

EL ATOLLADERO DE LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL: UNA FISURA EN EL EDIFICIO ONTOLÓGICO DEL SER

Daniel Alberto Sicerone

MSc. en Filosofía, (Universidad del Zulia), Licenciado en Filosofía (Universidad Católica Cecilio Acosta), Becario Doctoral del CONICET (Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn, FFyL UBA).

daniel.sicerone@hotmail.com

RESUMEN

Se abordará la imaginación trascendental kantiana desde el periodo pre-crítico hasta su formulación en la *Crítica de la razón pura*, para luego dar paso a la interpretación que hiciera de tal categoría el filósofo esloveno Žižek. En función de ello, prestaremos atención a cómo Kant y posteriormente Heidegger se retractan ante el carácter enigmático de la imaginación trascendental, por lo que recuperaremos su carácter negativo como muestra de su inclusión dentro de una dimensión pre-ontológica frente a la posición de aquellas posiciones que intentan pensar en la imaginación como una facultad sintética. Recuperar el carácter negativo estará en función de desarrollar una crítica a los estudios posfoucaultianos que introducen la subjetividad en el orden simbólico.

Palabras claves: imaginación trascendental; negatividad; real; Žižek; Heidegger; Kant

THE DOLL OF TRASCENDENTAL IMAGINATION: A FISSURE IN THE ONTOLOGICAL BUILDING OF BEING

ABSTRACT

The transcendental Kantian imagination will be approached from the pre-critical period until its formulation in the Critique of Pure Reason, and then give way to the interpretation that the Slovenian philosopher Žižek made of such a category. Based on this, we will pay attention to how Kant and later Heidegger retract before the enigmatic character of the transcendental imagination, so we will recover its negative character as a sign of its inclusion within a pre-ontological dimension compared to the position of those positions who try to think of the imagination as a synthetic faculty. Recovering the negative character will be in order to develop a critique of post-Foucault studies that introduce subjectivity in the symbolic order.

Keywords: transcendental imagination; negativity; real; Žižek; Heidegger; Kant

INTRODUCCIÓN

La imaginación trascendental es uno de los conceptos y temáticas del corpus teórico kantiano que ha planteado una serie de ambigüedades y problemáticas no sólo de orden epistemológico, sino propiamente ontológico. Nuestra lectura de la imaginación trascendental se inscribe en los estudios desarrollados por Žižek en su obra temprana *El espinoso sujeto*¹ donde el pensador esloveno trabaja una crítica al historicismo posmoderno desde la recuperación del pensamiento idealista alemán de acuerdo a una lectura lacaniana de tal filosofía. Allí Žižek retoma la argumentación que desarrolla Heidegger² acerca de la imaginación trascendental en su lectura sobre la *Crítica de la razón pura*³ (Kant, 2010) para exponer las limitaciones del filósofo alemán frente al abismo radical de la subjetividad (imaginación trascendental), relejendo a dicha

imaginación por fuera del binomio receptividad/espontaneidad, o en sentido análogo, contra el par fenoménico/nouménico.

Para poder desarrollar tales críticas se realizará una introducción a cómo la imaginación se fue desarrollando en los textos pre-críticos, especialmente haciendo hincapié en las ambigüedades del término y la importancia de la división de las facultades, así como su vínculo con el esquematismo y la influencia de Tetens⁴ (1778) en la inclusión de la imaginación. Luego de recorrer el periodo pre-crítico nos introduciremos en la temática de la *Crítica de la razón pura*, reconociendo las modificaciones que Kant desarrolló en las dos versiones, la de 1781 y 1787, en relación a la imaginación. En este sentido, y la posibilidad de conectar con el pensamiento de Žižek, la pregunta que guiará este trabajo se expresa en siguiente cuestionamiento: ¿La imaginación trascendental es sólo una facultad de síntesis? La respuesta que exploraremos versará acerca del carácter negativo de la imaginación, recuperando la lectura del joven Hegel sobre *la noche del mundo* y los vínculos que se pueden desarrollar con la noción freudiana de la pulsión de muerte y el registro Real en la teoría lacaniana.

La lectura de la imaginación trascendental desde su propia negatividad posibilitará realizar una crítica a las posturas teóricas que, siguiendo el marco de discusión de la obra temprana de Žižek, son denominadas como historicistas posmodernas por el hecho de subsumir la subjetividad al orden simbólico. Estos tipos de constructivismos, referenciados contemporáneamente en los estudios de género y la denominada *Teoría queer*,⁵ reconocen que la subjetividad es el efecto de una serie de dispositivos de poder,⁶ con lo cual la subjetividad queda atrapada dentro del horizonte de los flujos de poder, imposibilitando pensar la resistencia fuera del ciclo de las relaciones de poder. Traer la imaginación trascendental a debate es una confrontación directa contra los constructivismos sociales radicales que consideran que la realidad es una mera ficción. Esta particular lectura de los postulados del idealismo alemán kantiano hacen posible criticar la subsunción total de la subjetividad en el orden simbólico, dando cuenta de una incompletitud ontológica radical y constitutiva de todo orden social, recuperando la noción de antagonismo como una brecha insuperable, ya que la imaginación trascendental va más allá de una facultad sintética, es claramente pre-sintética y por lo tanto pre-ontológica.

LA IMAGINACIÓN EN EL PERIODO PRE-CRÍTICO

Una lectura acerca de la imaginación trascendental no puede recaer en el tratamiento de la misma en su obra madura, sino que es necesario realizar una serie de remisiones a su uso en lo que se ha denominado como periodo pre-crítico. Para el desarrollo de este apartado nos remitiremos a *El origen del esquematismo en los escritos precríticos de Kant*,⁷ donde se realiza un exhaustivo trabajo de investigación acerca del vínculo entre la imaginación y el esquematismo en el periodo pre-crítico de la filosofía kantiana. A partir de este texto se trabajará sobre una de las problemáticas que recorrió en dicho periodo: ¿Cómo es posible que una facultad de carácter subjetiva pueda producir un conocimiento objetivo? y en función de ello analizar el despliegue de la división de las facultades con la emergencia de la imaginación y la dificultad de ubicarla en algunas de las facultades, así como también su relación con el esquematismo y su probable función sintética.

La dificultad de reconocer el carácter de la imaginación trascendental está directamente unida a la cuestión de la división de las facultades, tema que es propio del periodo pre-crítico. Ante ello Kant tuvo que enfrentar un problema crucial: ¿Cómo es posible que la objetividad del conocimiento esté fundada en una facultad subjetiva? El esquematismo ha sido una de las formas en las cuales Kant desarrolla una respuesta a la relación entre las categorías y los fenómenos, desarrollándose una brecha entre una dimensión intelectual (categorías y conceptos) y una dimensión sensible (intuición). La preocupación kantiana sobre la posibilidad de otorgarle objetividad al conocimiento recae en esta cuestión, en la necesidad de vinculación entre dos dimensiones diferentes. Uno de los primeros acercamientos que realiza Kant sobre esta problemática tiene que ver con el esquematismo matemático y la pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en matemática.

El filósofo de Königsberg no desarrolla un trabajo sistemático sobre la imaginación en el periodo pre-crítico por lo que dicho concepto va a estar diseminado en una serie de trabajos académicos, en los cuales se asumirá cierto carácter ambiguo. Es característico que en el texto *Las observaciones sobre el sentimiento de belleza y lo sublime* Kant considere que la imaginación no podrá representar lo sublime, vinculándose con la razón y como una función del alma:

Nuestra hipótesis es que la imaginación, como una de las facultades del alma, es parte de esa relación, en cuanto interviene la producción del efecto de la emoción sensible. La imaginación se relaciona tanto con el sentimiento de lo bello como con el sentimiento de lo sublime. En virtud de su colaboración el alma puede experimentar, por ejemplo, el sentimiento de lo sublime al contemplar el desierto o el sentimiento de lo bello ante la vista de las campiñas floridas. Puesto que por medio de ella el alma puede ampliar o completar la impresión presente, y así, intensificar la sensación que produce tal visión.⁸

La imaginación termina asumiendo no el acto mismo de imaginar sino la facultad formadora de una imagen, y es allí donde se relaciona con lo sublime y esta expansión de la sensación. En este sentido podemos afirmar que la imaginación no está considerada todavía una facultad en sí misma, pero sí se va vinculando con la facultad de la sensibilidad y como una función del alma. Más allá de estos primeros indicios positivos acerca de la introducción de la imaginación en su filosofía, el texto *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* va a remitir a un carácter negativo a la imaginación, vinculándola a la locura, es decir, con una enfermedad del espíritu. Esto puede entenderse cuando se define a la locura como el “sentir inversamente, y sentimientos de un modo inverso cuando creemos percibir cosas que no existen realmente y, en consecuencia, cuando tenemos sensaciones imaginarias”.⁹ Pareciera haber una distancia de las últimas tesis acerca de la imaginación, ya que no parece indiciar indicio alguno sobre concebirla como una facultad de síntesis, sino más como de desgarramiento de lo real, en tanto hay percepción de aquello que no existe.

Posteriormente desarrolla una distinción entre el sueño y la vigilia, lo que le permite considerar a la imaginación más próxima a la sensación, en tanto “la imaginación es un elemento requerido no sólo en la producción de las imágenes de los sueños sino también en las imágenes de cosas reales que posee una persona en estado de vigilia”.¹⁰ De acuerdo con Cocco la imaginación va a asumir dos connotaciones, por un lado una negativa que lo vincula con la enfermedad del espíritu, en tanto viene a producir imágenes ilusorias, es decir, la producción de imágenes que no se corresponden con objetos o fenómenos que existen realmente; mientras que la connotación positiva tiene que ver con la posibilidad de pensar a la imaginación con la producción de representaciones, ya sean reales o ilusorias.

El texto *Los sueños de un espíritu-divino explicado por sueños de metafísica* viene vincular a la imaginación con la teoría del conocimiento, específicamente con la teoría del foco

imaginario, desarrollando una distinción entre los sueños de la razón y los sueños de la sensación, muy en la línea de su dualismo metafísico que posteriormente asumirá en la división de las facultades y sobre el par fenómeno y noúmeno. La imaginación en este ensayo tendrá un carácter productivo, especialmente cuando Cocco interpreta una distinción entre el soñador despierto y el visionario: “El soñador despierto es el que concentra su atención sólo en las ficciones que produce su imaginación y no tiene en cuenta las sensaciones reales de sus sentidos. En cambio, el visionario aún en el estado de vigilia atribuye los objetos, que sólo existen en su imaginación, a lugares externos. Por esta razón, el visionario posee una enfermedad o perturbación mental”.¹¹

En el texto *Antropología en sentido pragmático*,¹² especialmente en el apartado séptimo, Kant va a distinguir entre sensibilidad y entendimiento, pero no desde una distinción meramente gnoseológica, sino en vínculo directo con la actividad o pasividad del alma en su proceso de representación. Es por ello que el alma debe poder comportarse tanto activa como pasivamente para tener conocimiento. La imaginación es una facultad de la intuición. Pertenece a la sensibilidad, pues depende de la materia que le suministran los sentidos pero, al mismo tiempo, puede actuar libremente con esta materia y transformarla. La imaginación sigue siendo vinculada con la sensibilidad y con un carácter productivo que no debe ser confundido con una concepción creativa, ya que la imaginación no estaría habilitada para producir nuevas sensaciones, sino que trabaja con ellas. De esta manera se estaría posibilitando concebir a la imaginación como una facultad asociativa, porque vincula el pasado y el futuro. Todavía en los estudios pre-críticos no se puede dar cuenta de la imaginación como una facultad propiamente como tal, es decir, facultad en el sentido de condición de posibilidad, sino más bien, fuera de toda la ambigüedad que obstaculiza su sentido, ella está concebida como una facultad inferior, ligada a la sensación y con el estigma de expansión hacia la ilusión. Será posteriormente a la disertación *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*¹³ para la obtención del cargo profesor ordinario en 1770, donde la pregunta inicial acerca de cómo una facultad subjetiva puede producir un conocimiento objetivo tomará mayor rigurosidad y será preparatoria de la *Crítica de la razón pura*.

LA IMAGINACIÓN EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

La imaginación trascendental, tal como hemos manifestado anteriormente, está ligada directamente con el problema de la división de las facultades. Uno de los elementos que hacen dudar de su verdadera posición en la *Crítica de la razón pura* tiene que ver con la ambigüedad kantiana de reconocer dos o tres facultades que operan en el proceso de objetivación del conocimiento. Tanto en la estética como en la lógica trascendental hace referencia a dos facultades, mientras que en la primera edición la imaginación trascendental opera como una facultad mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento. Comenzando con la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, la lógica trascendental, Kant va a reconocer la existencia de sólo dos facultades: “nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos)”.¹⁴ ¿Por qué no da cuenta de la intervención de una tercera facultad como es la imaginación trascendental?

La introducción de la temática de la imaginación trascendental proviene de sus lectura del filósofo alemán Tetens y de la estrategia kantiana de desapegarse de una perspectiva psicologicista de las tres facultades. Cuando en la primera edición introduce la imaginación trascendental cae en la ambigüedad de no poder ubicar su proximidad con la sensibilidad o el entendimiento, a su vez de cómo considerar a la imaginación, ya sea como una facultad subjetiva o como una facultad como tal. Siguiendo la lectura de esta problemática que realiza Soto¹⁵ podemos reconocer tres consecuencias sobre la imaginación trascendental que trae consigo la nueva versión de la *Crítica de la razón pura*. Desaparece la deducción psicológica, disminuye el rol de la imaginación en los procesos cognitivos y se elimina la distinción entre las facultades subjetivas y objetivas, por lo que se muestra el empeño kantiano de desprenderse de los rastros psicologicistas que heredó de Tetens. Más allá de los cambios que generó la nueva versión, la imaginación trascendental no desaparece totalmente de la obra kantiana, ya que se conserva a la imaginación como una conexión de la multiplicidad de la intuición sensible, la posibilidad de representar un objeto cuando éste no se halle presente, y la imaginación como una síntesis trascendental, es decir, como condición de posibilidad.

Heidegger va a reflexionar sobre el papel de la imaginación trascendental en la obra kantiana, leyéndola en primer lugar como una tercera facultad. Lo importante de la lectura

heideggeriana es que su concepción de la misma como una facultad va acompañada de una explicitación del significado del término facultad: “”facultad” significa ahora lo que tal fenómeno “puede”, en el sentido de posibilitar la estructura esencial de la trascendencia ontológica. Facultad equivale ahora a “posibilidad” de acuerdo con el significado antes expuesto”.¹⁶ La reflexión de Heidegger gira en torno a la noción de la imaginación trascendental como un fundamento que posibilita la originareidad de la síntesis pura, por lo que nos preguntamos si esta interpretación habilita pensar la imaginación como una facultad pre-sintética (en cuanto hace posible la síntesis) u opera de forma sintética. Heidegger se preocupa por pensarla como una operación ontológica, en tanto que “lo formado en la imaginación no es necesariamente una apariencia óptica, como ya se ha demostrado”.¹⁷

Otras de las lecturas que hace Heidegger acerca del papel de la imaginación trascendental en la *Crítica de la razón pura* tiene que ver con la proximidad tanto a la sensibilidad como al intelecto. El filósofo alemán parte de la idea de que las facultades kantianas se diferencian entre inferiores y superiores, por lo que una proximidad de la imaginación trascendental con la sensibilidad trae un problema crucial para poder pensarla como el origen de la razón teórica y del pensamiento puro: “pues, en sí misma, la síntesis de la imaginación es siempre sensible, a pesar de ser practicada a priori, ya que se limita a combinar la diversidad tal como *se manifiesta* en la intuición”.¹⁸ ¿Cómo puede la imaginación trascendental ser una facultad sintética y de condición de posibilidad del pensamiento puro y de la razón teórica si ella está próxima a la sensibilidad, o como manifiesta el filósofo de Königsberg: “la imaginación es siempre sensible”.

Posteriormente Heidegger va a pensar a la imaginación trascendental como próxima al entendimiento, en tanto hace hincapié en el aspecto espontáneo de la misma. Esta ambigüedad de la proximidad es lo que permite pensar a la imaginación trascendental como aquello que es imposible de representar dentro de las dos facultades o dentro del par de lo fenoménico y lo nouménico. Heidegger es explícito en mostrar dicho problema:

Ahora sería posible estar de acuerdo con la interpretación de la razón teórica por lo que se refiere a su pertenencia a la imaginación trascendental, en tanto ponga de relieve el libre formar representativo propio del pensar puro. Pero si esta interpretación quiere concluir de ahí que el pensamiento puro tiene su origen en la imaginación trascendental, debe objetársele que la espontaneidad no es más que un momento de la imaginación, y si el pensar tiene, por lo tanto, un parentesco con ella, jamás se trata de una congruencia esencial plena. Pues la imaginación es también y precisamente una facultad de la intuición, es decir: receptividad. Y no lo es, también,

fuera de su espontaneidad, sino que es la unidad original y no compuesta de receptividad y espontaneidad.¹⁹

Esta doble característica de la imaginación trascendental, receptividad y espontaneidad, es fuente originaria de la ambigüedad kantiana al respecto. Al enfrentarse a este problema, dónde ubicar a la imaginación de acuerdo a su carácter misterioso, Heidegger transita a pensar la imaginación trascendental como fuente de la razón práctica. La ruptura que realizara Kant con respecto a la metafísica dogmática y la imposibilidad de tener un conocimiento objetivo de las ideas de la razón, fue sopesada por la *Crítica de la razón práctica*,²⁰ donde el fundamento de la moral viene a ocupar el vacío que había dejado la crítica a la metafísica. Es la libertad la que opera como fuente originaria de la moral, en tanto la libertad es del orden nouménico por el hecho de que hace posible pensar en la eticidad de la conducta humana, ya que en caso contrario, sin libertad, los hombres y mujeres serían meros agentes autómatas. El fracaso de las exigencias morales está fundado en la libertad, como la incompatibilidad de comunicación se funda en el lenguaje.

Lo importante de estas idas y vueltas acerca de la imaginación trascendental tiene que ver con la imposibilidad de pensarla como propiamente nouménica o fenoménica, como próxima a la sensibilidad o al entendimiento, como fuente originaria de la razón teórica y/o de la razón práctica. Es ante este carácter misterioso de la imaginación trascendental que no sólo hizo retroceder a Kant, sino también a Heidegger, quien menciona el vínculo entre la imaginación trascendental con el abismo, el cual será leído por Žižek como el abismo radical de la subjetividad:

¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo? Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la “posibilidad” de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza.²¹

EL ATOLLADERO DE LA IMAGINACIÓN

Quien recupera la noción de imaginación trascendental es el filósofo esloveno Slavoj Žižek desde una lectura lacaniana del idealismo alemán, con el propósito de ubicar en el tratamiento problemático de dicho concepto un vínculo con la categoría de lo Real como análoga

al abismo radical de la subjetividad. Recupera el trabajo desarrollado por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, texto donde el filósofo alemán, según la perspectiva de Žižek, se enfrenta a la imaginación trascendental y en vez de llevar al extremo dichas conclusiones termina por retroceder ante tal enigmático concepto. Según Žižek el fracaso viene de la mano del abandono del horizonte de la subjetividad trascendental: “Lo que Heidegger encontró realmente en su búsqueda del *Ser y tiempo* fue el abismo de la subjetividad radical anunciada en la imaginación trascendental kantiana, y ante ese abismo él retrocedió hacia su pensamiento de la historicidad del ser”.²²

Tanto Kant como Heidegger al enfrentarse a la imaginación trascendental terminan por retroceder y escapar de lo que Žižek llama el abismo radical de la subjetividad, especialmente cuando ambos autores no pueden enfrentarse a lo siguiente: “el misterio de la imaginación trascendental en cuanto espontaneidad reside en el hecho de que es imposible situarlo adecuadamente con respecto a la pareja de lo fenoménico y lo noumenal”.²³ Este par fenoménico/nouménico es una de las innovaciones de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, específicamente del prólogo a la segunda edición, donde Kant establece la distinción de la siguiente manera:

Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer a priori en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional a priori, a saber, que éste solo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma.²⁴

Kant establece una distinción entre lo fenoménico y lo nouménico, es decir, entre aquellos fenómenos de la experiencia posible que son intuitos por la facultad de la sensibilidad, y aquellos otros que no son un ente distinto al fenómeno, sino que refiere a la *cosa-en-sí*, es decir, lo que no es posible intuir bajo la facultad de la sensibilidad, por no darse en el espacio y el tiempo, así como tampoco pueda ser conocido por la facultad del entendimiento, porque no es un fenómeno al que se le puedan aplicar los conceptos. Por tanto, el noumeno va a funcionar como un límite, es decir, como aquello que hace posible el conocimiento de lo fenoménico, ya que cuando la imaginación trascendental desea ir más allá de sus posibilidades termina por caer en una

metafísica dogmática. Lo nouménico viene a dar cuenta de aquello que es incognoscible, como es el caso de la libertad, mientras que lo fenoménico es aquel fenómeno de la experiencia posible, siempre y cuando comprendamos que lo nouménico sea la causa de lo fenoménico, en tanto es aquello que resta de lo que nos aparece (*phainomenon*).

La imaginación trascendental, ya sea en su versión de mediación entre las dos facultades, la de la sensibilidad y el entendimiento, o como una síntesis originaria, ella no puede ser ubicada plenamente con una de las dos facultades. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* pareciera que la imaginación trascendental estuviera más próxima a la sensibilidad, partiendo de que no es posible imaginar ente alguno sin el origen de la sensibilidad, para luego modificarse en la segunda edición habría como un balanceo hacía el entendimiento por resaltar su aspecto espontáneo. Este carácter misterioso de la imaginación trascendental y hacía el cual tanto Kant como Heidegger han retrocedido, se puede rastrear en una de las filosofías donde dicha categoría cumplió un papel relevante. Castoriadis reconoce que en *Acerca del alma*.²⁵ Aristóteles trabaja con dos definiciones de la imaginación²⁶, una que se podría llamar primera y otra segunda, aunque el estagirita nunca lo plantearía explícitamente. Allí Aristóteles va a pensar a la imaginación como una facultad distinta a la del sentido y el intelecto, por lo que sus características se resumen en crear imágenes, en no ser ni verdadera ni falsa, y en que sus objetos no comparten las mismas condiciones ontológicas de lo pensado, ya que son pura ficción y por ende es creativa.

Esto puede comprenderse cuando se da cuenta de que la imaginación (*phantasia*) proviene del término luz (*pháos*), lo que nos remite a que no es posible ver sin luz²⁷, temática que posteriormente será recuperada por el pensamiento agustiniano y neoplatónico. De allí se puede comprender su vínculo con el concepto de *phantasma* que no es propiamente una creación de la imaginación, sino que es como una sensación sin ser una sensación, por lo que no es un *noema*, aunque sin la existencia de él no podría haber pensamiento. Como señalamos anteriormente, la imaginación no se corresponde con ninguna de las facultades de conocimiento señaladas por Aristóteles: “La imaginación, por tanto, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación”.²⁸ Es ante esta indistinción que proviene de Aristóteles ante la cual Kant no puede seguir profundizando acerca del estatus de la

imaginación trascendental (aunque haya deslizado en la primera edición la idea de una tercera facultad):

Kant no puede desarrollar esta distinción por las propias limitaciones de su sistema: en primer lugar, porque opone la receptividad de las impresiones (pasividad, que es propia de la imaginación) a la espontaneidad de los conceptos. Para Castoriadis tal oposición es errónea porque de hecho nunca hay puras “impresiones” (se trata de un artefacto filosófico-psicológico): es la imaginación quien da forma específica a algo que “en sí” no existe, como los colores, los sonidos, las cualidades secundarias en definitiva, que son creación de la sensibilidad (y por tanto de la imaginación radical). Y respecto de la “imaginación trascendental”, si bien Castoriadis reconoce que se plantea como fuente del esquematismo trascendental (que hace posible la mediación entre categorías y datos sensoriales), sin embargo, está sometida a las exigencias del edificio kantiano, el cual, dicho brevemente, sigue sometido a los requisitos del “conocimiento verdadero”.²⁹

La imaginación no sólo no puede ser comprendida en el marco del binomio fenómeno-noúmeno sino que tampoco puede ser representada dentro del marco de las facultades de la sensibilidad y del entendimiento. Este carácter escurridizo de la imaginación trascendental es lo que resalta Žižek cuando concibe que ella sea pasiva y activa, ya sea porque produce imágenes libremente y/o porque se deja afectar. En este sentido podemos distinguir, siguiendo a Castoriadis, entre dos imaginaciones sobre las que trabaja Aristóteles: aquella que recupera el sentido tradicional del término imaginación (imitación, reproducción, etc.) y aquella otra según la cual no puede haber pensamiento, ya que “he ahí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen”³⁰ o lo que es lo mismo, el alma nunca piensa sin fantasma.³¹ Con Aristóteles podemos comprender que aunque el *phantasma* no sea una creación de la *phantasia*, éste tiene la característica de una sensación pero sin materia, por lo que no puede ser considerada como parte de la sensibilidad, pero tampoco es entendimiento porque tampoco se deja captar, ya que:

La *phantasia* se escapa por todas partes, no se contrae en *eidos*, no se la puede captar (*concupere, erfassen, begreifen*). Aún menos se la puede situar en un lugar junto a la *aisthesis* (sensibilidad), junto a la *noesis* (pensamiento). Esta situación no cambiará esencialmente en el único autor que veintidós siglos después será capaz de ver y decir sobre la imaginación más que Aristóteles. Lo que Kant descubre de esencial más allá de Aristóteles en cuanto a la imaginación sólo hace que las cosas sean aún más insostenibles y radicalmente incontenibles.³²

Žižek no sólo identifica este carácter misterioso de la imaginación trascendental, dejando atrás toda concepción como una facultad meramente sintética o de mediación entre la sensibilidad y el entendimiento para poder reconocer que ella tiene un vínculo con la actividad subjetiva desde su propio carácter pre-ontológico, y por tanto, pre-sintética. Aunque Heidegger haya analizado el carácter problemático de la imaginación trascendental en la *Crítica de la razón pura*,

reconociendo que más allá de las interpretaciones que giran en torno a reconocerla como una facultad intermedia y de mediación, es el propio Kant quien en una posición ambigua va a identificar que sólo existen dos facultades: “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*”³³. Pero posteriormente, en la *deducción de los conceptos puros del entendimiento* va a reconocer que “son tres las fuentes subjetivas de conocimiento en las que se basa la posibilidad de la experiencia: el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*”.³⁴

Heidegger identifica esta ambigüedad en la filosofía kantiana y concluye que “la interpretación mostró que la imaginación trascendental no es solamente un lazo exterior que une dos extremos. Es originariamente unitiva, esto quiere decir que es la facultad propia que forma la unidad de las otras dos, que tiene una relación estructural y esencial con ella”.³⁵ Žižek en su estudio sobre el atolladero de la imaginación trascendental se desliga de la interpretación heideggeriana de una facultad sintética para abordarla desde otra mirada, aquella que reconoce su carácter misterioso que está lejos de quedar reducida a una mera potencia unificadora. Es por ello que el filósofo esloveno reconoce que ella más que unificar la realidad tiende a descomponerla, a desgarrarla, y por ende, anterior a toda síntesis racional: “Kant, en su *Crítica de la razón pura*, elabora a concepción de la “imaginación trascendental” como la raíz misteriosa, insondable, de toda actividad subjetiva, como una capacidad espontánea para conocer las impresiones sensibles, anterior a la síntesis racional de los datos sensibles gracias a las categorías a priori”.³⁶ Esta idea no es una interpretación forzada por parte de Žižek, ya que es el propio Kant quien manifiesta que “la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica, ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes”.³⁷

La interpretación zizekiana se centra en la función de la imaginación que menciona Kant: anímica, ciega e indispensable, lo que le permite despegarse tanto de la lectura de Heidegger y aproximarse a Castoriadis, con la particular interpretación lacaniana del idealismo alemán. Por

ello Žižek va a prestar atención al aspecto desgarrador de la realidad de la imaginación trascendental:

Según nuestro enfoque (hegeliano), este punto de partida mítico/imposible, el presupuesto de la imaginación, es ya producto, resultado, de la actividad destructiva de la imaginación. En síntesis, el nivel mítico, inaccesible, de la multiplicidad pura aún no afectada/modelada por la imaginación, no es *en sí misma más que una imaginación pura*, imaginación en su aspecto más violento, como actividad que destruye la continuidad inercial de lo Real “natural” presimbólico.³⁸

EL CARÁCTER NEGATIVO DE LA IMAGINACIÓN

Žižek hace foco en el carácter disolutivo de la imaginación trascendental en tanto que es anterior al proceso de síntesis, a diferencia de la lectura de Heidegger, quien prestaba mayor atención al cambio de la segunda edición como más próxima al entendimiento. La imaginación trascendental se presenta como una facultad que tiende a descomponer la realidad más que a unificarla, y es este el carácter misterioso ante el cual Kant se enfrentó pero terminó por retroceder. Esta lectura acerca de la imaginación trascendental como una facultad disolutiva deviene del escrito de juventud de Hegel donde el pensador alemán hace referencia a la noche del mundo como metáfora de la locura, de la negatividad pura.

El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad –una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece- o está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro yo- en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, desde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí, ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a los ojos –a una noche que se vuelve horrible.³⁹

Esta noche del mundo no es una apología al irracionalismo o a la locura en sentido óptico, sino más bien la interpretación de que la subjetividad está atravesada por la negatividad pura como su condición de posibilidad, en tanto el sujeto hegeliano no es aquel sujeto claro y distinto de la metafísica cartesiana. En este lugar cobra sentido la lectura de Žižek sobre Schelling⁴⁰ que le permite leer el paso de lo real a lo simbólico en analogía al proceso en el cual Dios encerrado sobre sí mismo se da sus propias determinaciones a partir de la palabra. Lo que tiene de contacto esta lectura del texto de juventud hegeliana y Schelling es la posibilidad de pensar que la subjetividad está sostenida por la negatividad pura, por lo real sin ser concebido como una sustancia. Es la propia fisura en el orden ontológico del ser la que sostiene a la subjetividad, y es ante esa violencia que retrocedió tanto Kant como Heidegger.

La lectura de Žižek sobre el idealismo alemán trata de encontrar un diálogo con la noción lacaniana del sujeto en falla contra la idea del historicismo posmoderno, en tanto este último “niega cualquier dimensión *ontológica* que pueda explicar el fenómeno de la dominación, por lo cual siempre desemboca en la premisa foucaultiana de que ninguna resistencia está en posición de exterioridad frente al poder con el que se lucha”.⁴¹ Žižek niega que la subjetividad, así como los significantes de clase, raza, género y sexo puedan comprenderse mediante una subsunción de los mismos en el orden simbólico, por lo que va a reconocer la existencia de un vacío fundamental que opera como un *a priori* que es condición de posibilidad de la subjetividad. El idealismo alemán le permite al pensador esloveno encontrar la noción de subjetividad, tal como refiere explícitamente: “Mi trabajo descansa en la plena aceptación de la noción moderna de subjetividad elaborada por el idealismo alemán desde Kant hasta Hegel. Para mí, esta tradición forma el horizonte insuperable de nuestra experiencia filosófica, y el núcleo de mi obra completa es el intento de usar a Lacan como herramienta intelectual apropiada para reactualizar el idealismo alemán”.⁴²

Hay dos modelos que están enfrentados, por un lado aquel que piensa a la subjetividad como el efecto de unos determinados dispositivos de poder (historicismo posmoderno) y aquel otro que va a reflexionar sobre la subjetividad a partir de la noción propia del idealismo alemán. Žižek termina vinculando la noción moderna de subjetividad que desarrolla el idealismo alemán con la noción lacaniana del sujeto en falla, es decir, de la falta. El sujeto nunca es completo, nunca puede representar la totalidad de los efectos de las relaciones de poder, porque su condición de posibilidad está fuera de toda determinación óptica, recuperando la dimensión ontológica para pensar en un vacío fundamental en línea directa con el sujeto trascendental.

La *Teoría Queer* y los estudios de género se oponen directamente a concebir que la subjetividad esté atravesada por una dimensión ontológica, principalmente en las concepciones referentes a la sexualidad. Introducen la distinción categorial foucaultiana de las realidades transactivas como aquellas formas de subjetivación que tienen su génesis en el devenir histórico frente a lo que denominan como esencialismo: “la posición esencialista asume un marco epistemológico de tipo realista según el cual la homosexualidad es un dato, un hecho exterior a su

delimitación discursiva y por lo tanto exterior al contexto histórico en el cual emerge y es definida”.⁴³ En cambio, “la posición construccionista en el debate supuestamente asume un marco contrario desde el cual la homosexualidad es una construcción discursiva y delimitada históricamente, es un producto contingente de unas determinadas condiciones contextuales”.⁴⁴ Más allá de que el autor haga referencia a la homosexualidad como tal, dentro de su marco teórico se puede suplantar el significante homosexual por otro sin haber una modificación teórica importante. El constructivismo posmoderno es más explícito en sus reflexiones acerca de la génesis de la subjetividad, resaltando la figura de Preciado, para quien la subjetividad es un efecto de las tecnologías de representación audio-visual, así como también del dispositivo farmacológico. Esta dupla entre fármacos y pornografía vienen a representar dos aristas de un mismo régimen de producción de corporalidad y de subjetividad, el régimen somatopolítico farmacopornográfico.⁴⁵

Este tipo de constructivismo radical y material no sólo cree que la subjetividad es el efecto de unas determinadas relaciones de poder, sino que también es consciente de que tal subjetividad puede modificarse voluntariamente a partir de una serie de procesos de reversión de efectos y de apropiación del sentido de los dispositivos tecnológicos. Pero para poder llevar a cabo este proceso es necesario eliminar toda dimensión ontológica que le impida hacer de lo real una mera exteriorización de unos determinados flujos de deseo. Uno de los focos contra los que esta escuela de pensamiento se encoleriza tiene que ver con el concepto de diferencia sexual, el cual es leído como el producto de las tecnologías de género modernas “que si bien operan de modo heterogéneo sobre los hombres y las mujeres, producen solo diferencias de género (hombre/mujer), sino también diferencias sexuales (homo/hetero, normal/perverso, sado/maso...), raciales, de clase, corporalidad, edad, etc.”⁴⁶ Tanto Preciado como Butler⁴⁷ coinciden en pensar que lo real como una dimensión ontológica donde está inscrita la diferencia sexual responde a un realidad transhistórica, como una de las formas en las cuales la metafísica occidental se sigue expresando, dando cuenta de una realidad invariable e inmutable.

En oposición a ello resaltamos la idea de la imaginación trascendental como una facultad pre-sintética y por tanto pre-ontológica que funciona como el abismo radical de la subjetividad, desgarrando la realidad más que unificándola. Desde esta lectura de la imaginación trascendental

se rechaza que la subjetividad pueda ser subsumida en lo simbólico, recuperando la noción de Real lacaniana como la propia falla de lo simbólico, dejando de lado toda posible interpretación en sentido de comprender a lo Real como una *cosa-en-sí*. Toda identificación, ya sea racial, sexual, de clase o de género fracasa porque no hay una verdad que hay que representar, porque lo simbólico tiene como límite lo real, y es allí donde están inscritos los antagonismos. Mientras que para el historicismo posmoderno los significantes que se han mencionado operan de forma horizontal, con una tendencia hacia su ampliación, la noción de antagonismo es ontológica, y por ende es una brecha insuperable. En este sentido, la imaginación trascendental abre y sostiene la brecha entre lo noumenal y lo fenoménico, y por ello Žižek la lee como fundamento de las propias categorías del entendimiento.

Encontramos en la imaginación trascendental leída desde la perspectiva zizekiana una afirmación del orden pre-ontológico que sostiene la subjetividad, como un abismo radical ante el cual Kant como Heidegger retrocedió. El historicismo posmoderno niega esta dimensión ontológica donde se inscribe el antagonismo, por lo que conciben que la realidad es una mera construcción de un sujeto deseante que se apropia de las tecnologías y dispositivos de poder para transformar la subjetividad dada y heredada por otra que opera como una especie de línea de fuga. El carácter pre-ontológico de la imaginación trascendental, que ni es nouménica ni fenoménica, sino que sostiene y abre a ambas, permite indagar que hay realidad porque hay una grieta en su núcleo, y por tanto el sujeto se constituye en el momento de negatividad radical.⁴⁸ Abordar la imaginación trascendental implica volver a instalar el discurso filosófico sobre su propio espacio, a diferencia del historicismo posmoderno que toma prestada gran parte de sus postulados de otras ramas y disciplinas que desconocen o niegan una dimensión ontológica.

I. A MODO DE CONCLUSIÓN

El camino trazado del atolladero de la imaginación trascendental en Kant nos demuestra que su carácter misterioso funciona como una especie de piedra de toque para que pueda ser incluida como una tercera facultad o más próxima a la sensibilidad o el entendimiento. Las modificaciones entre la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y la segunda edición más que solucionar el enigma nos sigue invitando a pensar en una ambigüedad nunca resuelta por el filósofo alemán. Ni el propio Heidegger pudo enfrentar este carácter enigmático de la

imaginación trascendental, quien junto a Kant dieron un paso atrás cuando se ha hecho presente la imposibilidad de ubicar a la imaginación trascendental entre el par de lo nouménico o lo fenoménico, entre la sensibilidad y el entendimiento. Žižek viene a dar cuenta de esta característica propia de la imaginación trascendental, haciendo hincapié en lo que el filósofo esloveno llama el atolladero y la fisura en el edificio ontológico del ser, leyendo a la imaginación como facultad con un carácter negativo que constituye el abismo radical de la subjetividad. Es en este sentido que comprendemos la noción de sujeto en Žižek: “El “sujeto” emerge en ese instante de completo vacío y sin sentido por una negatividad que explota el marco del intercambio equilibrado”.⁴⁹

Lo que nos permite comprender la imaginación trascendental es que la subjetividad no puede estar sostenida en las múltiples relaciones de poder, no puede ser el efecto de diversos dispositivos de poder, por lo que es necesario dar cuenta de una dimensión pre-ontológica que funciona como un abismo radical de la subjetividad. En Hegel fue la metáfora de la *noche del mundo*, en Schelling lo podemos apreciar con el término de *abgrund*, lo que nos da cuenta de la operación de la negatividad como un factor indispensable para la emergencia de la subjetividad. Es ante este carácter negativo, monstruoso y real que tanto Kant como Heidegger retrocedieron, y es ante el cual el historicismo posmoderno, y en especial la *Teoría Queer* no pueden afrontar. Por ello desde esta perspectiva teórica se insiste en la interseccionalidad como una forma de horizontalización de las diferencias, perdiendo la diferencia estructural del resto de las diferencias,⁵⁰ es decir, el antagonismo que opera como una brecha insuperable, pero a su vez constitutiva de la subjetividad.

Las teorías constructivistas de la subjetividad, entre las cuales resalta la *Teoría Queer* no pueden dar cuenta de una dimensión pre-ontológica desde donde se sostenga la subjetividad, porque para dicha postura teórica la subjetividad es idéntica al orden simbólico. Por este motivo el blanco de ataque de estas teorías sea la diferencia sexual por considerarla meramente binaria y que tiene como resultado la producción de hombres y mujeres como único destino: “la diferencia sexual es real/imposible, es precisamente *no* binaria, sino, una vez más, aquello por lo cual fracasa todo intento binario de explicación (toda traducción de la diferencia sexual a una pareja de rasgos simbólicos opuestos: razón y emoción, lo activo y lo pasivo...)”.⁵¹ La inscripción de la

diferencia sexual en el registro lacaniano de lo real implica que ella no funcione como una forma de producción binaria de la sexualidad, sino que es por medio de ella que se puede comprender que hayan corporalidades que no se identifican con el sexo anatómico con el cual nacieron. Por eso hay que diferenciar entre dualismos y dualidad, en tanto esta segunda implica una lógica relacional y dialéctica donde el núcleo del movimiento recae en la negatividad como superación de una lógica de la identidad. Es allí donde opera la imaginación trascendental como apertura de la dimensión pre-ontológica que es anterior a toda lógica de unificación, resaltando su carácter de desgarrador de la realidad, y por ende, nos permite pensar el problema de la emergencia de la subjetividad y el sujeto por fuera un lógica constructivista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978
2. Ballester, V “El alma nunca piensa sin fantasmas. Sobre el concepto de psique en Castoriadis”, en *Thémata, Revista de Filosofía*, N° 46, 2012 – segundo semestre, pp. 115-123.
3. Butler, Joan, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007
4. Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005.
5. Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto*, Akal, México, 2015.
6. Copjec, J., *El sexo y la eutanasia de la razón*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
7. Cocco, M., *El origen del esquematismo en los escritos precríticos de Kant*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras UBA, 2004.
8. Córdoba, David., “Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad” en Córdoba, David, Sáez, Javier y Vidarte, Paco (eds.), *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Barcelona, 2005
9. Etchegaray, Ricardo, “La imaginación trascendental y el problema de la fundamentación de la metafísica” en *Nuevo pensamiento*, Vol. VI, N° 8, año 6, diciembre 2016, pp. 31-64.
10. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 2014.
11. Heidegger, Martín., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
12. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid, 2010.
13. --- *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
14. --- *Antropología en sentido pragmático*. Akal, Madrid, 1991.
15. --- *La forma y los principios del mundo sensible e inteligible*, Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, 1980.

16. Preciado, Paul. *Testo yonqui: sexo, drogas y bipolítica*, Paidós, Buenos Aires, 2014.
17. Soto, Cristian, “La imaginación en la formación de la Crítica de la razón pura”, en *Alcances*, vol. II, N° 2, 2010, pp. 47-66.
18. Tetens, Johannes, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Riga, Alemania 1778.
19. Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Paidós, Barcelona 2001.
20. --- *El resto indivisible*, Godot, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016
21. --- *La permanencia en lo negativo*, Godot, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016.

¹ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, ed. cit.

² Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit.

³ Inmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit.

⁴ Johannes Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, ed. cit.

⁵ Paul Preciado, *Testo yonqui*, ed. cit.

⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, ed. cit.

⁷ María Cocco, M. *El origen del esquematismo en los escritos precríticos de Kant*, ed. cit.

⁸ *Ibidem*, p. 85.

⁹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰ *Ibidem*, p. 92

¹¹ *Ibidem*, p. 95

¹² Inmanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, ed. cit.

¹³ Inmanuel Kant, *Las formas y los principios del mundo sensible e inteligible*, ed. cit.

¹⁴ Inmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A50-B74

¹⁵ Carlos Soto, “La imaginación en la formación de la *Crítica de la razón pura*”, ed. cit.

¹⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 118

¹⁷ *Ibidem*, p. 126.

¹⁸ Inmanuel Kant, *op. cit.* A124.

¹⁹ Martin Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 133

²⁰ Inmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. cit.

²¹ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 144

²² Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 33

²³ *Ibidem*, p. 35

²⁴ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, BXIX – BXX

²⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit.

²⁶ Cornelius, Castoriadis, *Los dominios del hombre*, ed. cit.

²⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, 429a3

²⁸ *Ibidem*,. 428b9

²⁹ Vincent Ballester, “El alma nunca piensa sin fantasmas. Sobre el concepto de psique en Castoriadis”, ed. cit. pp. 120-121.

³⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, 431a16-18

³¹ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre*, p. 152.

³² *Ibidem*, 153

³³ Inmanuel Kant, I. *Crítica de la razón pura*, A19 B33-B34 A20

³⁴ *Ibidem*, A115-A116

³⁵ Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 121.

³⁶ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 42.

³⁷ Inmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A78

³⁸ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 44.

³⁹ Hegel citado por Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 40.

⁴⁰ Slavoj Žižek, *El resto indivisible*, ed. cit,

⁴¹ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, ed. cit.

⁴² Žižek citado por Santiago Castro Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, p. 44.

⁴³ Córdoba, D. “Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad”, ed. cit., p. 33.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 33-34.

⁴⁵ Paul Preciado, *Testo Yonqui*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁷ Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, ed. cit..

⁴⁸ Ricardo Etchegaray, “La imaginación trascendental y el problema de la fundamentación de la metafísica”, *op. cit.*

⁴⁹ Slavoj Žižek, *La permanencia en lo negativo*, ed. cit., p. 52.

⁵⁰ Joan Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón*, ed. cit.

⁵¹ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 292.