

Filtraciones. Pensar lo otro en la estructura representacional

Leakages. Thinking the other in the representational structure

Aldo Bombardiere Castro¹

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0004-1913-1999>
abombardiereco@gmail.com

Recibido: 19/08/2025

Aceptado: 29/11/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452540

RESUMEN

El presente texto está consagrado a pensar lo *otro* en la estructura representacional. En efecto, si toda representación se muestra a la consciencia en calidad de representación de algo, ese *algo* es un *otro* de la representación, correspondiendo a lo representado. Tal relación correlativa entre la representación y lo representado la hemos llamado “estructura representacional”. En este artículo, no obstante, examinamos esta estructura a la luz de un elemento indómito e irreductible, es decir, un elemento que impide la sutura y la plena unidad de la relación representante/representado: el temblor de un *otro* que introduce una vacilación en la presunta estabilidad estructural que sostendría a cada acto representacional. Este es el punto de partida de nuestra investigación, donde reconocemos una problemática no sólo a manera de filosofema temático, sino –apoyados en nuestras lecturas de Heidegger y Derrida– una clave de comprensión y fuente de conflictividad válidas para el conjunto de la época moderna. Nuestra tarea, así, tendrá como horizonte rastrear y radicalizar el rol que juega lo *otro* de la representación a nivel epocal. Por lo mismo, tras evaluar dos modelos extremos que podría adquirir la estructura representacional (el “eidético platónico” y el “nihilista nietzscheano”), nos centramos en indagar cuál es el rol que representa lo *otro* de la representación en la estructura representacional moderna, específicamente, en la vertiente de la subjetividad trascendental kantiana y de su antecedente filosófico más relevante, el racionalismo cartesiano. Finalmente, y en consecuencia con la naturaleza del problema abordado, daremos cuenta de los desarrollos aporéticos de las indagaciones filosóficas que reflexionan sobre lo *otro* en y desde la estructura representacional. pero, al mismo tiempo, afirmaremos la relevancia de la dimensión existencial y estética que tal otredad desata con su irrupción, principalmente, en cuanto envío y filtración de *acontecimiento*.

Palabras clave: Representación; Solipsismo; Sublime; Envío; Derrida.

¹ Licenciado en Filosofía y Magíster en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado. Profesor adjunto en la Universidad de Santiago de Chile.

ABSTRACT

The present text is dedicated to thinking about the *other* in the representational structure. Indeed, if every representation is shown to consciousness as a representation of something, that *something* is an *other* of the representation, corresponding to the represented. We have called this correlative relationship between representation and the represented the “representational structure”. In this article, however, we examine this structure in light of an indomitable and irreducible element, that is, an element that prevents the suture and full unity of the representative/represented relationship: the tremor of an *other* that introduces a vacillation into the supposed structural stability that would sustain each representational act. This is the starting point of our investigation, where we recognize a problem not only as a thematic philosopheme, but –supported by our readings of Heidegger and Derrida– a key to understanding and a source of conflict valid for the entire modern era. Our task, therefore, will be to trace and radicalize the role that the *other* of representation plays at an epochal level. For this reason, after evaluating two extreme models that the representational structure could acquire (the “Platonic eidetic” and the “Nietzschean nihilist”), we will focus on investigating what role the *other* of representation plays in the modern representational structure, specifically, in the aspect of Kantian transcendental subjectivity and its most relevant philosophical antecedent, Cartesian rationalism. Finally, and consistent with the nature of the problem addressed, we will account for the aporetic developments of philosophical inquiries that reflect on the *other* in and from the representational structure, but, at the same time, we will affirm the relevance of the existential and aesthetic dimension that such otherness unleashes with its irruption, mainly in the form of an *event*.

Keywords: Representation; Solipsism; Sublime; Sending, Derrida.

1. Introducción

Desde la última fase de la modernidad filosófica, específicamente a partir de las primeras décadas del siglo XX, se ha visto acrecentada una cierta sensación de sospecha, crisis y resignación concerniente a la problematicidad que despierta el concepto de “representación”, así como acerca de sus usos en variadas disciplinas del saber, del arte y la política. En efecto, desde el auge de las vanguardias estéticas –donde la representación transgrede su lazo con la inmediatez perceptiva, ampliando el concepto de *mímesis* más allá de la simple *representación* de lo real– hasta los actuales problemas de orden político, propios de las democracias burguesas liberales –donde las formas de gobierno han de mostrar múltiples fisuras a la hora de mantener una relación supuestamente *representativa* con respecto a la soberanía popular que

ellas, en calidad de representantes, *representarian*–, el concepto de “representación” parece contener una problematicidad intrínseca, la cual se expresaría de manera transversal a los distintos contextos de aplicación y campos semánticos en donde aquel ha de insertarse. Por ende, pareciera ser que en la misma médula del concepto “representación” existe un problema esencial e independiente de cualquiera de sus efectuaciones circunstanciales.

En ese sentido, la filosofía acusa explícito recibo de esta problemática a un nivel no menor. Por cierto, en *La época de imagen del mundo*, del año 1938, Martín Heidegger señala el carácter eminentemente histórico del concepto de representación, entendido como rasgo central y definitorio de la época moderna. En efecto, a partir de Descartes el clivaje epistémico sujeto-objeto, correlativo a la diferencia constitutiva entre *res cogitans* y *res extensa*, tendería a reducir la relación del hombre con el mundo a un encuentro de disponibilidad de éste respecto al primero. Tal disponibilidad se plasmaría, en última instancia, a través de una práctica representativa, el ser de cada ente particular ha de presentarse a los sujetos en calidad de representación:

Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que solo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente. (Heidegger, 1995, p.74)

Esta relación no sólo significaría revestir a la cosa, de manera previa a su misma mostración a la experiencia, con una positividad conceptual cuyo efecto encubriría las posibilidades expresivas de la propia apertura de su ser, precisamente, en cuanto más que coseidad, sino, más importante aún, marcaría la esencia de la época moderna, en tanto necesaria condición de posibilidad del cálculo proyectivo inherente al predominio de

la técnica, anclada en la reducción del mundo a una imagen puesta “ante-la-vista” del hombre.

[...] representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. [...] Pero desde el momento que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que representarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo (Heidegger, 1938, p.75).

Es este contexto epocal advertido por Heidegger el que reclamará emprender una reflexión acerca del concepto de “representación”, asumiendo, con total radicalidad, la problematicidad intrínseca de su naturaleza.

Por cierto, de esta tarea da cuenta la meditación desarrollada por Jacques Derrida en una conferencia sostenida en Estrasburgo el año 1980 para la cual se apoyará preferentemente en Heidegger. En efecto, Derrida despliega una reflexión sobre la representación más allá de todas sus tematizaciones particulares o contextuales. Si bien admite que tal concepto adquiere peculiaridades específicas dependiendo de la región dentro de la cual haya de tener uso, su intención consiste en pensar la representación de manera esencial; esto es, pensar la *representación sin más*, asumiendo la radicalidad que tal labor pueda implicar.

A nuestro juicio, en el texto derridiano el camino de ingreso a tal acción reflexiva se inicia con una *imagen*, por así decirlo, tan poética como profética. No se trata de una imagen que Derrida haya evaluado como fruto de un proceso filosófico emprendido previamente por sí mismo o de un saber consolidado en la tradición del corpus filosófico. Al contrario, se trata de una imagen poético-profética sobre la cual, entre otras imágenes y casi de casualidad, Derrida se ha detenido. Se trata de una imagen histórica cuya virtud ha sido detener a Derrida para ofrecerle morar y de-

morar en su seno. Hablamos de la asociación entre el término “representación” y el de “envío”, principalmente a partir de las prácticas diplomáticas entre Estados (Derrida, 2017, p. 119).

En efecto, el rol ejercido por los diplomáticos en materias de cancillería y política internacional consiste en constituir *representantes* de los intereses de un país al cual ellos *representan*: el país queda representado por sus representantes diplomáticos. En ese sentido, puede entenderse el término de enviados: los *representantes* diplomáticos de un país, son *enviados* diplomáticos de un país. Un país los ha enviado para que ellos lo representen, para que sean sus representantes, sus enviados. La acción de enviar o representar, acuñada en verbo infinitivo, da origen a un determinado ente, a un sustantivo, a los enviados o representantes. Esta es una de las imágenes privilegiadas gracias a la cual Derrida desarrollará sus reflexiones en función del concepto de representación.

Acto seguido, Derrida reconocerá la conflictividad de su tarea. En efecto, pensar la representación significa, antes que todo y en consonancia con Heidegger, asumirse dentro de ella: pensar la representación desde una modernidad cuyo espíritu de época se encuentra determinado por la representación. En ese sentido, no se trata de una simple reflexión sobre un ente más entre otros. En contraste, Derrida asume la problematicidad que significa adentrarse en el concepto de representación desde una “situación”, esto es, desde un lugar contextual de raigambre representacional. Así, el gesto filosófico de “pensar lo que quiere decir un concepto en sí mismo, pensar lo que es la representación, la esencia de la representación en general” (Derrida, 2017, p.121), ha de realizarse desde un horizonte temporal que, desde ya, encubre y distorsiona el objetivo de esclarecimiento conceptual propio de la labor filosófica. En resumen, el problema consta de pensar la representación a partir de la matriz representacional del lenguaje (Derrida, 2017, p. 123).

Ahora bien, esta conflictividad le brindará a nuestra investigación su punto de partida, permitiéndonos tomar el relevo dejado por Derrida.

2. Estructura representacional

Antes de adentrarnos en nuestra investigación, será necesario definir brevemente el concepto central que la guiará: el de “estructura representacional”.

Todo acto representacional supone una estructura estable y reiterativa. Ella dicta las condiciones, alcances y límites de los actos representacionales. Dicha estructura, a nivel elemental, se compone de dos polos nítidamente distinguibles: de un lado, *lo representado*; de otro, la *representación*. Así, por ejemplo, cuando al momento de leer una novela nos encontramos con el concepto “casa”, éste correspondería al polo de *lo representado*, el cual se encargaría de asegurar un núcleo de eventual universalidad semántica en resguardo de la unidad sintética del concepto mismo. Sin embargo, el modo en que dicha casa se nos presenta a la conciencia, en tanto imagen mental, siempre constaría de un carácter singular, en cuanto sus atributos y propiedades, si bien dependen del concepto, no se encuentran determinadas absolutamente por aquel. El término “casa” nos exige solamente imaginarnos un lugar habitable, de resguardo y privacidad, materialmente circunscrito por paredes y dividido en múltiples sectores funcionales; empero, ello no determina el entorno, siempre singular, en que nos representamos tal casa, ni el color de las paredes con que se nos da su imagen en la imaginación, ni si esa casa es de uno o dos pisos, etc. En suma, este modo de presentarse a la conciencia del concepto “casa” corresponde al polo de la *representación*, donde no sólo se efectúa, de manera singular, nuestro acceso a lo representado conceptualmente, sino, además, el único modo en que lo representado ha de brindarse a la experiencia presente.

En toda representación, el prefijo “re” apela, tanto al carácter iterable del acto representacional, como al poder de presentificación, esto es, de traer al presente un concepto ausente, o, mejor dicho, una imagen ausente relativa a un concepto presente, que sostendría *la representación* a partir del fundamento de *lo representado*.

3. Problema residual

Pues bien, una vez aclarados los elementos configurantes de lo que aquí llamamos estructura representacional, volvamos sobre aquella actual sensación de sospecha, crisis y resignación, de tedio generalizado, que, según mencionábamos a un inicio, hoy pesa alrededor del concepto de representación. A nuestro juicio, tal sensación no yace amparada tanto por un defecto interno a la estructura representacional, como si, tras un exhaustivo análisis de su operatoria, quedase detectada una falencia; o, en nomenclatura lógica, como si se tratara de una “inconsistencia interna” *non sequitur*, de índole formal. Al contrario, más que eso, el tedio que hoy despierta hablar de representación tiene por causa, no una carencia digna de ser perfeccionada, sino una saturación: la representación pareciera agotada, justamente, porque, debido a su propia naturaleza, se muestra incapaz de mostrar aquello que no muestra. En otras palabras, creemos que el clima de tedio que hoy impera alrededor de la representación responde a una agudización del rol que juega el componente de *lo irrepresentable* al interior de la estructura. Se trataría, por ende, de un problema residual, excluido radicalmente de la estructura representacional misma: una dimensión a la cual, por la misma naturaleza de la representación, nos estaría estructuralmente vetado el acceso.

Entonces, siguiendo a Heidegger, si la representación parece el rasgo epocal eminentemente moderno, gracias al cual el ser del ente se

torna imagen disponible ante-la-vista del hombre, ¿qué significaría el hecho de que la representación misma estuviera en crisis? y por derivación directa, acaso, ¿esto no significaría que nuestra moderna autocomprensión de época, ésta que concibe no sólo toda esencia cósmica de los entes intramundanos en calidad de imagen, sino también que concibe la totalidad de lo real, así como el mismo concepto de totalidad, en calidad de imagen, se hallaría históricamente condenada a morar, a imaginar y a comprenderse dentro de los límites impuestos por la estructura representacional? Si asumimos nuestra hipótesis inicial, según la cual el consabido tedio que gira en torno al concepto de representación yace motivado por una cierta obturación de lo irrepresentable, de *lo otro* de la representación, bien vale adentrarse en la estructura representacional misma, como paso obligado para rastrear las diferentes funciones que *eso otro* de la representación adopta al interior de tal estructura. Con ello, buscaremos realizar un ejercicio, por así decirlo, de agudización. Esto será sinónimo a examinar radicalmente la problemática que contiene la estructura representacional para, así, hallar los irreducibles rastros, huellas o vacíos dejados por *lo otro* en el seno de su polar mismidad representación/representado.

4. Problematicidad de *lo otro* al interior de la estructura representacional: dos extremos

Lejos de plantear una imposibilidad para el pensamiento, dicha agudización pareciera vivificarlo aún más. Así, podríamos atrevernos a decir –muy precipitadamente– que pensar la representabilidad de la representación, esto es, la esencia que sustenta y atraviesa a cualquier tipo de representación concreta, demandaría *de suyo* adentrarse en el terreno de lo no-representable.

Pero, ¿cómo se podría acceder a tal campo velado de lo irrepresentable sino por medio de lo ya a-la-vista? Para intentar, para hallar ese acceso, habría que empezar por cambiar de *posición*: indagar en los conflictos propios de la misma estructura representacional, hasta agotar su propia mismidad.

Empecemos reparando en dos perspectivas opuestas hasta los extremos. La primera de estas perspectivas consistiría en establecer un retorno a esa entidad originaria que antecedería a la representación, es decir, a aquel objeto o motivo que operaría como el modelo representado y del cual la representación constituiría mero ejemplar. Esta vía, sin embargo, tan sólo replica el tradicional problema de la mimesis platónica, contenido en el Libro X de *La República*, (Platón, 2020, 595a-602c, pp. 457-466), sobrevalorando la relevancia del original en su calidad de presunta genuinidad, al tiempo que minimizaría y degradaría el valor de cualquier representación que de tal original emanara, haciendo depender su valoración de la relación de cercanía o lejanía con respecto a su modelo original. Lo representado es trascendente a cualquiera de sus representaciones. Por consiguiente, desde esta posición que muy livianamente podríamos denominar “platónica” o “eidética”, la representación nunca podría ser más que una mejor o peor copia. En este sentido, lo *otro* de la representación, en realidad, no significaría algo necesariamente problemático, sino, más bien, un problema desde el primer momento ya conjurado por medio de la violencia de un *aseguramiento*. Se trataría de la seguridad capaz de brindar, a la estructura representacional la tan supuesta como inaccesible presencia de un fundamento impresentable, anclado en lo representado. Como si necesariamente la estructura de la representación yaciera inclinada a privilegiar la impresentabilidad de lo representado en desmedro de la “mera” representación, la cual, degradada, solo cumpliría un rol derivado,

en cuanto deudora (al estar al *debe*) de lo representado, así como de ser funcional (de representar) a tal representado.

En ese sentido, la supuesta presentabilidad primaria y prioritaria, entendida como *Eidos* platónico, sólo se dejaría representar en tanto dependiente de una inexperimentable esencia, prioritariamente conceptual. Por ende, en este tipo de perspectiva, más que hablar de *otro* de la representación, habría que decir que la representación está siendo, desde siempre, otro: un doble imperfecto y falsario en relación con un original que ostentaría el *summum* ontológico de estatus eidético. Es decir, acudimos a la explicación de la experiencia de la *mímesis*.

La influencia de esta lectura conservadora, hegemónica y simplificadora con que se ha interpretado la *mímesis* en Platón, puede rastrearse hasta el día de hoy en diversas disciplinas. El aseguramiento que esta posición ofrece consiste en esencializar y asentar la realidad sobre el polo de lo representado en pro de una sobrevaloración de la inmediatez de la experiencia con un objeto ideativo presente a-la-vista teórica, pero al precio de subestimar cualquier tipo de relación con el polo de la representación misma, asignándole un mero carácter, además de derivado y degradado, instrumental. Así, lo *otro* de la representación no traería consigo ningún pensamiento perturbador ni crítico, pues, desde un comienzo, se asumiría que él residiría en el polo de lo representado: el fundamento y ordenamiento ontológico de lo real en cuanto ideal, sería lo *otro* de la representación, mas no de la estructura representacional.

En efecto, pese a que la estructura representacional que es abordada desde esta perspectiva no impide acceder a lo representado, en cuanto presencia eidética, su aseguramiento demandaría una cierta virtud intelectual, la cual habría que encontrarse –tal vez autoritariamente– ya previamente dispuesta en el funcionamiento de dicha estructura. En consecuencia, desde tal perspectiva, lo *otro* de la representación, esto es, lo representado y originario, conjuraría de

antemano su propia *otredad*. *Lo otro*, constreñido por la estructura representacional, tan solo constituye la *ilusión de lo otro*, en cuanto ya incluido en el polo conceptual y eidético de lo representado.

Una segunda posición totalmente opuesta a la anterior se vincula con un cierto optimismo de la resignación. En efecto, esta posición, asumiendo la imposibilidad de acceso a la dimensión *otra* de la estructura representacional, enfatiza exageradamente el polo de la representación por sobre lo representado. Desde esta perspectiva, ha de considerarse la creación fantasiosa como proliferación de un *eros* capaz de reproducir el caudal imaginativo hasta el infinito. Así, desde esta segunda posición, se encontraría marcado por una erótica imaginativa, donde lo otro de la representación yacería exorcizado de todo pensamiento conceptual o filosófico aún obsesionado con hallar el fundamento originario de la representación en lo representado. En ese sentido, lejos de pretender indagar en la dimensión *otra* que cruza a la estructura representacional más allá de la representación dada ante-la-vista, la erótica de la imaginación se entregaría al elixir patente de la proliferación de imágenes, es decir, al caudal imaginativo que, resignándose a trascender a la representación misma, expresaría la paradójica convicción de arrojarse a la inmanencia de representaciones (imágenes) huérfanas de objetos o conceptos fundantes, renunciando de raíz a un aseguramiento latente y preexistente a las representaciones. Se trataría del imperio de representaciones desprovistas de lo representado; es decir, quedaría abolida la misma estructura representacional, en virtud de una ineludible cadena de presentaciones fantasmáticas sin nada que representar.

En resumen, a la luz de esta segunda posición, la imaginación yacería estimulada por la misma materia de la representación, replicándose hasta el infinito como máscara detrás de máscaras y cadena de representaciones sobre otras representaciones, desfiguradas en la

caleidoscópica variedad de sus formas. Por cierto, se trataría de la recreación y expansión de un universo infinito de representaciones, cuya homogeneidad tornaría irrelevante cualquier posibilidad de terreno para lo *otro* o de un *más allá* fundante.

Así, el anhelo de trascendencia fundante que caracterizaba a la primera posición eidética aquí parece agotarse (por cansancio) en un nihilismo surgido, justamente, gracias a una resignación: el optimismo de refugiarse en la inmanencia de un *aquí*, la presencia de la representación y la disolución de lo representado, es decir, asumiendo lo inaccesible de lo representado en cuanto su lado *otro*. Hablamos de una tiranía de la representación, flujo torrentoso de vaporosas imágenes que ha arrasado con cualquier tipo de aseguramiento esencial en el polo de lo representado, como si se tratase de representar infinitamente algo que no existe. Esto, por cierto, quiere decir aceptar no sólo la pérdida de la universalidad semántico-conceptual de lo representado, sino, aún más, la debacle de la estructura representacional misma.

Gran parte de la última filosofía de Nietzsche, caracterizada por la primacía de la fisiología y la ritmicidad afectiva, en contraste con la pasividad racional de corte apolíneo, se enfoca en superar estéticamente los laberintos de la metafísica. Para ello, emparenta su pensamiento con el estallido erótico de aquella imaginación proliferante y excéntrica, la cual insemna una existencia sin fundamento ni eje gravitatorio más allá del cuerpo. De ahí que una famosa frase de Nietzsche exprese aquella *potencia por resignación* surgida a modo de nihilismo afirmativo: “no hay hechos, sino sólo interpretaciones” (Nietzsche, 2006, p. 222). Así, en esta versión nihilista y nietzscheana de la estructura representacional, la omnipresencia de una representación inmanente anula el orden de lo representado. Con ello también entra en crisis la propia estructura representacional, pues ya no subsistiría modelo externo, de índole

conceptual, susceptible de ser tomado por origen universal y eidético en el que descansen las particularidades de las imágenes representacionales.

Sin embargo, nada de esto, tampoco, aborda el problema de lo *otro* de la representación. Más bien, afirmando la potencia corporal de la existencia vital como único punto desde donde partir, pero, a la vez, también como único punto al cual arribar, podríamos decir que este nihilismo destituye todo fundamento para entregarse a una erótica presentista, gracias a la absoluta asimetría en favor del polo de la representación con respecto al de lo representado. Se trata de una suerte de tiranía, la cual produce que toda representación sea, al mismo tiempo, tanto encarnación como negación de lo representado. Autónomo torrente de imágenes emanadas de una fuente originaria que no requiere existir. Así, lo *otro* parece quedar reducido a lo *mismo*, diluido en lo *mismo*, ahogado en el río vital de la inmanencia absoluta. Alrededor de este asunto emergerá el problema de la escisión entre lenguaje y corporalidad en la obra tardía de Nietzsche².

En definitiva, al igual que en la primera posición, que denominamos “eidética”, en esta segunda, que denominamos “nihilista”, la estructura representacional deviene en crisis. Pero no lo hace debido al aseguramiento de lo *otro* de la representación en subordinación a un plano de mismidad conceptual y universal capaz de determinar toda representación particular en nombre de lo representado. Al contrario, en la posición nihilista la estructura representacional es derogada a causa de la absoluta primacía del polo de la representación, con su proliferante y anárquico afluente de imágenes.

Dicho lo anterior, es momento de preguntarnos lo siguiente: ¿cómo enfrentar la dimensión *otra* de la estructura representacional sin

² Para esto, ver la obra de Nietzsche desde 1880, especialmente *El Crepúsculo*, *La Goya Ciencia* y *El Caso Wagner*.

enaltecerla, es decir, sin concebirla como un original del cual toda representación fuese derivación y degradación mimética? Pero, por otro lado, ¿cómo abordar la dimensión *otra* de tal estructura evitando caer en un desvío nihilista? ¿Cómo abordarla evitando afirmar la potencia corporal de la vida exclusivamente en cuanto resultado de una resignación absoluta acerca de lo conceptual, semántico y universalmente significativo, cuya métrica resuena en cada experiencia particular? En suma, ¿será posible hacer “la experiencia radical de lo radicalmente *otro*” que, colindando con la paradoja o habitando en ella, no deja de atravesar la estructura representacional? ¿Existirá un llamado *a* lo imposible o tan solo habrá algún llamado *de* lo imposible? O, por el contrario, ¿acaso la manera de imaginar, de vivenciar, de describir *lo otro* que cruza y atormenta a la estructura representacional sea, únicamente, a través de *lo mismo*, implicando, así, además de la pérdida de *lo representado*, también el desmoronamiento del conjunto de la estructura representacional? Acaso, ¿es posible abordar tal estructura desde un nuevo ángulo, desde un ángulo no-disolvente? O sea, ¿es posible buscar lo otro de la representación ni desde la *mímesis* eidética ni desde la *erótica* nihilista, orientados por un ángulo cuya posición nos dispongan simplemente a *dejar venir lo otro*, aunque sea en una mínima parte, aunque sea por ilusa rebeldía, esperándolo entre la tierra vacilante de la configuración estructural representación/representado? Y, de ser posible, ¿podremos ya no disponer de *lo otro*, ni invocarlo ni reconocerlo o representarlo, sino tan sólo escucharlo, disponernos a su escucha, a la escucha suya que, tal vez, no sea más que la escucha nuestra? ¿Cuál es la forma sin forma de este, de ése irreconocible y, a primera vista, irrepresentable exceso?

5. Modernidad

A diferencia de las consecuencias disolventes que tendrá *lo otro* de la representación en sus versiones “eidéticas” y “nihilistas”, en la matriz filosófica propia de la modernidad, *lo otro* de la representación instalará una cierta problematicidad: la certeza de una distancia.

Como dijimos, el desafío para el pensamiento no consistiría, por un lado, ni en develar el rostro originario del objeto representado –como si lo hubiera– ni, por otro lado, en buscar consolar esta imposibilidad a través de la circulación de nuevas imágenes reproductivas suscitadas gracias a una representación cualquiera –pues tales imágenes tan solo corresponderían a representaciones gatilladas sobre la homogeneidad ficcional de otras representaciones, pero no de *lo otro* de la representación. En lugar de todo esto, la radicalidad de *lo otro* de la representación pareciera demandar el acto de pensar no sólo otro pensamiento (acerca de ella), sino un *pensamiento otro* (en diferencia con la mismidad del pensamiento representativo). He ahí donde la modernidad filosófica, especialmente en su vertiente trascendental, habrá de remarcar su presencia a la hora de indagar en las condiciones de posibilidad *a priori* y universales de toda experiencia posible³.

Por lo mismo, y siendo consecuentes con nuestra investigación, buscaremos ensanchar, resquebrajar y sumergirnos en la alucinada conflictividad que abre y supura en este tipo de fractura de *lo otro* que atraviesa a la estructura representacional, entre la representación y lo representado. En eso consta nuestro desafío: adentrarnos en las ondulaciones de *otra* modalidad del pensar y –si tenemos suerte– donde

³ Para un análisis más detallado entre necesidad y universalidad en torno al concepto de *a priori* como regente del proyecto de conocimiento moderno, considérese lo siguiente: “en un juicio que posee esencialmente universalidad estricta ésta apunta a una especial fuente de conocimiento, es decir, una facultad de conocimiento *a priori*. Necesidad y universalidad estrictas son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori* y se hallan inseparablemente ligados entre sí” (Kant, 2009, B5, p. 44)

se anuncia la experiencia de un pensar *otro*. Pensar *otro* –que advierte la catástrofe y el temblor– de la representación, desde la constitución metafísica de la modernidad, en plena crisis de sí misma.

En efecto, intentaremos interrogar y de-morar la fractura moderna, lejos de cualquier pulsión de sutura precipitada, aun cuando no podamos acceder cara a cara al residuo fantasmático, a ese excedente o murmullo inasible, que durante la temprana modernidad sólo llegó a ser conjurado por medio de una violencia *nouménica* metafísica. Entonces, vale la pena explorar, al menos en su sombra, esta dimensión *otra*, tal que la estructura representacional, suele reducir a uno de sus dos polos, es decir, o a la representación o a lo representado.

5.1. El solipsismo en Descartes

La modernidad filosófica abierta por Descartes bien puede entenderse como un movimiento autofundante, el cual posiciona a la conciencia del sujeto en calidad de garante de toda existencia y, consecuentemente, reduce el mundo a las dinámicas representativas y fenoménicas del aparecer a partir de la codificación impuesta por tal conciencia.

En ese sentido, es lícito afirmar que el trayecto de la duda metódica, al establecer como punto arquimídeo al *cogito* (Descartes, 2008, p. 81), cuya solidez operaría como soporte de todo el ulterior edificio del conocimiento, sienta una máxima exigencia epistémica compuesta por tres principios metafísicos profundamente imbricados entre sí: apodicticidad (de la conciencia), transparencia (del autoexamen de la conciencia) e inmediatez (de la experiencia consciente del sujeto en relación al objeto que se le presenta). Dicha triple exigencia sólo ha de ser cumplida por la propia conciencia. Tal movimiento posiciona al sujeto no sólo al centro de la realidad, sino también hace del mundo un núcleo

de realidad objetiva sólo en cuanto sea concebido *por* y (re)presentado *en* la consciencia subjetiva. En una palabra, el sujeto como estructura absoluta se transforma en fundamento justamente en la medida que su conciencia, además de “concebir”, es la que “concederá” existencia a los objetos. Hablamos, por cierto, del sujeto como fundante del orden de la *res cogitans*. Únicamente en segundo lugar, y bajo una relación de dependencia con respecto a este movimiento esencialmente autofundante de la conciencia, habrá de constituirse el conocimiento de los objetos particulares y pertenecientes al dominio de la *res extensa*, esto a través de la operatoria de ideas claras y distintas. En suma, con Descartes asistimos al preludio del proceso de constitución subjetiva propio de la modernidad filosófica: la autofundación de la consciencia constituyente.

Ahora bien, llevando lo anterior al campo de la estructura representacional, podemos señalar que la voluntad teórico-representativa, en cuanto pretende asegurar el punto de certeza absoluta *yo soy, yo pienso*, (Descartes, 2008, p. 83) en el soporte arquimideo de la subjetividad, reduce la labor epistémico-investigativa del mundo al *modo de darse* de lo representable. Esto significa que ese mundo sólo ha de *presentarse* en la medida de su codificación para un sujeto constituyente de dicho mundo, el cual detentaría el rol de soporte de toda representación. Es decir, el mundo ha de presentarse bajo el esquema de la *cogitatio*, teniendo por modo de presentación (y no sólo de representación), necesariamente, a la estructura representacional como forma constitutiva del sujeto en su relación con (representaciones de) objetos.

No obstante, creemos que el punto crítico en Descartes ha de ser encontrado a través de un ejercicio de radicalización de su propio ejercicio metódico-meditativo. Es decir, tal cual el *cogito* impone la aparición del mundo bajo la medida de la representación, será la saturación de esa misma forma omnirepresentativa la que se revelará en su contra: el

solipsismo. En suma, la experiencia consciente del sujeto nunca podrá mantener la existencia del mundo con independencia del sujeto que la soporta “aquí y ahora” (entendiéndose por “aquí y ahora” la “inmediata, transparente y necesaria” presentabilidad de una experiencia consciente). Por ende, el solipsismo implica un movimiento de radicalización de la estructura representacional llevada o retraída hasta su propio fundamento subjetivo, pero, paradójicamente, donde el sujeto jamás ha de poder presentarse ante sí mismo en cuanto sujeto. Remitimos a una acentuación hiperbólica expresada sobre la ya hiperbólica duda metódica: ella es la tierra infértil donde no puede germinar nada salvo el solipsismo. En otras palabras, la acentuación o hiper-hiperbolización de la duda, redundando en una duda ya no solo epistémica sino existencial: la emergencia de un solipsismo que amenaza a la estructura subjetiva con hacer estallar el régimen de la representación, suprimiendo y tornando vano el original o el ejemplo al cual toda representación se asemejaría, lo que trae consigo el fisural afecto de un temblor.

Con ello, la estructura representacional se volvería tan angustiosamente improbable como irrefutable la existencia de un mundo (*res extensa*) con independencia de su *imago cogitativa* constituida y representada por el sujeto. La angustia existencial coincidiría, así, con la entronización absoluta del sujeto, el cual, dada la triada de suma exigencia epistémica (apodicticidad, transparencia e inmediatez de la conciencia) que su propia experiencia impone al objeto, extraviaría irremediablemente la existencia del universo –de toda la *res extensa*–, en cuanto realmente objetiva, autónoma e independiente (de la representación) del sujeto.

Por ende, con el solipsismo la representación deviene en (auto)afección, en estímulos o fantasmas que oscilan sobre el solitario vacío de la propia conciencia, confirmando, al tiempo que amenazando, el trágico triunfo de la subjetividad, es decir, insinuando lo absurdo de

su propia gloria epistémico-solipsista. La distancia entre los representado y la representación ha sido neutralizada en virtud de aseguramiento, ya no de “lo otro en lo mismo”, a partir de la primacía de algún polo de la estructura representacional, sino de un sujeto que “es” constitutivamente, esa estructura (*res cogitans*) con la que constituye al mundo (*res extensa*). Con ello, asistimos a una introyección de la distancia. La certeza de su inmediatez, la claridad de su transparencia y la evidencia de su apodicticidad no residirían más que en su propia posición de autoconfirmación: la de la consciencia subjetiva centrada sobre sí misma como única respuesta satisfactoria ante los estándares de una verdad irrefutable y del aseguramiento de un punto “inconmovible”⁴ y capaz de sostener todo edificio del conocimiento. Descartes señala:

Voy a meditar de nuevo acerca de lo que creía ser en otro tiempo, antes de haberme entregado a estos pensamientos; de lo cual sustraeré luego todo aquello que, por las razones presentadas, pueda ser cuestionado en lo más mínimo, de tal manera que quede así únicamente lo que es cierto e inconmovible (Descartes, 2008, p. 83).

No se trata solamente, por lo tanto, de una simple pretensión de “inmovilidad” de los cimientos. Además de ello, se trata de lo que aquella inmovilidad podría evitar como repercusión afectiva sobre la subjetividad: la conmoción. En efecto, la conmoción, en cuanto transfiguración ante un riesgo que amenaza nuestra existencia, posee una carga semántica asociada a lo dramático. Para decirlo en una palabra: los alcances de la empresa cartesiana no apuntarían exclusivamente a llevar a cabo un mero proyecto de conocimiento científico, donde la suspensión del mundo –que ocurre entre la primera y segunda meditación– dejara de afectar únicamente al mismo mundo y a quienes realizasen a cabo la experiencia

⁴ Aquí se debe mencionar que las primeras páginas del texto de Hamacher (2018), titulado *El temblor de la (re)presentación*, abordan esta cuestión para generar tanto un marco conceptual como una problematización, relativos al posterior análisis de la “kantiana” y célebre narración *Terremoto en Chile*, de Kleist.

meditativa. Al contrario, Descartes y sus lectores se hallan implicados en su proyecto a nivel existencial: no puede dejar de haber una angustia, una intranquilidad esencial y vital para quien se ha propuesto poner en duda todos los conocimientos heredados (mediatamente) por la tradición, la religión y el sentido común, llegando a ponerse, incluso, él mismo en duda.

En ese sentido, la figura del Dios engañador y del Genio maligno, suponen la experiencia de un pensamiento al límite de sí: un pensamiento que se piensa hasta sus últimas consecuencias y, por lo tanto, que angustia y aterra, pues, aunque Descartes tan sólo reconozca muy tenuemente la posibilidad de tal terror al caer “en un profundo abismo” (Descartes, 2008, p. 81), de igual modo permite acariciar, con cierto deleite oscuro, el borde de la locura solipsista.

Ahora bien, la angustia a la que nos referimos no se encuentra tematizada por Descartes. En contraste, Descartes deja que se anuncie lejanamente, pero sin efectuarse. Es así como, ejerciendo un movimiento de repliegue, allí donde nada más que la estructura consciente del sujeto asienta al mundo, Descartes debe anclar en Dios un tipo de aseguramiento máximo, tal que evite disolver el mundo en la homogeneidad de un mar de representaciones flotantes, inherente al solipsismo. En suma, el soporte ontológico del mundo, sostenido gracias al argumento ontológico de la existencia Dios (Descartes, 2008, p. 153) sólo descansará en la garantía de la existencia de un Dios bondadoso, autosuficiente e incapaz de engañar: un Dios garante, ante todo, de que la representación mantenga, al menos, un lazo de semejanza con lo representado. Esta es la función de la *res divina* en la sexta meditación. Con ella, la violencia de una representación desvinculada de lo representado o, mejor dicho, la violencia de una estructura representacional, que introyecta esa separación en una subjetividad constitutivamente coincidente con aquella estructura, resulta subsanada

por la no menos violenta aparición de un Dios garante, cuya función primordial consta de reestablecer tal vínculo. Dentro de los dominios de la subjetividad la separación entre la representación y lo representado adoptará la imagen de una “simple” distancia: la imagen de la imagen, en cuanto a semejanza entre la representación y lo representado.

No deja de resultar curioso que, según nuestra lectura, la mayor amenaza de conmoción para Descartes devenga, antes que lo *otro* de la representación, la *mismidad* omnipresente de ella. Es decir, que, por medio del fantasma del solipsismo, el universo en su totalidad se revela en calidad de representación absoluta a los ojos de un sujeto real, cuya existencia es, en cuanto contenido, lo único indubitable. Sujeto, por cierto, incapaz de concebir tanto la experiencia de un fenómeno positivo, como la propia identidad de sí mismo, esto es, la objetivización de su subjetividad, liberado de la estructura representacional.

En ese sentido, para Descartes, lo radicalmente *otro*, quedaría o bien absorbido por los estratos internos de la razón, como sería el caso de las ideas innatas o juicios analíticos de las matemáticas; o bien sería desviado al ámbito de lo desconocido, pero, a la vez, asegurado bajo el amparo de un Dios garante. Así, en una suerte de escepticismo dogmático, donde *lo otro* se reduce a una identidad interna a la estructura subjetiva, o, al contrario, donde queda reducido a una incognoscibilidad, ya sea *de iure* (inconocible para la razón) o *de facto* (actualmente desconocida pero conocible para la razón), *lo otro* ha sido obturado por Descartes. Ambas, sin duda, son dos maneras de acallar el grito de lo otro (¡de la ausencia de *lo otro*!) que se filtra en la angustia existencial del solipsismo. Por lo tanto, la estructura representacional se consolida como el sujeto mismo pacificando por medio de la imagen de la distancia (imagen de la imagen, en cuanto a semejanza) entre la representación y lo representado.

5.2. Lo sublime en Kant

La violencia representacional expresada en Descartes, además de encontrar un punto de vacilación dentro de las interpretaciones consecuentes que ha de adquirir su obra, se emparenta con un desarrollo relevante realizado por Kant en la *Crítica del Juicio*. Nos referimos al tratamiento de aquel tipo de experiencia que no resiste ser abordada por medio del juicio determinante (juicio de conocimiento), y, más específicamente, a su indagación en la experiencia de lo sublime en contraste con la de lo bello. En efecto, referimos al problema de los límites del juicio determinante (y la insuficiencia de comprenderlo sólo a partir de un *uso regulativo*, en desmedro de contundencia del *uso constitutivo*) lo que, en la experiencia de lo bello, impulsa a Kant a buscar un tipo de juicio donde el particular, pese a no poder subsumirse en un universal dado al modo de regla, esto es, pese a encontrarse impedido de confluir en un concepto, no desista, empero, del empeño subjetivista de engendrar un universal conceptual. La razón, así, motivada por tal impulso (un cierto primer paso del interés metafísico de la razón, en medio de una experiencia moralmente desinteresada como la estética), buscará fijar una regla para construir un objeto conceptual conforme a fin y acorde con el sentimiento de placer y dolor (Kant, 2007, p. 147). Pero, ya que tal objeto no se brinda a la intuición en calidad de dado, para sustituir su ausencia la razón no encontraría más alternativa que escindir la facultad de la imaginación productiva del sujeto (aquella encargada de reunir la diversidad de las sensaciones en una sola sensación) con respecto a la del entendimiento (encargado de unificar los objetos en cuanto conceptos).

Por ello, en la experiencia de lo bello el entendimiento y la imaginación pondrán en marcha un libre juego de las facultades subjetivas, esto es, un movimiento donde el juicio determinante de uso constitutivo (juicio de conocimiento), lejos de conformarse con modificar

su uso a uno regulativo, será derogado en pro de un juicio reflexionante, precisamente estético, capaz de resaltar la motivación subjetiva de la razón (juicio de lo bello) dedicada, en virtud del vacío del objeto conceptual a exponer su mera forma. “No puede haber regla objetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que sea bello, pues todo juicio emanado de aquella fuente es estético, es decir, que su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto, y no un concepto del objeto” (Kant, 2007, p. 161).

De esta manera, en el acto de sustitución del juicio y desrealización del objeto, la razón lograría hacer de lo subjetivo “algo” constitutivo (una experiencia indeterminada en cuanto concepto), pero nunca objetivo. En la medida que las apreciaciones contemplativas circunscritas a la esfera del gusto, pese a padecer una desrealización de su objeto, denoten las dimensiones estructurales y universales de la propia subjetividad, la experiencia, sin requerir del juicio determinante, pasa de cumplir un rol simplemente regulativo a un rol constituyente. Es decir, ejerce una labor de irrealización del objeto y de exposición del libre juego de facultades como potencia “virtuosística” de la subjetividad a la hora de operar bajo el juicio reflexionante.

Ahora bien, con la experiencia de lo bello, donde la salida contemplativa resulta armónica con el sistema trascendental, el análisis de lo sublime pareciera llevar a la subjetividad a sus últimas consecuencias, pues la hace contender, justamente, con una experiencia que la excede. Es decir, la enfrenta contra una experiencia que remueve y conmueve, tanto a la propia estructura del juicio determinante como a la formación de objeto conforme a fin propia del juicio reflexionante y de su virtud teleológica. Por ello, Kant atisba en la irrupción de lo sublime un cierto impulso contracultural.

En efecto, la irrupción de lo sublime, a modo de presentación indirecta, parece poner en escena la emergencia de “algo” tan

irrepresentable como inconmensurable. Un exceso aterrador el cual, primero, haría retroceder a la imaginación sobre sí misma para, luego, elevarla violentamente sobre su propia finitud constitutiva. Tras este movimiento, no obstante, se encontraría, subrepticamente, el espíritu de la razón, puesto que “en el juicio estético sobre lo sublime esa violencia es representada como ejercida por la imaginación misma como instrumento de la razón” (Kant, 2007, p. 205).

Por cierto, Kant distingue entre dos modos de experiencia de lo sublime: el matemático y el dinámico. En ambos, el sujeto sufre una primera experiencia de vulnerabilidad ante una, a primera vista, indeterminada presencia que le sobrepasa y expone en su fragilidad y finitud. Así, en el sublime matemático se marcaría la presencia (negativa) de algo absolutamente grande (algo incomparable, o que sólo puede compararse con su propia grandeza), esto es, se trataría de una experiencia atravesada por cierta noción de magnitud. Como ingrediente de la experiencia de sublime matemático, la imaginación sería capaz de trascender y transgredir toda pretensión de síntesis conceptual del entendimiento (el cual aún cumplía un rol activo en el juicio de lo bello), estableciendo su primacía con respecto al entendimiento. Tal imaginación, a su vez, estaría desvinculada internamente, desplegándose a través de una incompatibilidad entre los elementos de “aprehensión” y “comprensión”: la imaginación caería en el vertiginoso movimiento de buscar “aprehender infinitamente” algo “imposible de ser comprendido” por ella dentro de los límites de un objeto o ideal definidos. A nivel fenoménico-afectivo, ello conllevaría dos movimientos: primero, un efecto de caída, o sea, una vivencia abismal cuya explicación subjetiva constaría del repliegue de la imaginación sobre sí misma; posteriormente, un sentimiento de respeto ante una presunta idea de totalidad, nunca presentada más que indirectamente.

El sublime dinámico, por su parte, ya no guarda relación con la magnitud, sino con el poder de una brutalidad natural, esto es, de una fuerza que amenaza con destruir no sólo la existencia del sujeto en cuanto individuo, sino la legitimidad de juzgar (el discernimiento) de la misma estructura subjetiva. Por eso, para decirlo de alguna manera, el sentimiento despertado por el sublime dinámico pone en jaque al mismo juicio reflexionante sobre el cual reposa la experiencia del individuo, como si se tratara de un sentimiento fundado en un exceso reflexionante. Ello es, en definitiva y mucho más allá de la muerte, lo realmente desafiante en aquella experiencia: la locura. He aquí el momento contracultural de la experiencia de lo sublime. Vale decir que tal experiencia no expone al individuo a una vivencia donde las virtudes de índole cultural y civilizatorias se encuentran ausentes, sino, más bien, a una vivencia donde –en la caída abismal del sublime matemático y en la proximidad de la locura del dinámico– dicha cultura está siendo aniquilada, friccionada, transgredida. La razón subjetiva vacilaría sobre sí misma y el interés inherente a su propio despliegue histórico.

Con todo, pese a tal vacilación de la razón, la subjetividad, según Kant, saldría fortalecida, pues haría de la experiencia que la interpela y la asombra, testimonio de la misma potencia subjetiva de la razón, ahora abierta a lo suprasensible. De ahí que, detrás de ello, en un movimiento de subrepción, y, como si se tratase del estremecimiento ante un sentimiento de respeto suscitado por una ráfaga sublime e incapturable que se presenta negativamente, advendría una trascendentalidad: la forma de la subjetividad ya no figurada como libre juego de la imaginación y el entendimiento (que se daba en la conformidad a fin de lo bello), sino de aquélla, con las ideas de la razón. De ahí que se transparente la conexión entre lo sublime y un cierto “sentimiento de respeto”, en tanto preludio de un giro hacia la historia posibilitado gracias a la razón práctica. Efectivamente, el sentimiento de respeto ha de entenderse como

fundamentado en una dimensión apriorística, pero expresado en y tendiente a lo patológico. Por lo mismo, en la *Crítica de la Razón Práctica*, define este sentimiento de la siguiente manera:

la ley moral aniquila toda vanidad. Sin embargo, como esa ley supone algo positivo de suyo, cual es la forma de una causalidad intelectual, o sea, la libertad, resulta entonces que, al *debilitar* la vanidad oponiéndose a esa resistencia subjetiva de nuestras inclinaciones, constituye al mismo tiempo un objeto de *respeto* y, cuando se consigue aniquilar por completo dicha vanidad, humillándola, supone un objeto de máximo respeto, con lo cual constituye también el fundamento de un sentimiento positivo que no tiene origen empírico y es reconocido a priori (Kant, 2013, p. 191).

En ese sentido, la cultura cumple un rol central. Como si una vez apaciguado el vértigo contracultural propio del arrebató sublime, la subjetividad volviera a hermanarse con la cultura de un modo enriquecido. Tras el terremoto de lo sublime la subjetividad, no solo restituiría la cultura sino también, como Kant asevera en sus textos de filosofía de la historia, la haría progresar hacia lo *mejor*⁵. Es decir, la cultura constituiría una idea reflexionante y además teleológica, regida por un homónimo tipo de juicio. El cauce moral que ha de tomar este proceso se encontrara afincado en la noción de “sentimiento de respeto”, componente tan importante de la razón práctica. De esto se desprendería una suerte de *teleología de la eticidad*, manifestada en la *Crítica del Juicio*.

De aquí se deduce que el bien (el bien moral) intelectual, conforme a sí mismo a fin, debe representarse, no tanto como bello, sino más bien como sublime, de suerte que despierta más el sentimiento del respeto (que desprecia el encanto) que el del amor y la íntima inclinación porque la naturaleza humana concuerda con aquel bien, no por sí misma, sino sólo por la violencia que la razón hace a la sensibilidad (Kant, 2007, p. 208).

⁵ Aquí se vuelve necesario mencionar los desarrollos kantianos del juicio reflexionante, específicamente el teleológico, a la hora de concebir el desarrollo histórico, así como la idea de historia afincada en un proyecto cultural de libertad humana y desarrollo de sus disposiciones naturales. Para esto ver: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita, Acerca de la relación entre la teoría y práctica en la moral. (En respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)* (Kant, 2016), así como *La paz perpetua: proyecto de un arreglo definitivo entre los estados* (2003).

En definitiva, podríamos decir que para Kant, el juicio sublime, pese a significar un mero apéndice en los juicios del gusto, confronta a la subjetividad con el temblor de sus propios límites y, tras superarlos, expresa subrepticamente la mirada *nouménica* con que la razón, en última instancia, recubriría toda experiencia *fenoménica*. La subjetividad, en suma, abordaría lo sublime como un asombro acontecido a raíz de su propia distancia con *telos* orientador, pero nunca efectuable objetivamente. En el afecto, del asombro que recorre y sacude lo sublime, la razón comparece a la forma de su finalidad subjetiva y sin fin: la asintótica idea de plena realización de la cultura humana.

Pues bien, en toda esta exposición kantiana la subjetividad parece salir no sólo airosa, sino robustecida. Pero creemos que ello ha sido así sólo a costa de reducir la experiencia de lo *otro* a una mismidad formal: la de la estructura subjetiva. En ese sentido, si bien el juicio sublime explicaría el sentido de ella, esto lo haría siempre a nivel formal, asumiendo que, en última instancia, todo lo que aparecería *a* la experiencia quedaría reducido al aparecer *en* la experiencia y *según* las condiciones incondicionadas de la subjetividad. La irrepresentabilidad de la presentación negativa o indirecta, así, nunca sería *otro* de (la subjetividad de) uno mismo ni tampoco obtendría réditos a la hora de abrir el acceso a lo radicalmente *otro*; más bien, remitiría a una indagación *al interior* del propio ámbito de la subjetividad. Hablamos de una suerte de distancia interior de la subjetividad consigo misma y, a su vez, de ésta con las representaciones que, amenazando exceder la imagen representacional, termina reforzando su carácter de estructura. Por lo mismo, en *El temblor de la (re)presentación*, Hamacher afirma:

Porque donde sea que el pensar intenta reflexionar sobre su propio rendimiento de aseguramiento, se vuelve a colocar sobre el fondo no asegurado de meros contenidos representacionales. Sin embargo, donde renuncia a esta reflexión, no puede adquirir certeza respecto de su fundamento. El yo, en su fructífera realización de su fundamentación de sí mismo, permanece un otro incontrolable

e inestable que nunca puede ser constatado en tanto *Gestalt* positiva, sino que siempre solo puede (re)presentarse negativamente, en la descomposición de certezas empíricas. El movimiento metódico de la duda no es accesible a una (re)presentación positiva. Su temblor, sin embargo –y Descartes extrajo esta consecuencia–, debido a su no escudriñabilidad ha de ser interpretado en tanto forma del representar mismo. Desde entonces, la metafísica moderna define al ser como posición absoluta, la subjetividad del sujeto como forma de su representar, conocimiento como (re)presentación de sus objetos sobre el fundamento del yo puro, es decir, como representación de su presencia asegurada en la forma del yo (Hamacher, 2011, p. 266).

Por consiguiente, podemos concluir que en este modelo kantiano de lo sublime la estructura representacional detenta un espaciamiento y un movimiento, un leve temblor, que oscila entre el polo de la representación y el polo de lo representado. No obstante, dicha oscilación termina por quedar inserta, establecida y sedimentada dentro del horizonte de la subjetividad, a la manera de un subconjunto subordinado a ella, y con la relevante peculiaridad de connotar una conexión con la filosofía de la historia, es decir, con el despliegue programático-destinal de la razón. La subjetividad, antes que ignorar la inteligibilidad del abismo que resuena en *lo otro*, pareciera incluirlo dentro de sí para, al final, terminar por robustecer y reafirmar la glorificación de su propia mismidad. Allí se plasmaría, una vez más, la prominencia del concepto unificador de lo representado en relación con la ejemplificación de cada una de sus múltiples representaciones. Lo otro se haya cercado, mas no aniquilado, por lo mismo. La estructura representacional, gracias al movimiento legitimador de la razón trascendental, contempla, por un segundo el sublime terror de *lo otro* en clave de asombro ante la vacilación de sus propias condiciones de posibilidad.

6. Envío o a la manera de consideraciones finales

Si pudiéramos formular el asunto de pensar *lo otro* de la representación por medio de una pregunta, tendríamos que decir: ¿será posible pensar un *pensamiento otro* en relación con la representación? Y de serlo, ¿podríamos pensar ese *otro* desde *lo otro* y desprovisto de representación? En una palabra, ¿sería posible pensar, antes que *lo otro desde* la representación, la representación desde *lo otro*?

Y, en el mismo sentido, pero abordándolo a partir de la modernidad, o, en términos heideggerianos de la imagen de mundo que define a la modernidad, podríamos preguntarnos si, acaso, como en Descartes, ¿todo objeto únicamente es susceptible de ser conocido a partir de los *mismos* ojos del sujeto que le brinda existencia? Acaso, como en Kant, ¿aquello de lo cual nos asombramos en la experiencia sublime no es más que la subrepción de la forma de nuestra propia subjetividad, ahora vibrante y metamorfoseada en calidad de idea ética de la humanidad *misma*?

Así, retomando una óptica general de nuestro problema sobre *lo otro* de la representación que recorre y remece a la estructura representacional habría que preguntar: ¿dónde, en cuáles confines, se halla eso *otro* que desborda y hace temblar a lo *mismo*? ¿Será necesario encontrar eso *otro* en cuanto, precisamente, otro? O, ¿acaso no será suficiente tan sólo atestiguar el temblor con que *lo otro*, o la sombra de *lo otro*, no se fatiga de aterrorizarnos por medio de lo imposible?

Aunque parezca una banalidad, tal vez sólo podamos empezar a responder a ello tras ser arrollados por la magnitud (sublime matemático) o la fuerza (sublime dinámico) de un acontecer rupturista: de un *acontecer otro*. Todo ejercicio distinto parecería imposible. Y si existe algún fenómeno capaz de bordear lo imposible ése es el *acontecimiento*.

Ya sea en cuanto a plantear un exceso de sentido que derrame a la representación más allá de sí misma, ya sea, por oposición, una sutil presencia, un detalle de una imagen, capaz de bordear lo imposible justamente por irrumpir contra cualquier vaticinio obstinado en hacer de la representación un mero acto de identificación dependiente de lo representado, la única esperanza de la radical otredad ha de descansar en la intempestividad del *acontecimiento*. Solo allí, en lo que irrumpe sin medida ni condición previa, podemos esperar, temblando de desesperación o rebosantes en esperanza un *fenómeno* cuyo *noúmeno* consista, más que en una cosa-en-sí residual, verdadera e inaccesible, una manera de relacionarse –desde ya y activamente– con la irrepresentabilidad de lo imposible. El asombro que sacude a la experiencia de lo sublime insinúa la afección de una irreductibilidad tan imposible de conocer y representar, como imposible de extirpar, capturar o borrar dentro de la estructura representacional.

Creemos que en virtud de la problematización de estos dos modos de concebir las derivas, usos y desarrollos de la estructura representacional en la modernidad hemos podido entrever algo *otro*, que iría más allá de la misma estructura representacional, pero lo cual sólo habría de insinuarse por medio de la fisura de tal representación. Es ahí que el temblor de *lo otro* haya de ser concebido a la luz de la irrupción y transgresión: su modo de darse radica en el advenimiento de una sacudida sin lugar, coordenadas ni representación unívocas, y, pese a ello, capaz de mostrar (y mostrarse como) la fractura interna de la estructura representacional. En aquella inaprensibilidad, en el destello de un relámpago cuyo único sustrato reside en la misma luz que irradia, la fractura entre la representación y lo representado expone y nos expone al vértigo de un aviso, de un envío sin aseguramiento, de un envío sin *telos*, de un envío incluso, despojado de su remitente.

En este mismo sentido, Derrida destaca la potencia de apertura y radical diferencia que fulgura alrededor del ejercicio reflexivo de descentrar la representación de los dominios de un régimen establecido, unívoco y correlativo. A tal régimen, nosotros lo hemos llamado estructura representacional, cuyo aseguramiento básico, tal cual hemos visto, consistiría en correlacionar *la representación* con *lo representado*, bajo una ilusión de equilibrio y reciprocidad. En efecto, Derrida sostiene que en su conferencia *Envío* ha intentado poner a prueba una diferencia de la representación,

[...] una diferencia que no se ordenaría ya con la diferencia *Anwesenheit* o de la presencia, o con la diferencia como presencia, una diferencia que no representaría ya a lo mismo o la relación consigo del destino del ser, una diferencia que no sería repatreable en el *envío de sí*. Sino envíos del otro, de los otros. Invenciones del otro. (Derrida, 2017, p. 145)

Para decirlo de una vez, nuestra hipótesis significó, más bien, una corazonada: en el mismo temblor del solipsismo cartesiano (por angustia) y de la conmoción del sublime kantiano (por asombro) apreciamos el acontecer de un exceso que sólo ha de presentarse como acontecimiento. Pero tal exceso, lejos de ser cuestionado *quiditativamente*, esto es, reiterando el gesto representativo de la meditación metódica en Descartes o de la imaginación reproductiva que asiste a la empresa trascendental del criticismo en Kant, demanda ser pensado desde un *pensamiento otro*.

Quizás, desde nuestra época, como lo esbozara Heidegger (porque, al menos hoy, no se puede hacer más que esbozar), sólo nos sea permitido concentrarnos en la potencia del temblor, en su murmullo y conmoción: de-morar-nos en él, sin apresurar una solución o moderna captura cartesiana ni kantiana. Mal que mal, lo que vivenciamos en ciertas experiencias existenciales de angustia solipsista o en el asombro minimizante que irrumpe ante la magnitud absolutamente grande en una tela de Caspar David Friedrich, no sea más que el temblor de nuestra

fragilidad y el vértigo de la sinrazón: la advertencia de un acontecimiento que, junto con advertirnos de algo *otro*, es captado (o se dona o se filtra) como incapturable para cualquier razón. No obstante, su envío se continúa filtrando y continúa vibrando.

Referencias

- Derrida, J. (1995). *Psyché: Invenciones del otro* (P. Peñalver, Trad.). Trotta.
- Descartes, R. (2008). *Meditaciones acerca de la filosofía primera seguidas de las objeciones y respuestas* (J. A. Díaz, Trad.). Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.
- Hamacher, W. (2018). *El temblor de la (re)presentación*. (N. Bornhauser Trad.). Editorial Metales Pesados.
- Heidegger, M. (1995). La época de la imagen del mundo. En H. Cortés & A. Leyte (Trad.), *Caminos de bosque*. Alianza.
- Kant, I. (2003). *La paz perpetua: Proyecto de un arreglo definitivo entre los Estados* (A. López Baralt, Trad.). Trotta.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad., Notas e Índices). Taurus.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio* (M. G. Morente, Trad.). Editorial Espasa Calpe.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica* (R. R. Aramayo, Trad.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2016). Idea para una historia universal en clave cosmopolita y Teoría y práctica. En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica. En *¿Qué es la Ilustración?* (R. R. Aramayo, Trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos IV* (J. L. Vermal & J. B. Llinares, Trad.). Editorial Tecnos.
- Platón. (1988). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos.