

# HIPÓTESIS SOBRE LO SINIESTRO<sup>1</sup>

Pablo Oyarzún R.

En lo que sigue intentaremos recoger sintéticamente algunos resultados de una labor de indagación conceptual e histórica acerca de las categorías estéticas que proyecta la relevancia de la noción de lo siniestro en el horizonte de la modernidad.<sup>2</sup> Se trata de definir tentativamente las premisas filosóficas que sustentan esa relevancia y de esbozar las direcciones en que dicha indagación puede seguir siendo desarrollada.

## 1

La investigación de lo siniestro que hemos emprendido busca situarlo en el contexto de la historia de la subjetividad, vinculándolo a la crisis aguda de su estructura característica del proceso de la modernidad.

---

<sup>1</sup> Documento presentado en el informe de avance del primer año de ejecución de un proyecto Fondecyt (1010956), bajo el título general “Lo bello, lo sublime y lo siniestro. Estudio de las transformaciones históricas de las categorías estéticas en la clave de la negatividad”. El autor es el investigador responsable.

<sup>2</sup> Como se sabe, la noción de lo siniestro fue aportada al léxico estético por Sigmund Freud, en su célebre ensayo de 1919 *Das Unheimliche* (cf. “Lo siniestro”, en: *Obras Completas*, Tomo III (1916-1938) [1945], *Ensayos XCVIII al CCIII*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 2483-2505).

Aquí la palabra “crisis” no debe entenderse en el sentido del quiebre de una realidad preconstituida y plena: antes bien, la “crisis” es la estrategia general de constitución del sujeto, como modo de apropiación de la negatividad y administración de la escisión.<sup>3</sup> Dicho de otra suerte, la “crisis” es la necesaria relación del sujeto con la alteridad,<sup>4</sup> en virtud de la cual éste funda su identidad, substancialidad y autonomía. Entonces, de lo que hablamos al emplear el calificativo “aguda” es de un viraje en la crisis misma, un descontrol de su estrategia por parte del sujeto: una crisis, pues, que tiene efectos de des-constitución para éste.

Tal ocurre si la relación con la alteridad, en virtud de algo que se descubre en ella misma, no resulta en la fundación antedicha. Para decirlo muy apretadamente: lo que se descubre en dicha relación es que la escisión entre el sujeto y su otro no sólo es insuprimible, sino que se profundiza mientras más se empeña el sujeto en su superación, es decir, en la conquista de la autonomía frente a lo otro a través de la doble apropiación de lo otro y de sí. El sujeto se descubre a sí mismo como agente de la escisión, con lo cual descubre a la escisión como su propio origen: tal sería el sentido que adquiriría la creciente significación de la temporalidad en el desarrollo de la filosofía moderna.

Por cierto, esta significación ya está latente en Descartes. Para éste, si bien el cogitare como tal —en la identidad del cogito me cogitare— ocurre en un tiempo que es consumido sin resto en este acto (en un presente que, para la conciencia de ese acto, idéntica con éste, es puro), en cuanto elaboración de las cogitaciones, es decir, de sus contenidos temáticos (referenciales), implica necesariamente un tiempo que es explícito para la conciencia del acto: dichos contenidos no están presentes en la conciencia del mismo modo en que lo está ese acto. Aquí la palabra

---

<sup>3</sup> Sobre el tema de la escisión, cf. el acápite “Una historia de la escisión”, en nuestro ensayo “Lo trágico: Hölderlin y Nietzsche”, publicado el año 2000 en *Revista de Filosofía* (LV:133-152).

<sup>4</sup> Naturaleza corpórea ajena y propia, y alteridad subjetiva.

“tiempo” no alude a la secuencia crónica de los momentos de un proceso (aquella elaboración), sino a una diferencia originaria entre la instancia de presentación de tales contenidos y el proceso de su elaboración subjetiva (la actividad del cogitare). Dicho de otro modo, la elaboración de las cogitaciones —es decir, la incorporación de lo dado bajo el principio del cogitare (conciencia, representación y cálculo), el cual lo acredita y garantiza— supone la diferencia entre lo dado (este pretérito pasivo, por decirlo así, de la primitiva presentación del dato) y la actualidad (el presente activo) del cogitare. Semejante diferencia es condición de los contenidos representacionales de la subjetividad, y marca en ésta la impronta del tiempo. En lo sucesivo, esta impronta no hará sino acusarse de manera cada vez más marcada.

Entonces, expresado en términos ontológico-temporales, el descubrimiento de la escisión como origen, que no cesa de ahondarse, revela que en el proceso de constitución del sujeto opera algo que el sujeto mismo no puede traer a su dominio y control porque es la condición misma de esa constitución, y que afecta a la vez a la presencia del sujeto y de todo lo que comparece ante éste desde el horizonte de la alteridad, resolviendo a ambas en la virtualidad de la representación y la infinitud de la reflexión. Así, la escisión afecta al sujeto con el índice de una anterioridad que su propia constitución presupone y, en esa misma medida, no puede hacer presente. El proceso de dicha constitución, como recuperación y apropiación de la alteridad que es a la vez recuperación y apropiación de sí, hace cada vez más patente una pérdida primordial: pérdida de presencia.

La experiencia acentuada de esta pérdida, que determina al sujeto mismo afectándolo de insustancialidad, es lo que podemos identificar como la emergencia de una negatividad explícita, originaria e irreducible. Tal emergencia es solidaria de una creciente significación de la memoria, no sólo como facultad, sino como dimensión en que el sujeto se relaciona con la alteridad y consigo mismo; de ahí que podamos designar la experiencia de la pérdida como experiencia de lo inmemorial.

Es en este sentido que asignamos al romanticismo un lugar decisivo en el proceso histórico que intentamos reconstruir. Pero el romanticismo —así como también el idealismo— postula que es posible dar cuenta de la pérdida en tanto que se la asume como actividad espontánea del sujeto, es decir, como un querer-la-pérdida articulado como negatividad-y-mediación. En cambio, en la medida en que se lleva a cabo esta experiencia según su radicalidad más extrema, ella toma ante todo el carácter de una memoriosidad abismática, imantada por la eficacia de lo inmemorial. El primer indicio de esta experiencia se encuentra, probablemente, en la configuración del poema como *Andenken* (recuerdo, remembranza) por Hölderlin.<sup>5</sup>

## 2

Es precisamente en este contexto que proponemos entender la emergencia de lo siniestro en concomitancia con la interiorización más radical de la escisión, de acuerdo a lo cual es la escisión lo que se descubre como fundamento u origen del sujeto. En esta medida, y a manera de una hipótesis que pudiese dar cuenta de las diversas posibilidades de esa emergencia, presumimos que lo siniestro se manifiesta como desfundamiento de la subjetividad, retorno fantasmal del ente, extrañamiento del mundo o dislocación de la (auto)conciencia. Más adelante volveremos sobre esta característica cuatripartita.

Entre tanto, fijemos las coordenadas de nuestra exploración preliminar de lo siniestro, tomando como punto de partida una definición provisional de lo siniestro:

---

<sup>5</sup> Hemos trabajado sobre esta cuestión en el primer volumen de *Metafísica, modernidad y poema*. Hölderlin, Hegel y Poe, libro todavía inédito escrito en 1999, que recoge los resultados de un proyecto Fondecyt anterior. El vocablo *andenken* significa literalmente “pensar-en”.

Lo siniestro es la inminencia de la Cosa como fundamento abismal del sujeto.

En esta definición, el término “inminencia” determina un modo de presencia que se da en la significación de una ausencia radical; alude, en esa medida, a la impronta temporal de la escisión como dato originario en la constitución del sujeto — aquí, bajo la forma esencial del diferimiento— y apunta, por lo tanto, a la cuestión de la memoria en que hemos localizado el problema agudo de esa constitución. Por su parte, el término “Cosa” —cuya raigambre kantiana no se disimula aquí, pero en cuyo espectro de sentido tienen que ser incorporadas las diversas modulaciones que el término experimenta en adelante— alude a lo que antes hemos llamado la pérdida como condición de todo lo que para el sujeto y en él tiene valor de presencia: la Cosa es la signatura (la huella) de la pérdida en cuanto pérdida. En este alcance, es preciso pensar que el término “Cosa” (con mayúscula) tiene que ser entendido como el fondo de ausencia desde el cual advienen los objetos ante el sujeto, donde “objeto” no designa sino la huella del ausentamiento (de la pérdida) de las “cosas” (con minúscula) en virtud de su fantasmaticación por el sujeto (en la resolución de las “cosas” en representación).

A partir de esta definición, la tarea originaria del sujeto — la apropiación de sí en el proceso de la reflexión— se determina como proyecto de apropiación reflexiva de la Cosa, es decir de la pérdida de lo perdido.

Entonces, considerada desde el punto de vista de la acrecentada conciencia de la pérdida, la gran empresa del pensamiento moderno de Descartes a Hegel estuvo orientada a cubrir el hiato de la escisión —como ya hemos sugerido— mediante una estrategia general de recuperación de lo perdido, esto es, del mundo y de la cosa, inseparable de un proceso de apropiación de sí; empresa que, no obstante, y para decirlo un

poco a la manera de Novalis, sólo encuentra “objetos”,<sup>6</sup> esto es, no la presencia, sino su re-presentación; y empresa, en fin, que se lleva a cabo de acuerdo a ese doble devenir sustancia del sujeto y devenir sujeto de la sustancia que el último de los nombrados, Hegel, define como movimiento general y generativo de la realidad.

A diferencia de ello, en la emergencia que comentamos, la pérdida en cuanto pérdida (no sólo en referencia a lo perdido) es la condición indeleble de la que tiene que hacerse cargo el sujeto: tal es el momento de su de-substanciación (si podemos expresarlo así), que puede ser tanto más ominoso cuanto más llega a ampliarse en el sujeto el arco de poderío y la disponibilidad general del ente. Para decirlo en otros términos: la de-substanciación del sujeto es en él el saber inminente de algo que “le pena”: su propia insubstancialidad, que, en lugar de hacerle frente como objeto, en lugar de poder ser puesta por él como índice de su tarea onto-histórica (es decir, de la ganancia de ser como vector de su despliegue temporal), lo socava, habitándolo, interminablemente; tal insubstancialidad puede ser llamada la Cosa. El dominio del ente que se expande en el proceso de aquella recuperación se revela, bajo la ley de este socavamiento abismal, como cosificación del sujeto.

Si la tarea del sujeto es, como decimos, el proyecto de apropiación reflexiva de la Cosa, en el tomar a su cargo la pérdida en cuanto pérdida es el sujeto mismo el que entra en crisis, en la medida en que su identidad, su coincidencia consigo mismo (en el cogito), se revela afectada por una sustracción originaria que ante todo hace posible la ilusión de la identidad: todo “pensar” está minado por el “en” (índice de temporalidad, dominio de anterioridad) de aquello en lo cual se piensa. En lugar de ganar sustancia en virtud del recuerdo de la pérdida —como si con él

---

<sup>6</sup> La referencia es al célebre epít grafe de Polen: “Buscamos por doquier lo incondicionado (das Unbedingte), y siempre encontramos sólo cosas (Dinge)”.

podiera reconquistarse lo perdido, adquirir contenido el sujeto—, se pierde en virtud de su eficacia la unidad misma de la conciencia: es que la pérdida en cuanto tal es irrepresentable. Esta irrepresentabilidad es una primera señal de la Cosa. Ésta, entonces, es reacia a aquel proyecto de apropiación (y ella no es otra “cosa” que el índice eficaz de esa resistencia), en la medida misma en que, siendo su condición de posibilidad, no puede ser incorporada al dominio de sentido en que el sujeto “está en casa”: la Cosa, decimos, es resistente a toda reducción suya a representación; como condición de presencia no puede ser traída por el sujeto al espacio de presencia que controlan sus capacidades o poderes, los cuales precisamente son posibles como tales a partir de dicha condición.

En consecuencia, el sujeto no puede relacionarse con la pérdida como sujeto: no puede representar(se) la condición que lo hace posible, la anterioridad absoluta que su propia constitución presupone. Esta anterioridad ha operado en él antes de que toda representación sea, en general, posible: la pérdida define en el sujeto una dimensión pre-subjetiva a la que podemos llamar existencia. El recuerdo de la pérdida en cuanto pérdida no es una representación (tampoco es un sentimiento, que la conciencia puede siempre constituir en representación): es un afecto. Hipotéticamente podríamos sostener que este modo peculiar de ser afectado por la Cosa tiene, en cuanto tal afecto, el carácter de la melancolía. Sería ésta la memoria de la pérdida en cuanto pérdida.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Hemos abordado este tema en el segundo volumen de la obra antes mencionada, bajo el título Baudelaire: la modernidad y el destino del poema (1999). Este trabajo también permanece inédito, si bien algunas señas de su argumento pueden hallarse en los ensayos “Irrealidad de París” (Revista de Teoría del Arte, 2:11-33) y “Una estética de la subjetividad”. (Prólogo a Ch. Baudelaire, El pintor de la vida moderna. Traducción de Alfonso Iommi y Bruno Cuneo, Pensar & Poetizar 1:9-47), publicados en 2000 y 2001 respectivamente.

## 3

Hablábamos de los poderes del sujeto que controlan (conjuran y configuran) un espacio de presencia. La explicación de estos poderes tendría que ser llevada a cabo remitiéndolos a la estructura que los posibilita, al saber en el cual están fundados. En nuestra hipótesis, se trata del saber de lo inmemorial, como principio originario subyacente de la constitución del sujeto. Aquí lo inmemorial es pensado como presencia perdida, considerando su doble sentido: lo que pertenece a un “antes” que el recuerdo no alcanza, y lo que, desde su anterioridad absoluta, es decir, no reducible al formato de lo a priori, de la anterioridad filosófica, determina y predestina a todo recuerdo. El originario saber de lo inmemorial, en que se fundan aquellos poderes de configuración contiene como posibilidades suyas a los dos tipos distintos del saber que definen al sujeto como tal: la ciencia y al poema.<sup>8</sup> Momento esencial de nuestro argumento consiste en argüir que la ciencia, como disciplina de la representación, no puede hacerse cargo de dicha originariedad.

La ciencia se nutre de la resistencia de la Cosa para incorporar todo ente a su esfera de dominación bajo el régimen de la representación, pero queda esencialmente subordinada a la eficacia de la Cosa irrepresentable: el producto general del despliegue de la dominación científica es la cosificación del sujeto, no puede sino incrementar la extrañeza del sujeto respecto de sí mismo. El poema, en cambio, que articula aquella reflexión como desfondamiento memorioso y recuerdo (relación reflexiva a lo in-memorial), se abre constitutivamente a dicha eficacia: el poema es originariamente, para el sujeto, el afecto de la Cosa. Ésta es la índole que sería preciso atribuirle al duelo. Aquí tanto la apropiación como la resistencia cobran un giro

---

<sup>8</sup> V. nuestro ensayo “Ciencia e interés humano. El poema del duelo”, en *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad*. Santiago: Arcis / Cuatro Propio, 2001, esp. 256 ss.

distinto: la reflexión memoriosa de la Cosa en el sujeto es interminable en un sentido abismal, no como progreso en la ganancia de substancialidad, sino como profundización de la dessubstanciación del sujeto; la apropiación es inseparable de la expropiación, en la misma medida en que el esfuerzo por apropiarse de la Cosa que constituye al sujeto necesariamente lo expropia de sí, puesto que en él ha de reconocerse la alteridad irreducible de la Cosa misma: lo Mismo está en el sujeto, pero como resto extraño, inapropiable. Por eso, la resistencia de la Cosa toma, en la experiencia y la existencia del sujeto, el carácter de una resistencia contra el término de la apropiación: tal sería el momento meta-reflexivo del Poema. En el Poema se cumple, pues, la ley del duelo: la consumación del duelo (que su misma experiencia exige) equivale al olvido de aquello a lo cual el duelo mismo ha jurado fidelidad y, por tanto, a una acentuación de la pérdida; luego, el duelo no ha de consumarse jamás. Pero, a su vez, esta meta-reflexión (esta reflexión de reflexión) no consiste en una suerte de apropiación de segundo grado que permitiese al menos reducir, apaciguar la eficacia de la Cosa, sino en la inscripción del sujeto; tampoco gana con ello el sujeto la posibilidad especulativa de articularse con la totalidad (en la posesión cierta del “jamás”, por ejemplo), sino que es remitido a la puntualidad absoluta de su existencia: el poema es la inversión autográfica del sujeto, que se experimenta a sí mismo como huella de la inminencia de la Cosa.

Tal vez una manera de nutrir la consideración de esta diferencia estribe en seguir la pista del desdoblamiento que experimenta la memoria en el sujeto moderno en la medida en que se hace cargo de la escisión. Esa pista está dada por las nociones de recuerdo y repetición. Tal vez sería posible pensar que la historia de la subjetividad está determinada por un doble vector de control de la repetición y de resolución de la repetición en recuerdo. El primero tendría que ver fundamentalmente con el dinamismo de la ciencia: sería la repetición, aquí, la estrategia a través de la cual se hace posible incorporar al ente (ya a partir del acto

primario de su re-presentación) al dominio proyectivo de la subjetividad, asegurando la posibilidad de establecer su legalidad y su (re)producción programada; la cuestión del mecanismo podría ser abordada desde esta perspectiva. El segundo enseñaría su plena vigencia en el poema, en el sentido que ya hemos sugerido, y se podría aludir, de manera ejemplar, a Poe, que busca conferir eficacia positiva a una repetición (que ya no puede ser aunada con el recuerdo, o que se revela como su fondo abisal), a la cual se le reconoce su fuerza destructora de la palabra (del sentido), pero que también puede ser incorporada al proyecto de generar la palabra poética.

Aquí lo importante sería, pues, abundar en la discordia entre estos dos modos. La cuestión radicaría en el punto de crisis en que se hace manifiesto que el recuerdo no puede traer a presencia la condición que lo posibilita, de modo que ésta se repite, provocando el efecto paradójico de la significación de una presencia a partir del retorno de una ausencia radical.

## 4

Propusimos una característica cuatripartita de los modos de lo siniestro: desfondamiento de la subjetividad, retorno fantasmal del ente, extrañamiento del mundo y dislocación humorística de la (auto)conciencia. Se trata aquí de señalar algunas vías posibles de trabajo, que hagan valer nuestra conjetura sobre la Cosa. Ya en lo que hemos dicho a propósito de recuerdo y repetición podríamos reconocer un motivo crucial de aquello que aquí denominamos, como primer modo, el desfondamiento de la subjetividad; reservamos para un momento ulterior el intento de una aproximación al tercero. Nos limitaremos ahora sólo a unos breves esbozos a propósito del segundo y del cuarto modo.

- a) En cuanto a lo que llamamos “retorno fantasmal del ente”, pareciera pertinente pensar en la cuestión del fetiche.<sup>9</sup>

Ante todo, la noción de “fetiche” define una transformación esencial del modo de ser de los objetos en el contexto de la sociedad mercantil y, por ende, designa el tipo de objeto que la modernidad supone como referente, es decir, la mercancía. Tal como dejó demostrado Marx, el concepto de “fetiche” determina el “carácter de la mercancía”, bajo el cual los “objetos” o las “cosas” sufren un proceso de espectralización. El principio de este proceso es el desdoblamiento del objeto en valor de uso y valor de cambio. Tal desdoblamiento conduce a la abstracta universalización de la mercancía, que ya no manifiesta o representa, a partir de su especificidad corpórea, la diversidad natural de las materias, los tiempos, las necesidades y los fines, sino exclusivamente la inversión de determinada fuerza de trabajo que ha sido requerida para su producción. De este modo, se configura un modo de ser del objeto esencialmente contradictorio, por tres razones fundamentales: la primera, que no es posible validar a la vez ambos valores de la cosa; la segunda, que la sobredeterminación del valor de uso por el valor de cambio hace de la mercancía la negación de la cosa que sirve de soporte al valor de cambio; la tercera, que esa sobredeterminación constituye a la mercancía en un espectro de la cosa absolutamente peculiar, puesto que se revela como la condición desde la cual toda relación con la cosa se hace ahora posible.

Una segunda clave sobre esta misma cuestión la ofrece Freud. Según éste, “el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre), en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora y al cual ... [por temor a la castración] no quiere renunciar.”<sup>10</sup> El opera-

<sup>9</sup> Seguimos aquí algunas indicaciones de Giorgio Agamben, en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Madrid: Pre-Textos, 1995, especialmente la Segunda Parte.

<sup>10</sup> “Fetichismo” (1927), en: Sigmund Freud, *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, 2992.

dor de esta sustitución (la de-negación, Verleugnung, como contraparte representacional o ideacional de la represión del afecto) indica, de manera análoga a lo que ocurre con el fetiche mercantil, un desdoblamiento del objeto. Una vez garantizada por la percepción la realidad (la ausencia de pene en la madre), la creencia primitiva sufre una modificación contradictoria: el niño “la conserva, pero también la abandona: en el conflicto entre el peso de la percepción ingrata y el poderío del deseo opuesto llega a una transacción tal como sólo es posible bajo el dominio de las leyes del pensamiento inconsciente...”<sup>11</sup> El producto de esta transacción es un sucedáneo del pene materno, el fetiche, que se convierte en el depositario de la angustia que induce la contradicción entre la evidencia de la percepción y su de-negación. De este modo, no sólo queda subsumido el objeto real bajo su valor simbólico, sino que por la adhesión a la estructura contradictoria del fetiche el sujeto experimenta en su seno un quiebre (es lo que en la teoría psicoanalítica se define como la *Ichspaltung*). El fetiche tiene, pues, el carácter fantasmático que reconocemos al modo de ser del objeto moderno: presencia que significa una ausencia radical.<sup>12</sup>

b) Bajo el concepto de dislocación de la conciencia intentamos pensar la eficacia del humor. Se trata aquí de lo que podríamos llamar un proceso de fisión de la autoconciencia llevado a cabo por el mismo proceso en que está cifrada su constitución: la reflexión. Se desata ese proceso en cuanto se busca dar cuenta de aquello que sería el núcleo de simplicidad del sujeto: su capacidad para presuponerse como condición de todos y cada uno de sus actos, su co-presencia en toda certificación de presencia. La simplicidad consiste aquí en la tesis

---

<sup>11</sup> Op. cit., 2994.

<sup>12</sup> Es interesante observar la relación que establece Freud entre el fetiche y lo siniestro, al afirmar que se conserva como fetiche “la última impresión percibida antes de la que tuvo carácter siniestro y traumático” (op. cit., p. 2995).

de que no es posible (ni necesaria) una conciencia suplementaria de la autoconciencia, puesto que ésta se acredita a sí misma en cada uno de sus actos. Con todo, en la medida en que la simplicidad de la autoconciencia (tal como es postulada en el cogito) no suprime, sino que más bien profundiza el hiato que separa a la conciencia de su tema, y puesto que es posible (y necesario) pensar la posibilidad de una conciencia absoluta (que realice infinitamente el programa de la autoconciencia, recuperando, o más bien conteniendo, en cada acto de conciencia presente todos los actos posibles, y superando con eso el mencionado hiato), la pretendida simplicidad puede ser puesta estructuralmente en crisis. La autoconciencia quedaría cazada así en una paradoja: la paradoja de la autoinclusión analítica, tan indispensable a su constitución como irrealizable, como no sea por una progresión indefinida de actos de conciencia, a través de los cuales el sujeto no llega jamás a coincidir consigo mismo, a reposar en su identidad: a esto llamamos dislocación. En conexión con esta paradoja habría que analizar sus múltiples estribaciones: la especularidad del yo, la paradoja del objeto imposible, las inversiones de interior y exterior, de izquierda y derecha, de significativo y significado, etc.<sup>13</sup> Poe, Carroll, Roussel, Duchamp, Borges y otros son nombres que debieran ser inscritos en esta dimensión del problema, sin perjuicio de la consideración más específica de las anomalías lógicas que dan pie para sus juegos. En todo caso, una imagen característica para este proceso vertiginoso de des-constitución del sujeto en el curso de su constitución podría ofrecerla el relato “Un descenso al Maëlström”, de Poe, que vuelve a conectarnos con el tema del desfondamiento de la subjetividad.

---

<sup>13</sup> Buen documento para trabajar esto es el libro de John T. Irwin, *The Mystery to a Solution. Poe, Borges, and the Analytic Detective Story*. Baltimore & London: Johns Hopkins, 1996.