acercó al rostro del soldado y comenzó a gritar: “¡Mire! ¡Esos senos, esa vagina! ¡Mastúrbese! ¿Por qué no se le para? ¿Qué clase de hombre es usted? ¡Vamos! ¡Mastúrbese!”. Todos los que estábamos en la sala, *incluido el médico*, acompañamos el espectáculo con risas obscenas. Pronto, el pobre soldado se nos sumó con una risa tímida, intercambiando miradas de solidaridad con nosotros mientras seguía masturbándose... Esa escena fue para mí una experiencia de cuasi epifanía. En pocas palabras, tenía de todo un poco, la panoplia completa del Poder: la extraña mezcla de un placer impuesto y el humillante ejercicio del Poder, el agente de Poder que grita órdenes severas pero, a la vez, comparte con nosotros, sus subordinados, una risa obscena presenciando una profunda solidaridad...

También podríamos decir que esa escena ilustra el *síntoma* del Poder: el grotesco exceso mediante el cual, en un cortocircuito único, comportamientos que oficialmente son opuestos y exclusivos uno del otro muestran su sorprendente complicidad, donde el solemne agente de Poder de pronto empieza a guiñarnos un ojo a quienes estamos del otro lado de la mesa en un gesto de solidaridad obscena (lo que nos permite saber que la cosa (es decir, sus órdenes) no debe tomarse muy en serio), y *así consolida su poder*.¹⁰ El objetivo

10. Entonces, ¿en qué consiste el subversivo antípoda de esta obscenidad del poder? Permítame volver a evocar una experiencia personal de los últimos años del régimen comunista en Eslovenia, cuando los comunistas, muy conscientes de que tenían los días contados, intentaban, con desesperación, complacer a todos. La radio estudiantil de Ljubljana entrevistó a un viejo miembro de la cuadrilla comunista (uno de verdad, con uniforme gris, de modales poco cuidados, etc.) y lo bombardeó con preguntas provocativas sobre su vida sexual. Desesperado por complacer a la radio, el invitado dio las respuestas del caso, pero usando un forzado lenguaje burocrático;

de la “crítica de la ideología”, del análisis de una estructura ideológica, es extraer el núcleo sintomático que el texto ideológico oficial y público repudia y al mismo tiempo necesita para funcionar en forma ininterrumpida. Es tentador afirmar aquí que cada una de las tres principales posturas político-ideológicas (“derecha”, “centro” e “izquierda”) depende de un suplemento tan poco reconocido y a la vez inevitable: para la “derecha”, es difícil disimular su fascinación por el mito de un acto “primordial” de violencia que supuestamente fundamenta el orden legal; el “centro” confía en el egotismo humano innato (entre líneas, el liberalismo como regla trata de la indiferencia egotista del individuo respecto de las dificultades de los demás); la “izquierda”, tal como hace tiempo han discernido perspicaces críticos conservadores desde Nietzsche en adelante, manipula haciendo uso del *resentimiento* y la promesa de venganza (“Llegó la hora de que nosotros...”). Sin embargo, la conclusión que debemos sacar de esto no es que no hay escapatoria, que cada subversión de la estructura de poder existente es falsa, ilusoria y está atrapada de antemano en la red de lo que procura socavar, sino justamente lo contrario: toda estructura de poder está necesariamente dividida y es inconsistente; hay una grieta en los propios cimientos de su estructura, y esta grieta puede usarse como disparador de la efectiva subversión de la estructura de poder... En resumen, las bases del Poder pueden debilitarse porque la propia estabilidad de su imponente estructura depende de un equilibrio inconsistente y frágil. La otra conclusión que debemos sacar está profundamente relacionada con la anterior, aunque puede generar la falsa

la sexualidad era un componente importante de su personalidad socialista. Observar mujeres desnudas y tocar sus partes íntimas le servía mucho para incentivar sus esfuerzos creativos... Lo realmente subversivo de ese espectáculo fue la grotesca discrepancia entre la forma de enunciación (un rígido lenguaje burocrático) y el contenido sexual íntimo.

impresión de contradecirla: tal vez ha llegado el momento de dejar atrás la vieja obsesión izquierdista por las formas y maneras de “subvertir” o “socavar” el Orden y de concentrarnos en la pregunta opuesta, en lo que, siguiendo a Ernesto Laclau, podemos denominar el “ordenamiento del Orden”: no se trata de cómo podemos socavar el orden existente, sino de *cómo surge un Orden a partir de un desorden en primer lugar*. ¿Qué inconsistencias y quiebres permiten que se mantenga la estructura del Orden?

El filósofo que más se aproximó a este obscuro y oscuro doble del Poder público fue F. W. J. Schelling: no hay *Geist* sin *Geisterwelt*, no hay espiritualidad pura del Logos sin “corporización espiritual” espectral y obscena de los muertos vivos, y así sucesivamente. Esta perversión de la espiritualidad y la idealidad no es algo que suceda accidentalmente: su posibilidad está incluida en la noción misma de espiritualidad. La noción schellinguiana de “corporización espiritual” nos permite establecer un inesperado vínculo con Marx. Hoy en día, está claro que Schelling presupone una serie de temas clave de la teoría marxista, que incluyen el “revolucionario” reproche de Marx a la dialéctica hegeliana según el cual la resolución especulativo-dialéctica de una contradicción mantiene intacto el verdadero antagonismo social (el “positivismo especulativo” de Hegel).¹¹ En Schelling, las raíces de la problemática marxista del “fetichismo de la mercancía” proveen otro vínculo a esta serie. Es decir: ¿por qué fue precisamente que Marx eligió el término *fetichismo* para designar lo “teológicamente banal” del universo de la mercancía? Aquí debemos tener en cuenta que “fetichismo” es un término *religioso* para la “falsa” idolatría (anterior) en oposición a la verdadera creencia

11. Sobre esta deuda de Marx con Schelling, véase Frank, Manfred, *Der Unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

(de ahora): para los judíos, el fetiche es el becerro de oro; para un partisano de espiritualidad pura, el fetichismo está constituido por la superstición “primitiva” y el miedo a los fantasmas y otras apariciones fantasmagóricas; y así sucesivamente. Y lo que Marx quiere decir es que el universo de la mercancía ofrece el suplemento fetichista necesario para la espiritualidad “oficial”: es posible que la ideología “oficial” de nuestra sociedad sea la espiritualidad cristiana, pero, no obstante, su verdadera base es la idolatría del becerro de oro, el dinero.

En resumen, en este punto Marx es profundamente schellinguiano: no hay espíritu sin espíritus fantasma; no hay espiritualidad “pura” sin el espectro obscuro de la “materia espiritualizada”. El primero en dar este paso “de espíritu a espíritus” como una crítica del idealismo espiritual puro, de su nihilismo “negativo” inerte, fue justamente Schelling, quien, en su diálogo *Clara* (1810), abrió una brecha en la simple y complementaria relación de espejo entre el Afuera y el Adentro (entre el Espíritu y el Cuerpo, entre el elemento ideal y el elemento real que al juntarse forman la totalidad del Organismo) al señalar nos el remanente doble que “se destaca”. Por un lado, está el *elemento espiritual de la corporización*: la presencia, en la materia misma, de un elemento no material pero físico, de un cuerpo imperceptible, relativamente independiente del tiempo y el espacio, que constituye la base material de nuestro libre albedrío (el magnetismo animal, etc.); por otro lado, se encuentra el *elemento corpóreo de la espiritualidad*: las materializaciones del espíritu en un tipo de pseudocosas, en apariciones insustanciales (fantasmas, muertos vivos). Está claro cómo estos dos remanentes comprenden, en pocas palabras, la lógica de la oposición del fetichismo de la mercancía y de los aparatos ideológicos de Estado propuestos por Althusser:

el fetichismo de la mercancía implica la extraña “espiritualización” de la mercancía-cuerpo, mientras que los aparatos ideológicos de Estado materializan al gran Otro espiritual e insustancial de la ideología.¹²

Pero, ¿las oscuras reflexiones de Schelling sobre lo Absoluto antes de la creación del mundo no están acaso simplemente *fuera del alcance* de nuestro universo pragmático postilustrado? Entre las diversas obviedades propuestas por Karl Popper, hay una idea que se destaca como la más inútil: la existencia de un vínculo inherente entre el “totalismo” filosófico (una filosofía “fuerte” que se esfuerza por comprender lo Absoluto) y el totalitarismo político (la idea de que un pensamiento que apunta hacia lo Absoluto así sienta las bases para un dominio totalitario). Es fácil burlarse de esta idea como caso ejemplar de la imbecilidad inherente a la filosofía analítica, de su inferioridad respecto de la tradición dialéctica (y/o hermenéutica); ¿pero Adorno y Horkheimer, los dos grandes oponentes de la orientación popperiana, no proponen acaso algo en su *Dialéctica de la Ilustración* que, en última instancia, es lo mismo?

Para empezar, es tentador aventurarse en una refutación “empírica” de esta idea de un vínculo inherente entre el “totalismo” filosófico y el totalitarismo político: por un lado, la filosofía que legitima un régimen político totalitario suele ser un tipo de relativismo evolucionista o vitalista; por el otro, afirmar que hay “contacto con lo Absoluto” puede legitimar una resistencia del individuo a un poder político terrestre. El vínculo, entonces, está lejos de ser necesario y evidente; antes bien, es lo opuesto. ¿El principal argumento contra este vínculo no pertenece a Schelling,

12. Para un desarrollo más detallado de este punto, véase la introducción de Žižek, Slavoj, *Ideología: un mapa de la cuestión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

quien defiende la versión más firme de la filosofía de lo Absoluto (en la parte 1 de *Las edades del mundo* intenta presentar el pasado como la “era” del propio Dios antes de la creación) pero que, a la vez, *en nombre de esta referencia misma de lo Absoluto, relativiza al Estado*; es decir, lo concibe como algo contingente, incompleto y no logrado en su propia noción?

Entonces, ¿qué opinión tenemos de Schelling hoy? Las coordenadas de la escena filosófico-ideológica contemporánea están dadas por dos tendencias: los nuevos sofistas relativistas “posmodernos” (desde los neopragmatistas hasta los deconstruccionistas) y los oscurantistas de la Nueva Era. Para estas dos posturas, la referencia a Schelling, a la crítica que hace de Hegel y del idealismo moderno en general, es de crucial importancia. Los nuevos sofistas señalan que Schelling fue el primero en hablar sobre una grieta en la estructura panlogista de Hegel al afirmar los temas centrales de contingencia y finitud; los oscurantistas de la Nueva Era consideran a Schelling el filósofo que logró dar el giro “junguiano” al afirmar las nociones de *Weltseele*, Sabiduría primordial y cosmología sexualizada, entre otras.

Nuevamente, la relación entre Schelling y Hegel es el nudo, el empalme en que “todo se decide”. De acuerdo con la *doxa* predominante, en el panlogismo y el idealismo absoluto de Hegel, el movimiento de la Idea en sí misma genera su contenido y funda, en forma retroactiva, sus propias presuposiciones, mientras que Schelling introdujo una brecha que abre un camino a la problemática poshegeliana de la finitud: la Idea hegeliana puede comprender solo la necesidad ideal de una cosa, *lo que* una cosa es, la cosa en su determinación conceptual, en su posibilidad nocional; lo que está fuera de su alcance es el hecho contingente *de*

que algo exista en lo más mínimo, hecho que depende de un acto libre de creación.

Este remanente que escapa de la mediación conceptual desde sí mismo puede distinguirse en forma ejemplar a propósito de la problemática del Mal: Hegel reduce el Mal al momento subordinado de la mediación desde sí mismo de la Idea como Bien supremo, mientras que, para Schelling, el Mal es siempre una posibilidad permanente que no puede ser “suprimida [*aufgehoben*]” por completo en ni por el Bien. Una *doxa* (un cliché, incluso) en Schelling es que, en su filosofía, el sujeto puede afirmar su propia presencia solo en oposición a un *Ground* [*Grund*] oscuro, denso e impenetrable, que se recluye en sí mismo en cuanto lo ilumina la luz de la Razón: el logos jamás puede mediar-internalizar por completo esta Alteridad del *Ground*; en su dimensión elemental, el *Ground* no es más que el impedimento de una Alteridad que mantiene su externalidad para siempre...

¿Es adecuada esta interpretación del proceso dialéctico hegeliano como la mediación desde sí misma de la Noción que se externaliza, postula su contenido en su independencia y actualidad, y luego lo internaliza, se reconoce a sí misma en él? Nuestra premisa, por supuesto, es que no. Sin embargo, nuestro objetivo no es simplemente defender a Hegel de la crítica de Schelling demostrando que este último no alcanza su objetivo y, en última instancia, pelea contra un muñeco de paja; eso sería un ejercicio puramente académico y bastante aburrido. Nuestra tesis es más compleja: en el caso de Schelling, tal como ocurre con Hegel, lo que podríamos llamar una *envoltura formal de error* (la clásica imagen engañosa de Schelling como el filósofo del *Ground* irracional, del *Weltseele*, etc.; y la típica imagen engañosa de Hegel como el filósofo del idealismo absoluto,

de la mediación desde sí misma alcanzada por la Noción) oculta, y a la vez contiene, un inaudito gesto subversivo que (aquí reside nuestra premisa principal) *es el mismo en ambos casos*. Por lo tanto, lo que está realmente en juego en nuestro esfuerzo no es enfrentar los conocimientos de Hegel con los de Schelling, sino distinguir el contorno de este gesto respecto de cómo las clásicas interpretaciones de Schelling y Hegel, estas dos “envolturas formales de error”, son simplemente dos formas de evitarlo, de invisibilizarlo. Nuestra segunda premisa, por supuesto, es que la teoría psicoanalítica de Lacan es la que nos permite abordar este gesto, es la única y verdadera *Sache des Denkens*.

Entonces, ¿por qué nos centramos precisamente en los textos de *Las edades del mundo*? Hace poco, Jean-Claude Milner¹³ intentó enumerar las características que distinguen a las grandes obras del pensamiento *materialista*, desde Lucrecio y *Sobre la naturaleza de las cosas*, pasando por Marx y *El Capital*, hasta llegar a la obra de Lacan. La principal característica que comparten es su carácter de *incompletas*: estas obras parecen abordar el mismo problema nodal una y otra vez (el origen del fetichismo de la mercancía en Marx; el “nudo” que vincula lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario en Lacan); a pesar de que, en última instancia, fallen y de que su obra siga siendo fragmentaria, este fracaso mismo es extremadamente productivo para la teoría. Lo que queremos decir, por supuesto, es que los textos de Schelling en *Las edades del mundo* pertenecen a la misma colección, con el mismo error en la formulación definitiva del “principio del mundo”, del pasaje del caos presimbólico de lo Real al universo del Logos. En este caso, lo particularmente interesante es que Schelling no

13. Véase Milner, Jean-Claude, *La obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

tiene ningún problema para penetrar en el oscuro mundo de las pulsiones presimbólicas (“Dios antes de la creación del mundo”); su fracaso aparece una y otra vez cuando intenta *regresar* de ese “oscuro continente” a nuestro universo común del lenguaje.

Este libro se escribió con la esperanza de contribuir a nuestra percepción de los textos de *Las edades del mundo*, de Schelling, como una de las obras fundamentales del materialismo. Esta afirmación solo puede provocar una respuesta inmediata: ¿Schelling era materialista? ¿No es, antes bien, el último gran representante de la teosofía precientífica antropomórfica? En la introducción a la primera traducción al francés de *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* [en adelante, *Investigaciones filosóficas*], de Schelling, Henri Lefebvre escribe que ese tratado “ciertamente no es verdadero, pero sin embargo es muy importante para la verdad”.¹⁴ Esta afirmación también puede servirnos de guía, en tanto no olvidemos su paradoja: el punto no es rechazar lo que no es verdadero en Schelling, el envase falso (“oscurantista”, “teosófico-mitológico”) de su sistema, para llegar al verdadero núcleo en su obra; antes bien, su verdad está vinculada de manera inextricable a lo que desde nuestra perspectiva contemporánea solo puede verse como abiertamente “no verdadero”, por lo que cada intento de desechar la parte o el aspecto considerado “no verdadero” inevitablemente implica la pérdida de la verdad misma: no podemos evitar tirar la fruta sana con la podrida.

En otras palabras: ¿cómo interpretamos usualmente esta mezcla de lo no verdadero y lo verdadero en Schelling? A menudo se dice que Schelling es un filósofo de la transición, ubicado en el quiebre entre dos épocas,

14. Schelling, Friedrich W. J., *La liberté humaine*, París, Rieder, 1926, p. 7.

con un pie aún en el universo del idealismo especulativo (cuyo tema es el inmanente despliegue propio de lo Absoluto eterno) y el otro pie ya entrando en el universo poshegeliano de la finitud-contingencia-temporalidad. A pesar de que las versiones de *Las edades del mundo* (de 1811 a 1815), de Schelling, contienen todos los ingredientes de una “analítica de la finitud” fundada en la estructura de la temporalidad,¹⁵ Schelling sostiene que las tres dimensiones temporales de pasado, presente y futuro no son solo el horizonte de la temporalidad finita de los seres humanos, sino que designan las tres “eras” de lo Absoluto en sí. La presuposición implícita de esa lectura, por supuesto, es que hay que rechazar lo Absoluto, el Sistema, etc., y afirmar todo lo que prefigura el desarrollo posterior (la crítica que Marx hace de Hegel, el análisis que Heidegger hace de la temporalidad, etc.).

El propio Heidegger ofrece la fórmula más concisa de esa lectura al afirmar que la filosofía de Schelling (el “sistema de la libertad”) se caracteriza por una tensión implacable e insoluble entre sus dos términos constitutivos: libertad y sistema. De acuerdo con Heidegger, por supuesto, la limitación fatal de Schelling reside en su adhesión al sistema; es decir que el marco del sistema es lo que condena sus esfuerzos por comprender en forma adecuada la esencia de la libertad al fracaso... En resumen (tal como Marc Richir, comentarista por lo demás a favor de Heidegger, resume irónicamente la posición de Heidegger), el marco del sistema evita que Schelling se convierta en Heidegger y desarrolle la analítica de la finitud.¹⁶

15. Véase White, Alan, *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1983, p. 142.

16. Véase Richir, Marc, “Schelling et l’utopie métaphysique”, en Schelling, Friedrich W. J., *Recherches sur la liberté humaine*, París, Payot, 1977, p. 176.

Nuestra lectura se opone radicalmente a esa reducción de Schelling a un fenómeno “intermedio” mediante el cual, para lograr la analítica de la finitud, solo debemos deshacernos de la forma de lo Absoluto: estamos realmente lejos de desechar la narrativa de Schelling sobre lo Absoluto y considerarla un cortocircuito incoherente entre la problemática posmetafísica de la contingencia-temporalidad-finitud y la problemática metafísica de lo Absoluto. El lugar que ocupa Schelling es, de hecho, el de “intermedio” y, justamente en cuanto tal, como una especie de “mediador evanescente” entre el idealismo de lo Absoluto y el universo poshegeliano de la contingencia-temporalidad-finitud, es que su razonamiento (por un instante, como en un destello) hace visible algo que era invisible y que enseguida vuelve a recluirse en la invisibilidad. En eso consiste la posición única de intermediario de Schelling, su doble falta de contemporaneidad con su propia época. Pertenece a tres campos discursivos, habla tres idiomas al mismo tiempo: el del idealismo especulativo, el de la teosofía antropomórfico-mística y el postidealista de la contingencia y la finitud. Por supuesto, la paradoja es que *su propia “regresión” del idealismo filosófico puro a la problemática teosófica premoderna fue lo que le permitió superar la modernidad en sí*. En otras palabras, por un lado, Schelling es el último gran representante de la visión premoderna, sexualizada y “antropomórfica” del universo (algunos de sus discípulos llevaron este concepto a extremos: por ejemplo, J. J. Goerres en su voluminoso *Sexual System of Ontology*); por otro lado, solo una delgada línea lo separa de afirmar públicamente, en un estilo por completo posmoderno, la *imposibilidad* de la relación sexual (es decir, un equilibrio fundamental “dислоcado”, interrumpido) como el componente ontológico positivo del universo.

Al hacer referencia a *Las edades del mundo*, de Schelling, siempre debemos tener en cuenta el preciso contexto discursivo de sus esfuerzos: su objetivo primordial fue comprender lo que se conoce como “el más antiguo programa sistemático del Idealismo alemán” de su juventud y presentar el sistema de “mitología racional” que incluiría los principales conocimientos sobre la naturaleza de lo Absoluto de manera popular-mitológica, y así poner en marcha una completa renovación espiritual-política de la nación alemana que superara los puntos muertos de la modernidad. ¿Cómo debemos dar cuenta de este paso de una presentación lógica a una narrativa mítica hoy, en nuestro contexto discursivo? ¿Este paso no incluye acaso una “regresión” a una versión de la mitología de la Nueva Era? Cuando, en los puntos clave de su estructura teórica, Freud y Lacan también recurrieron a una narrativa mítica (el mito de Freud del padre primordial en *Tótem y tabú*; su referencia, en *Más allá del principio de placer*, al mito del andrógino primordial de Platón; el mito de Lacan de la “lamella” en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*), los impulsaba la misma necesidad que impulsaba a Schelling. La necesidad de la forma de la narrativa mítica surge cuando se intenta romper el círculo del orden simbólico y explicar su génesis (sus “orígenes”) a partir de lo Real y su antagonismo presimbólico. En resumen, *Las edades del mundo*, de Schelling, debe leerse como una obra *metapsicológica* en el sentido estrictamente freudiano de la palabra.