

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES
MAESTRÍA EN SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA Y EL ANÁLISIS
CULTURAL

TESIS DE MAESTRÍA

«La obra de Slavoj Žižek como neutralización de los desafíos del post-marxismo»

Autor: Lic. Santiago M. Roggerone

Directora: Dra. Gisela Catanzaro

Septiembre de 2014

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción: Entre la crisis (<i>terminal</i>) del marxismo y la crisis (<i>terminal</i>) del capitalismo.....	6
La tinta roja del esloveno no analizable.....	14
Un encuentro.....	23
Capítulo 1: ¿Alguien dijo <i>crisis del marxismo</i> ?.....	36
En la encrucijada.....	37
El discurso de la posmodernidad y el desafío del (post-)estructuralismo.....	43
¿ <i>Post-marxismo</i> ?.....	51
Capítulo 2: El desierto de <i>lo Real</i>	66
Lo saben, pero lo hacen.....	69
<i>Die Nacht der Welt</i>	91
Lidiando con la democracia radical.....	108
Capítulo 2: Mediador(es) evanescente(s).....	118
Basta en la práctica, pero no en la teoría.....	119
Un nuevo (<i>re</i>)comienzo del materialismo dialéctico.....	136
El giro leninista.....	156
Capítulo 4: El abismo del <i>Acto</i>	171
El Acto.....	171
<i>Pas rien mais moins que rien</i>	182
El nombre de un problema.....	198
Conclusión: Entre el desierto de <i>lo Real</i> y el abismo del <i>Acto</i>	236
Bibliografía.....	262

A Florencia

Agradecimientos

Antes que nada, debería reconocer aquí el apoyo brindado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Sin la Beca Interna Doctoral que se me concediera, la redacción del texto con el que pretendo obtener una Maestría en Sociología de la Cultura por parte del Instituto de Altos Estudios Sociales perteneciente a la Universidad Nacional de San Martín, hubiera sido mucho más ardua de lo que fue.

A lo largo de mis años de formación he contraído innumerables deudas. Por consiguiente, son varias las personas a las que quisiera expresar mi gratitud y respeto. Agradezco en primer lugar a Gisela Catanzaro. Si es psicoanalista aquel que pone “sus oídos en alquiler” (Foucault, 2005: 14), sólo puede ocupar el lugar de director quien, sin pedir nada a cambio, pone a disposición de su dirigido el mayor de los bienes que posee: *la lectura*. Pese a las diferencias que mantenemos, sin los comentarios, sugerencias y críticas de Gisela, la presente Tesis de Maestría no hubiera podido ser escrita. Por supuesto, no hago responsable a ella de todo aquello que pudiera serme objetado.

Además de su invalorable amistad, a Pablo Nocera le debo algo de lo que quizás él no esté al tanto. Si nunca me hubiera topado con Pablo, habría sido realmente difícil convencerme de que un sociólogo puede hacer algo más que encuestas o entrevistas en profundidad. El contexto de la materia del joven Marx que junto a Cecilia Rossi impartimos en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, ha sido sumamente auspicioso para meditar y reflexionar en torno a los problemas que abordo aquí.

Por otro lado, tendría que dejar constancia de la generosidad de Perla Aronson. Afortunadamente es mucho lo que nos queda por delante.

Quisiera mencionar también a mis entrañables amigos Alexis Gros y Agustín Prestifilippo, con quienes tuve la fortuna de emprender hace ya varios años un mismo viaje. Es más que un agradecimiento lo que a ellos les debo.

No querría dejar de nombrar a quienes, de diferentes modos, han colaborado con la concreción de este proyecto—muchos de ellos, quizás, lo desconozcan por completo. Marco Duck, Rodrigo Steimberg, Lucía Wegelin, José Taurel Xifra y Agostina Gieco; Ezequiel Ipar; David Mauas; Miguel Vedda; Eduardo Rinesi; Elías J. Palti; Pablo de Marinis; Alejandro Aranda Rickert; Micaela Cuesta, Rodrigo Ottonello y Emiliano Gambarotta; Luis García; Pedro Giordano, Juan Martín Bonacci y los demás miembros del grupo de investigación dirigido por Perla Aronson; Maximiliano Crespi; Ariane Díaz

y Cecilia Feijoo, del IPS “Karl Marx”; Enrique Carpintero; Agustín Santella; Fernando Aiziczon; Ariel Petruccelli; Simon Gros; Ricardo Camargo Brito; Analía Hounie; Brian Heffron; Paul A. Taylor y David J. Gunkel, editores del International Journal of Žižek Studies; Antonio Garcia y los demás organizadores de la International Žižek Studies Conference; Chris McMillan; Bruno Bosteels; George Elerick; Jason Adams; Tony Yanick; Creston C. Davis, del Global Center for Advanced Studies.

Además de a mis padres, mi hermano Nicolás y mis queridos abuelos, debería darle las gracias a quien también quisiera dedicar esta Tesis de Maestría. Sin la compañía de Florencia, concebir lo que sigue hubiera sido imposible.

Finalmente, vaya aquí mi agradecimiento para Slavoj Žižek, quien en cierta ocasión, con frialdad, indiferencia y un toque de crueldad, me dijo que era un estúpido.

Introducción: Entre la crisis (*terminal*) del marxismo y la crisis (*terminal*) del capitalismo

El esloveno es obviamente un inútil que no merece sus esfuerzos. Nuestro arte analítico fracasa cuando enfrenta a estas personas; no basta nuestra perspicacia para atravesar la relación dinámica que los controla.

Sigmund Freud

Durante el transcurso de la primera década del siglo XXI se ha desmoronado el consenso neoliberal establecido tras el colapso del socialismo realmente existente. El primer golpe fue asestado luego de los ataques cometidos contra el World Trade Center, cuando literalmente se derrumbó desde sus mismos cimientos la utopía política de un capitalismo global articulado a través de patrones democrático-liberales. El segundo golpe fue propiciado luego de la hecatombe financiera de 2008, cuando la utopía económica de un libre mercado mundial registró la crisis más severa desde los tiempos de la Gran Depresión.

A causa de ello, no parece exagerado afirmar que ya entrada la segunda década del siglo XXI, se torna evidente que la fantasía ideológica de Francis Fukuyama (1992) a propósito de la década de los noventa ha llegado a su fin. En efecto, dos décadas después de la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS y la mayoría de los regímenes que se autoproclamaban socialistas, resulta claro que—a pesar de la importante derrota que sufrió el comunismo y el histórico triunfo que obtuvo la democracia occidental—la humanidad no ha arribado a algo así como el punto final de su evolución cultural. Si algo ha finalizado, ello es la idea misma del *fin de la historia*, pues los fines jamás finalizan de finalizar y la historia siempre se rebela.

La presunción que se desglosa de lo dicho es que lo que caracteriza a los tiempos en los que nos toca vivir es una llamativa e incluso paradójica transmutación. Pues la crisis del marxismo que se manifestó en ciernes durante el transcurso de las dos largas décadas que sucedieron al Mayo Francés y que se experimentó de un modo bastante más dramático tras la disolución del socialismo realmente existente y la consagración del neoliberalismo como *única alternativa*, se ha trastocado en *otra*. Actualmente “está a punto de cerrarse una secuencia histórica”, escribe Isabelle Garo, “a la vez teórica y política, que se instaló en la década de 1970 y que se caracterizó por el retroceso de las luchas sociales y la debacle de las alternativas políticas radicales” (Garo, 2013: 35). En

verdad, a lo que hoy parecería estar asistiéndose es a una crisis del capitalismo que, tal como sucedía anteriormente con la del marxismo, es percibida como si no se tratara tan sólo de una *más* de sus crisis sino como una crisis que porta algo consigo que la evidencia como una crisis *terminal*.

Ahora bien, los pronósticos catastrofistas en torno al destino del capitalismo que se desprenden del diagnóstico de su estado pertenecen al orden de lo conjetural y por tanto deben ser tomados con suma cautela. Pues si bien es cierto que hoy día tiene lugar una aguda crisis del “capitalismo tardío, transnacional y globalizado” (Grüner, 2002: 83),¹ no por ello debe concluirse—como hace Mariano Ciafardini (2011) apelando a un modelo triádico hegeliano—que una vez concluidas las fases librecambista e imperialista, la etapa neoliberal del modo de producción del capital sólo puede ser una *etapa final*.² Tal como plantea Robert Brenner (2009), es indudablemente cierto que en la actualidad se encuentra culminando el modelo de economía financiarizada que rigió durante las últimas tres o cuatro décadas. De hecho, siguiendo a Immanuel Wallerstein (2010), podría llegar hasta a pensarse que el verdadero significado de esto es que el sistema-mundo moderno enfrenta una crisis sin precedentes.³ No obstante, es arriesgado predecir qué es lo que vendrá una vez que esta crisis llegue a su punto álgido, en donde el sistema tendrá que bifurcarse para resolver las dificultades que lo aquejan. No necesariamente es el socialismo lo que nos espera: una forma de capitalismo mucho más despótica, el despertar de una nueva era sombría o incluso la aniquilación del conjunto de la especie humana son las restantes imágenes que se hallan en el espejo.

A propósito, Ernest Mandel plantea:

la cuestión de si el capitalismo puede sobrevivir indefinidamente o está condenado a derrumbarse no debe confundirse con la idea de su inevitable sustitución por una forma *más alta* de organización social, es decir, con la inevitabilidad del socialismo. Es perfectamente posible postular el inevitable derrumbe del capitalismo sin postular la inevitable victoria del socialismo. En realidad, bastante temprano en la historia del marxismo revolucionario ambas cosas fueron separadas conceptualmente en forma radical, formulándose el destino del capitalismo en forma de dilema: el sistema no puede sobrevivir, pero tanto puede ser sucedido por el socialismo como por la barbarie (Mandel, 1998: 232).

¹ Uno de los mayores indicadores de esta crisis tal vez sea el surgimiento de lo que Mike Davis (2014) llama un planeta de *slums*, es decir, un verdadero planeta de asentamientos y tugurios donde la desigualdad y la concentración de la riqueza no dejan de aumentar salvajemente.

² Siguiendo a Martin Hartmann y Axel Honneth (2009), huelga decir que la actual fase del capitalismo habría terminado de definir su fisonomía a través de la implementación a escala global de reformas neoliberales tales como 1) debilitamiento de las actividades de conducción del Estado, 2) otorgación de preponderancia a las firmas multinacionales y a los flujos financieros internacionales, 3) maximización de la rentabilidad empresarial y 4) transformación de los recursos motivacionales de la fuerza de trabajo.

³ “El capitalismo histórico entró en su crisis estructural a comienzos del siglo XX y probablemente verá su defunción como sistema histórico en algún momento del próximo siglo” (Wallerstein, 2010: 82). *Cfr.*, también, Wallerstein (2005).

En nuestros días, el viejo *dictum* de Rosa Luxemburg adquiere resignificación. Terry Eagleton señala que lo que previamente era una “fantasía apocalíptica” hoy no es más que “sobrio realismo”; el eslogan luxemburgiano “ha dejado ya de ser una mera floritura retórica: nunca antes fue tan tristemente pertinente” (Eagleton, 2011: 21-22)—en sintonía, Daniel Bensaïd apunta: “planteada a principios del siglo pasado, la alternativa de liberación o barbarie es más apremiante que nunca” (Bensaïd, 2006: 174). Es claro que más temprano que tarde el capitalismo perecerá. Lo que de ninguna manera resulta evidente, por supuesto, es si la humanidad lo hará con él. Todavía está en juego si el modo de producción vigente sucumbirá por sus propias contradicciones o si lo hará a manos de los explotados y oprimidos del mundo. Ciertamente, si su abolición no se concreta antes de que la crisis sistémica alcance el clímax, todo podría perderse. Tal vez como nunca antes, la evolución cultural de tres milenios corre el riesgo de finalizar lacónicamente. Lo que en 1928 Walter Benjamin anunció en *Dirección única*—“es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita” (Benjamin, 2005a: 64)—actualmente posee el mayor de los sentidos. Ya no se trata de que los hombres “no tienen nada que perder [...] más que sus cadenas” (Marx y Engels, 2004: 63): hoy en día, cuando una catástrofe ecológica de proporciones bíblicas parecería ser inminente, nos hallamos ante el “peligro de perderlo *todo*” (Žižek, 2011c: 108)—a este respecto, cabría recordar aquella otra sentencia de Benjamin, en la que discutiendo con el propio Marx se afirmaba que las revoluciones no eran “la locomotora de la historia mundial”, sino “el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin, 2007c: 49).

Y en tanto entraña la principal contribución al socialismo, el comunismo y la cultura de izquierdas toda, es al marxismo al que mayor responsabilidad le cabe a la hora de impedir la detonación y conjurar la catástrofe. Como ha indicado Fredric Jameson, para evitar que *todo* se pierda él se encuentra obligado a “volverse verdadero otra vez” (Jameson, 1997: 83). En definitiva, son los marxistas quienes mejor saben—siempre lo han sabido—que “el fin de los tiempos está cercano” (Žižek, 2011c: 108); depende sobre todo de ellos—pues son los que no han claudicado, los que se mantienen incólumes, los que han aprendido a no retroceder ante el peligro—que la funesta situación en la que vivimos devenga en una oportunidad para el cambio social.

Pero bien, dado que del marxismo se trata, resulta crucial advertir que pese a que su crisis se ha transmutado en una crisis del capitalismo, él no ha adoptado una posición relativamente ventajosa en el contexto del curso que toma la concatenación de acontecimientos en la coyuntura geopolítica. Marca la pauta de ello la nula incidencia de la teoría y la práctica marxistas en las protestas que en los últimos años sacudieron al mundo árabe, a Turquía y a Brasil; a países de la Unión Europea como Grecia, España e Italia; a potencias de la OTAN como Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos.

En conexión con esto, vale decir que la *vuelta de Marx* que es pregonada al tiempo que los Indignados, el movimiento Occupy y los militantes 2.0 como Julian Assange o Edward Snowden ganan las primeras planas de los diarios del mundo, posee en lo fundamental algo de falso. Pues con el Marx edulcorado que hoy es redescubierto por Thomas Piketty (2013) como agudo y perspicaz analista del capitalismo moderno-occidental e incluso como aceptable profeta post-político del orden mundial, no retorna a la vida el pensamiento estratégico del marxismo forjado por figuras como Engels, Lenin, Trotsky o Gramsci. La *vuelta de Marx* a la que se asiste en los tiempos de Syriza y Podemos entraña la última fantasía posmodernista: como ha señalado Bensaïd, el que hoy retorna es “un Marx sin comunismo y sin revolución, un Marx académicamente correcto” (Bensaïd, 2011a: 9)—vale decir, un Marx sin organización y partido revolucionarios, un Marx sin programa y estrategia para vencer.

A causa de todo esto, en el marco del agotamiento de la *restauración burguesa* cuya coronación tuvo lugar en 1989-1991 y la alborada de una *nueva época de guerras, crisis y revoluciones*—la alborada de “una nueva época de tiempos interesantes” (Žižek, 2012a: 413) en donde todo se trastoca y desordena—se vuelve imperioso determinar con exactitud cuál es la situación del marxismo.⁴ Pero para ello antes hay que proporcionar una indicación si no de lo que éste *es* al menos sí de lo que *no es*. A este respecto, Bensaïd ha sugerido que el marxismo no es “una filosofía especulativa de la historia”, ni “una sociología empírica de las clases” (Bensaïd, 2013: 21) ni mucho menos “una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma [...] de la física clásica” (ibídem: 22).⁵

⁴ Siguiendo a Matías Maiello y Emilio Albamonte, por *restauración burguesa* se entiende “la contraofensiva que el imperialismo desplegó sobre el conjunto del mundo luego de cerrar, mediante una combinación de derrotas físicas y desvíos, el ascenso revolucionario que tuvo lugar entre los años 1968 y 1981” (Maiello y Albamonte, 2011: 59). La III Internacional de Lenin definió originariamente la fase imperialista del capitalismo como una etapa de crisis, guerras y revoluciones; en este sentido, en un texto de 1937, Trotsky todavía podía plantear que su época era “la época de las guerras, las revoluciones y el fascismo” (Trotsky, 2008a: 29). Si bien actualmente la situación mundial no registra el tipo de convulsiones que tuvieron que atravesar los referentes más destacados del marxismo clásico, sí existen signos de lo que podría concebirse como el comienzo de una *nueva época de guerras, crisis y revoluciones*—una época en la que todo se trastoca y desordena, una época de tiempos verdaderamente interesantes.

⁵ Que el marxismo no sea una ciencia de la economía se desprende de la lectura del subtítulo mismo de *El capital*: el marxismo no es un discurso económico sino una crítica de un discurso económico puntual, el discurso de la economía política inglesa; que el marxismo no sea una teoría de las clases sociales se infiere del “aquí se interrumpe el manuscrito” (Marx, 2004d: 1124) con el que Engels finaliza el tercer tomo de *El capital*, del hecho de que Marx, más allá de lo establecido hacia el final de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* sobre las “patatas”—“En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que separan su forma de vida, sus intereses y su cultura de los de otras clases, enfrentándolas antagónicamente a éstas, forman una clase. En la medida en que entre los campesinos parcelarios existe una relación puramente local y la identidad de sus intereses no produce ni comunión, ni unión nacional, ni organización política, no forman una clase” (Marx, 2003: 161)—, jamás diera forma

Pues bien, si nada de esto es, ¿qué es el marxismo entonces? Si no reviste la forma de ningún tipo de sistema doctrinario, tal vez, de modo mucho más simple, el marxismo pueda ser “una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo” (ídem). Esta caracterización—con la que el sentido kantiano de *crítica* tiene en verdad poco que ver—es quizás la mejor de todas las posibles. En efecto, el principal legado de Marx consiste en el establecimiento de la piedra angular de una crítica no sólo de la economía política sino también del capitalismo; no sólo de la política de las clases dominantes sino también de la política y las clases mismas; no sólo del derecho y de las leyes del Estado burgués sino también del Estado mismo. En suma, el marxismo no es una sofisma ni una filosofía: es una crítica, una “*crítica implacable de todo lo existente*” (AA. VV., 1982: 458), como dijera alguna vez el propio Marx en carta a Arnold Ruge. Una verdadera teoría *crítica* y *radical* de lo que ha sido, es y probablemente, si no actuamos a tiempo, continuará siendo.

En esta línea, Bruno Bosteels ha descrito al marxismo recientemente como “un pensamiento del desencuentro”, es decir, como “un pensamiento de la desligazón o de la falta constitutiva en el centro del lazo social” (Bosteels, 2013: 23). Aquí se acordará con esta tesis; sin embargo, la premisa de la que será imprescindible partir es que ante todo el marxismo supone la coexistencia de tres proyectos que si bien se encuentran

sistemática a tal teoría. Pero que el marxismo no sea una teoría de la historia parecería, sin embargo, ser algo bastante más discutible—a fin de cuentas, Marx habría escrito un capítulo de *El capital* sobre la llamada acumulación originaria (el célebre capítulo XXIV del primer tomo) y, en el prólogo del mismo, habría dicho cosas como las siguientes: “Lo que he de investigar en esta obra es el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes. La sede clásica de ese modo de producción es, hasta hoy, *Inglaterra*. Es éste el motivo por el cual, al desarrollar mi teoría me sirvo de ese país como principal fuente de ejemplos. Pero si el lector alemán se encogiera farisaicamente de hombros ante la situación de los trabajadores industriales o agrícolas ingleses, o si se consolara con la idea optimista de que en Alemania las cosas distan aún de haberse deteriorado tanto, me vería obligado a advertirle: *De te fabula narratur!*” (Marx, 2002: 6-7). Ahora bien, si atendemos a las zonas grises de la obra de Marx, si, al modo de José M. Aricó (2009), damos con aquellos fragmentos perdidos que iluminan a ésta en maneras asombrosas, toda duda no puede más que disiparse. Por ejemplo, en una carta a la redacción de la revista rusa *Otiéchestviennie Zapiski* que data de fines de 1877, Marx se opone tajantemente a que se convierta su “esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental [el capítulo XXIV de *El capital*] en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio)” —siempre según Marx, sería estudiando los procesos históricos separadamente y luego comparándolos entre sí que encontraríamos “la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica” (Marx, 1980: 64-65). Antes que constituir una teoría de la Historia con mayúscula, podríamos decir entonces que el marxismo supone una multiplicidad de teorías históricas, una diversidad de esbozos conceptuales que dan cuenta de los diferentes “contra-tiempos” (Bensaïd, 2013: 48) de la historia—para decirlo como lo dijera Trotsky (2011a): que dan cuenta de los *desarrollos desiguales y combinados* de la historia—, y, particularmente, de las diferentes temporalidades que conviven en el modo de producción del capital.

relacionados—responden a un único propósito: la crítica del estado de cosas vigente—en lo esencial son relativamente autónomos: el proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo,⁶ el proyecto científico del materialismo histórico⁷ y el proyecto filosófico del materialismo dialéctico.⁸

Ahora bien, en vistas de lo que aquí nos concierne lo fundamental no pasa por indagar en el estado de cada uno de estos proyectos. No sólo porque su consideración exhaustiva rebasaría el marco de una Tesis de Maestría como la presente sino (más aún) debido a que la sola determinación de la especificidad de cada uno reclamaría una plataforma de problematización que, claramente, no puede ser la que habilitan estas páginas. El interrogante que en este trabajo adquirirá relevancia a los fines de echar luz sobre el actual estado del marxismo posee, por el contrario, un sentido algo más amplio. Para plantearlo sin ambages: la crisis que el marxismo enfrentó con el colapso euro-soviético, ¿representó realmente, como sugiere Elías J. Palti, una “*crisis última y final*” (Palti, 2005: 16)? Tras la desintegración del socialismo realmente existente, ¿los marxistas se hallaron ante algo así como una “experiencia del desastre” (ibídem: 198)?⁹

Para articular una respuesta en esta Tesis de Maestría nos dedicaremos al estudio de la obra de Slavoj Žižek. En el primer capítulo veremos detalladamente que la crisis del marxismo a la que se asistía en las postrimerías del siglo XX tuvo que ver más con una

⁶ Habría aquí que introducir una distinción al menos provisoria entre socialismo y comunismo. En lo esencial, el socialismo alude a una meta político-social que puede alcanzarse, “un sistema histórico realizable que puede un día ser instituido en la tierra” (Wallerstein, 2010: 101). Por su parte, como han señalado Marx y Engels en *La ideología alemana*, *comunismo* es el nombre no de un “estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad”, sino del “movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual” (Marx y Engels, 1985: 37). Volveremos sobre esta diferencia en el capítulo cuatro.

⁷ Vale decir, el proyecto científico de la comprensión de la realidad social a través de la ciencia materialista de las diversas historias y temporalidades que conviven, a veces superponiéndose, en la historia en general y en la historia del capitalismo en particular.

⁸ Esta definición *tripartita* rivaliza abiertamente con Jürgen Habermas, quien supo caracterizar al marxismo como “una teoría de la evolución social que, en razón de su condición reflexiva, también es informativa para los fines de la acción política, y que, bajo ciertas circunstancias, se puede unir con una teoría y una estrategia revolucionarias” (Habermas, 1981: 131). Atenernos a una definición tripartita del marxismo (*política, científica, filosófica*) implica una ventaja suplementaria al esquema dual de Habermas (*teoría y praxis*), pues el abordaje del otro continente de conocimiento que aquí adquirirá relevancia—es decir, el abordaje de la psique y el inconsciente—también se divide en tres proyectos relativamente autónomos: el desarrollo de una teoría psicológica y psicopatológica, la confección de un método de investigación propiamente psicoanalítico—esto es, la filosofía o, para ponerlo con Lacan, la *anti*-filosofía del psicoanálisis—y la realización de una práctica o clínica psicoterapéutica.

⁹ “La experiencia del desastre se asocia a la sensación de situarse al borde de un abismo, que no es la misma que la de enfrentar una catástrofe, sino, más bien, similar a la de la calma que le sigue, al estado de ruina no únicamente material que deja un derrumbe, huella inconfundible de una tragedia acaecida, es decir, ya pasada pero que, sin embargo, nos deja la sospecha o la promesa presentida de encerrar una amenaza futura infinita (que es tal precisamente porque nunca llega, porque es siempre eso, una amenaza sospechada—o promesa presentida—: la de que quizás no exista ningún futuro y que, sin embargo, aún hay que seguir viviendo)” (Palti, 2005: 198).

serie de desafíos planteados a nivel de las ideas que con una presunta derrota final de las izquierdas y el borramiento de toda perspectiva revolucionaria. Si bien desde el campo del materialismo histórico algunos de estos desafíos han sido neutralizados de modo exitoso, el mayor de ellos—el del post-marxismo— a la fecha no ha podido ser repelido satisfactoriamente.¹⁰ En efecto, las respuestas que desde el marxismo han tratado de otorgarse al reto teórico formulado por pensadores como Ernesto Laclau han sido escasas y poco persuasivas. Teniendo esto en cuenta podría afirmarse que nuestra época intelectual se caracteriza por la paradoja de que una refutación convincente del post-marxismo sólo puede ser esbozada por fuera del contexto teórico del marxismo.

Sería pertinente preguntarnos, sin embargo, si realmente esto es así—vale decir, sería pertinente preguntarnos si en verdad una buena (y legítima) defensa del marxismo sólo puede proceder desde *fuera* del marxismo. Alguien como Jameson, quien en un año tan emblemático como el de 1990 propuso a Theodor W. Adorno como modelo dialéctico de un *marxismo tardío* con el que pudiera hacerse frente a un capitalismo igual de *tardío*—esto es, a un capitalismo atravesado por la lógica cultural del posmodernismo—,¹¹ nos diría con seguridad que no hay razón para creer que ello tenga que ser necesariamente de ese modo.¹² A decir verdad, podría argumentarse que en lo que gracias a Perry Anderson (2005) conocemos como *marxismo occidental*—la profusa constelación de autores a la que pertenecen Georg Lukács y Karl Korsch, Walter Benjamin y Galvano della Volpe, Herbert Marcuse y Henri Lefebvre, Jean-Paul Sartre y Lucio Colletti, Lucien Goldmann y el propio Jameson—hay elementos de sobra para establecer los pilares de una neutralización de los desafíos del post-marxismo.

Ahora bien, es innegable asimismo que las figuras principales de esta corriente han realizado planteos teóricos que en parte dificultan el desarrollo de tal neutralización. Si por ejemplo se concede atención al caso del que tal vez es el autor insignia de esta tradición de pensamiento—aquel autor cuya producción es la que en definitiva más se

¹⁰ Las razones y circunstancias de ello serán examinadas también en el primer capítulo.

¹¹ *Cfr.* Jameson (2005).

¹² Jameson sostiene que Adorno, quien en el pasado habría entrañado un estorbo conducente al quietismo político, en la actualidad constituye “un saludable contraveneno y un solvente corrosivo para aplicar sobre la superficie de ‘lo que es’” (Jameson, 2010a: 366). Según Jameson, “Adorno, sin duda, no fue el filósofo de la década de 1930 (la cual, con una mirada retrospectiva, me temo que deba identificarse con Heidegger); tampoco fue el filósofo de la década de 1940 o de 1950, ni siquiera el pensador de la década de 1960, que son Sartre y Marcuse, respectivamente; y [...] en un plano filosófico y teórico, su anticuado discurso dialéctico fue incompatible con la década de 1970. Pero existe la posibilidad de que haya sido el analista de nuestro propio período, que no vivió para ver, y en el cual el capitalismo tardío casi ha logrado eliminar los últimos nichos de naturaleza y de inconsciente, de subversión y de estética, del individuo y de la praxis colectiva por igual, y, con un último impulso, ha logrado suprimir toda traza de memoria de lo que de ese modo dejó de existir en el posterior panorama posmoderno. Me parece posible, pues, que el marxismo de Adorno, que no sirvió de mucho en los períodos previos, resulte ser exactamente lo que necesitamos en la actualidad” (ibídem: 21).

destaca del resto—estas trabas se hacen esplendorosamente visibles. Para ponerlo claramente: no es que alguien como Adorno no sirva para realizar una defensa del marxismo porque no sea suficientemente marxista, porque como consecuencia de un presunto apego idealista a la dialéctica no sea todo lo materialista que debería ser, etc. Por el contrario: Adorno no tiene que ofrecer mucho a quienes buscan poner en crisis la perspectiva post-marxista puesto que es *demasiado* materialista, puesto que es *demasiado* marxista.¹³ No queremos decir con esto que el trabajo del filósofo alemán es irrelevante porque se aferra anticuadamente a la totalidad, la razón o la ideología como falsa conciencia—afirmar algo así implicaría caer en uno de esos lugares comunes posmodernos que deben ser evitados a toda costa. Adorno es un pensador eminentemente marxista porque, pese a su compromiso con lo fragmentario y su repudio del sistema, lo cierto es que—y digan lo que digan al respecto algunos post-estructuralistas—jamás rompió con el humanismo, jamás se volcó de lleno a la problematización de la cuestión del lenguaje, etc.¹⁴ En última instancia, es a causa de ello que, a través suyo, el marxismo no puede llevar a cabo lo que hoy se le plantea como más necesario, como más urgente—a saber: *tomar una distancia crítica de sí mismo para efectuar una radical (y violenta) autorreflexión*.

Al comienzo de *Marx intempestivo*, Bensaïd señalaba que la crisis “abierta de la mundialización liberal y de sus discursos apologéticos” constituía “el fundamento del renacimiento de los marxismos” (Bensaïd, 2013: 16), y ponía como uno de los testimonios de ello a la “interpretación original”—*hegeliana*, digamos nosotros—del “psicoanálisis lacaniano” (ibídem: 17) que por entonces estaba siendo llevada a término por Žižek. De esta observación se infiere que un verdadero renacimiento del marxismo—esto es, un *recomienzo* de él—sólo puede tener lugar manteniendo un pie *dentro* y otro *fuera* del marxismo. Aquí partiremos de la intuición fundamental de que la cuadratura del círculo puede alcanzarse únicamente si en el centro de nuestras preocupaciones colocamos algo—o mejor, *a alguien*—que a la vez *esté* y *no esté* en el marxismo, que a la vez *permanezca* y *no permanezca* en su seno. La presente Tesis de Maestría está consagrada a echar luz a la trayectoria de un intelectual no-marxista que si

¹³ El aporte de Adorno recae en el nivel de análisis “del sistema económico o del modo de producción. La originalidad de su obra filosófica [...], como también la de su estética [...], reside en el énfasis, único, que pone en la presencia del capitalismo tardío como una totalidad dentro de las formas mismas de nuestros conceptos o de las obras de arte” (Jameson, 2010a: 26-27).

¹⁴ Respecto a la lectura post-estructuralista estándar de Adorno, *cfr.*, sobre todo, Lyotard (1981). Autores pertenecientes a la segunda y tercera generaciones de la Escuela de Frankfurt han llamado la atención sobre la afinidad existente entre Adorno y el post-estructuralismo; véase, por ejemplo, Habermas (2008: caps. 7-9); Honneth (2009); Menke (1997).

por algo se caracteriza—y en esto consistirá nuestra hipótesis—es por haber vuelto las armas del post-marxismo en contra de éste. Nos referimos, por supuesto, a Žižek.¹⁵

La tinta roja del esloveno no analizable

Pero bien, ¿quién es Slavoj Žižek (1949-)? Lo que lo diferencia de otros pensadores contemporáneos que intentan fundamentar normativamente una defensa del marxismo, es el hecho de que él no es precisamente un marxista.¹⁶ Tampoco es un psicoanalista. En lo esencial, Žižek es un filósofo—es decir, *no* un aficionado a alguna moda académica como la de los estudios culturales—cuyo trabajo se enmarca en aquello que Razmig

¹⁵ En los últimos años de su vida Adorno estuvo ciertamente interesado por el estructuralismo—poco antes de morir planeaba de hecho “realizar un seminario sobre esta escuela” (Adorno, 2006b: 138). Pero en los hechos este interés no se plasmó más que en alguna esporádica mención de Claude Lévi-Strauss. Podría pensarse que una de las consecuencias que para Adorno acarreó su tenue involucramiento con el análisis estructural e incluso con la lingüística, pasa por no haber conseguido dilucidar vívidamente cuál es el estatuto del vínculo entre marxismo y psicoanálisis—y ello pese a que habría sido un declarado opositor del revisionismo y el freudomarxismo frommiano. En otras palabras, el déficit estructuralista adorniano se deja ver sobre todo allí donde mora la dimensión de la subjetividad, allí donde habita el psicoanálisis—disciplina que para el frankfurtiano poseería como “objeto adecuado” al sujeto burgués liberal, el “individuo relativamente autónomo, monadológico” que es “escenario del conflicto entre la excitación pulsional y la prohibición” (Adorno, 2004: 77) (esto es, no el sujeto del capitalismo post-liberal, no el sujeto acorralado por la ideología cínica, etc.) El Adorno de *Dialéctica negativa*, el Adorno de la *primacía del objeto*, se encontró realmente próximo al estructuralismo y por tanto a una buena explicación de la relación entre marxismo y psicoanálisis, pues estuvo cerca de tematizar el núcleo traumático que resiste todo horizonte de simbolización. No obstante, para que dicho núcleo u objeto-causa del deseo fuera abordado en todo su esplendor como *objet petit a*, como lo Real, etc., Adorno debería haber despojado al psicoanálisis de su carácter psicologista y corrido al hombre del centro. De haber lidiado con el trabajo de Jacques Lacan, podría haberlo conseguido. En último término, Žižek está en condiciones de otorgarle algo al marxismo que Adorno no puede darle porque, precisamente, *lidia con el trabajo de Lacan*. (Podría preguntársenos tranquilamente *por qué Žižek y no Althusser*, quien sería marxista—un marxista occidental, incluso—y a la vez no lo sería—esto último obedecería a que habría adoptado el enfoque lingüístico y anti-humanista del análisis estructural. En lo fundamental, la razón de la no elección de Althusser estriba en que, como veremos con cierto grado de detalle en el primer capítulo, se trata de un importante precursor del post-marxismo). En el trabajo del propio Žižek (2003a: 17-48) puede encontrarse un balance crítico de Adorno y la Escuela de Frankfurt.

¹⁶ Más adelante veremos que para Žižek la sociedad posee una consistencia simbólica. Es fundamentalmente debido a esto que la ontología žižekiana es deudora del análisis estructural que procede vía extrapolación del instrumental lingüístico desarrollado originalmente por Ferdinand de Saussure. En este sentido puede decirse que Žižek no va más allá del horizonte (post-)estructuralista. El siguiente señalamiento de Perry Anderson a propósito del carácter axiomáticamente individual del sujeto del habla, podría haber sido dirigido contra el esloveno tranquilamente: “un habla plural no es un habla, [...] no puede oírse [...] Los sujetos relevantes en el dominio de las estructuras económicas, culturales, políticas o militares son primera y principalmente *colectivos*: naciones, clases, castas, grupos, generaciones. Precisamente por eso, la acción de *estos* sujetos es capaz de producir transformaciones profundas en estas estructuras. Esta distinción fundamental es una barrera insuperable para cualquier transposición de modelos lingüísticos a procesos históricos de tipo más amplio. El movimiento de apertura del estructuralismo es, en otras palabras, un ensanchamiento especulativo del lenguaje que carece de credenciales comparativas” (Anderson, 2004: 50-51).

Keucheyan ha designado como las *nuevas teorías críticas* surgidas luego del colapso del bloque soviético—se trata, de hecho, de “la estrella insoslayable” (Keucheyan, 2013: 248) de esa constelación de pensamiento. Podría decirse, también, que el filósofo esloveno es un peculiar hegeliano que pertenece al campo que Yannis Stavrakakis (2010) bautizó con el nombre de *izquierda lacaniana*—a entender de Bruno Bosteels, se trata de “un defensor del lacano-althusserianismo vía Hegel” (Bosteels, 2012: 13).¹⁷ La mejor manera de definirlo, no obstante, es como “un esloveno lacaniano hegeliano” (Parker, 2004: 5) cuyas premisas filosóficas—y esto es importante retenerlo—se encuentran inscriptas en lo que Adrian Johnston (2008) ha descripto como una teoría materialista-trascendental de la subjetividad.

Pese a no ser un marxista, apartándose del proyecto de la democracia radical con el que en un principio estuvo alineado, en los últimos años Žižek ha demostrado cada vez mayor fidelidad por la causa del comunismo y el vanguardismo revolucionario y, asimismo, un creciente interés por la renovación de la filosofía del materialismo dialéctico. En este marco Žižek ha tendido a alejarse cada vez más de sus intereses previos por el desarrollo de una crítica post-marxista de la ideología y, mediante una actualización de la dialéctica hegeliana a través del psicoanálisis lacaniano, ha efectuado una notable serie de aportes que resultan extremadamente originales tanto para las vicisitudes de la teoría marxista como para las de la práctica política que los tiempos en los que nos toca vivir reclaman para sí.¹⁸

Siendo tal vez el filósofo más prolífico y leído de la actualidad, Žižek ha publicado una infinidad de libros, artículos y ensayos en múltiples idiomas, que abarcan temas tan disímiles como el capitalismo, el psicoanálisis, el multiculturalismo, la física cuántica, la música, la ética, el totalitarismo, los medios de comunicación, la psicología cognitiva, la filosofía, la ecología, el racismo, la religión, el fascismo, la cultura popular, el amor, el cine, la teoría social, la ópera, el posmodernismo, la literatura, las neurociencias y—por supuesto—la política.¹⁹ Hegeliano en filosofía, lacaniano en psicoanálisis, cristiano-materialista en religión, comunista en política y dueño de un estilo de escritura llano y

¹⁷ Stavrakakis ha definido a la izquierda lacaniana como “un nuevo horizonte teórico-político” marcado por una radical heterogeneidad; “un nítido campo de intervenciones políticas y teóricas que explora con seriedad la relevancia del pensamiento lacaniano para la crítica de los órdenes hegemónicos contemporáneos” (Stavrakakis, 2010: 20). Además de Stavrakakis, Jorge Alemán (2008) se ha aproximado a la problemática. Véase también Zarka (2004).

¹⁸ En este sentido, vale mencionar que en el contexto de esta Tesis de Maestría nos opondremos a lecturas de la obra de Žižek como la que esgrime Claudia Cinatti (2003), quien desde una posición asociada al trotskismo ve en los esfuerzos intelectuales del esloveno no mucho más que un eclecticismo que sería consecuencia de una mala lectura de Marx y de una aceptación acrítica de la concepción lacaniana del sujeto con el que retornarían el idealismo filosófico y el voluntarismo político.

¹⁹ Ha llegado hasta a publicarse recientemente una compilación de los mejores chistes del autor. *Cfr.* Žižek (2014b).

cordial que abreva en una arriesgada (y dogmática) defensa de la verdad,²⁰ Žižek no pretende producir una síntesis superadora al lidiar con temáticas y disciplinas dispares sino confrontarlas entre sí a los fines de divisar las brechas que existen *entre y dentro* de ellas.

Nacido en Liubliana, Eslovenia, en los tiempos de la República Federal Socialista de Yugoslavia, Žižek creció en un entorno cultural de relativa autonomía que le permitió, entre otras cosas, consumir con asiduidad filmes hollywoodenses y literatura escrita en inglés. El modo de *gozar* de la cultura popular de occidente desarrollado por el autor, cobraría mucha importancia más tarde, cuando desembarcara primero en Francia y luego en el mundo anglosajón. A fin de cuentas, la mejor manera de describir a Žižek es como un observador privilegiado de lo ocurrido de este lado del muro, como un extraño peregrino proveniente de los confines de la Europa eslava meridional, quien se encuentra altamente capacitado para a hablarnos a nosotros, los que siempre hemos vivido bajo la égida del capitalismo, de nosotros mismos—todo el aporte del esloveno tiene que ver con “una mirada extraña de nuestro mundo destinada a llevar a cabo nuestro propio distanciamiento de él” (Žižek, 2013g: 135).²¹

Como sugiere Ian Parker, reparar en las “*condiciones de imposibilidad*” (Parker, 2004: 11) de la República de Yugoslavia que hicieron factible que emergiera la República de Eslovenia, permite retener algo de las condiciones conceptuales de la irrupción de Žižek en la escena intelectual.²² Lo primero que cabría advertir en este sentido es que Yugoslavia fue tanto una *parodia* del capitalismo como una *parodia* del socialismo. Como el mismo Žižek lo ha manifestado, a diferencia de la URSS, en Yugoslavia tenía lugar un “socialismo con rostro humano”: como en el resto del socialismo realmente

²⁰ A este respecto, ha indicado: “me considero a mí mismo un filósofo estalinista radical. Es decir, está claro dónde me sitúo. No creo en eso de combinar cosas. Odio ese proceder que coge un poquito de Lacan, un poquito de Foucault, un poquito de Derrida. No, no creo en estas cosas; creo en posiciones bien definidas. Creo que la postura más arrogante es la aparente modestia multidisciplinar de ‘lo que digo ahora no es incondicional, es simplemente una hipótesis’, etc. Es realmente una postura extremadamente arrogante. Creo que la única manera en que se es honesto y en que uno se expone a la crítica es cuando se afirma claramente y dogmáticamente una posición. Tienes que asumir el riesgo y tener una posición” (Žižek, 2006c: 48).

²¹ En una entrevista reciente, el esloveno ha sugerido que “a veces una mirada naïf externa de un extranjero puede ver mucho mejor lo que está mal en una sociedad que las de aquellos que se encuentran viviendo en ella [...] Imagina mirarte a tí mismo con una mirada extraña, a través de ojos extraños. Pienso que esto es algo que podría ser lo mejor de la humanidad. Realmente nunca estás limitado sólo a tu propia perspectiva. No me gusta la falsa política identitaria del multiculturalismo que plantea que ‘uno está encerrado en su cultura’. No, tenemos toda esta capacidad increíble de ser sorprendidos, no por otros, sino por nosotros mismos viendo cómo lo que hacemos resulta extraño” (Žižek, 2013g: 135-136).

²² El propio Žižek se ha explayado sobre este concepto de *condición de imposibilidad*. A propósito, en *Porque no saben lo que hacen*, señala: “La ‘inversión’ clave del proceso dialéctico se produce cuando reconocemos en lo que al principio aparecía como una ‘condición de imposibilidad’ (como un obstáculo para nuestra plena identidad, para la realización de nuestro potencial) la *condición de posibilidad* de nuestra consistencia ontológica” (Žižek, 1998a: 100).

existente, el pueblo vivía en el engaño, pero al menos “en un nivel específicamente humano” (Žižek, 2005a: 256).

Bajo el régimen de Josip Broz Tito al sistema socioeconómico yugoslavo se le imprimiría el carácter de la autogestión, que implicaba una vía alternativa de desarrollo tanto de los Estados Unidos como de la URSS. A esta situación se añadía que la república estaba conformada por cinco naciones—Eslovenia, Croacia, Macedonia, Montenegro y Serbia—y al menos nueve grupos étnicos que Tito (quien era mitad croata, mitad serbio) intentaba amalgamar mediante el lema *hermandad y unidad*.²³ En el contexto del declive del régimen—declive que tuvo lugar en la década de 1980 como consecuencia de las políticas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, así como de la desintegración de la posición estratégica que Yugoslavia había ocupado durante la Guerra Fría—, esta peculiar circunstancia identitaria adquiriría ribetes realmente dramáticos gracias a la exacerbación del nacionalismo serbio que tuvo lugar de la mano de Slobodan Milošević y el consecuente estallido de la sucesiva serie de conflictos cuyos epicentros más importantes fueron Kosovo y Bosnia-Herzegovina. Si bien Eslovenia—en parte por ser el estado más occidentalizado y desarrollado de los Balcanes—se mantuvo relativamente al margen de la escena bélica generada tras el colapso de la URSS,²⁴ no fue ajena al surgimiento de un importante movimiento de oposición a Belgrado.

La ausencia de espacios para la discusión democrática a nivel federativo conllevaba que la oposición, en todos y cada uno de los estados que formaban parte de Yugoslavia, adoptara un carácter local y se plasmará en el enfrentamiento con el centro. En este contexto político, Žižek, quien desde muy temprano había tendido a posicionarse en los márgenes de la línea ortodoxa partidaria, llegaría a convertirse en una de las figuras más visibles del ambiente cultural de Liubliana—además de escribir en la revista *Mladina*, fue uno de los fundadores del Partido Democrático Liberal, del que se convirtió en candidato presidencial para las primeras elecciones libres y multipartidarias que tuvieron lugar en 1990.²⁵ Ciertamente, cuando las condiciones de imposibilidad de la República de Yugoslavia se hicieron palpables “empezaron a operar como condiciones de posibilidad para que la combinación de Hegel, Lacan y Marx realizada por Žižek se hiciera efectiva” (Parker, 2004: 27).

²³ A las identidades eslovena, croata, macedonia, montenegrina, serbia y eslovena, se sumaban la albanesa, la húngara, la musulmana y la propiamente yugoslava.

²⁴ El único conflicto de envergadura que tuvo lugar en el actual territorio esloveno—la llamada Guerra de los Diez Días—, fue de corta duración y baja intensidad. Explotó tras que las autoridades yugoslavas se opusieran a la declaración de independencia de Eslovenia a mediados de 1991 y culminó muy rápidamente. El saldo de la guerra fue la aceptación de las pretensiones independentistas de Eslovenia y el inicio oficial de la desintegración de Yugoslavia.

²⁵ Aparentemente, Žižek habría perdido por un escaso margen de votos.

Habiendo abandonado su idea de convertirse en cineasta, en 1971 Žižek se graduó en Filosofía y Sociología, y en 1975 obtuvo una Maestría en Filosofía por la Universidad de Liubliana. Debido a que su disertación de licenciatura había versado sobre Heidegger y su tesis lo había hecho sobre el estructuralismo y el post-estructuralismo (Žižek, 1972; 1976), la academia le negaría el acceso a la vida universitaria por considerarlo ideológicamente sospechoso—como ha comentado en una entrevista concedida a Glyn Daly, tuvo de hecho que “escribir un suplemento especial” a su tesis “¡porque la primera versión fue rechazada por no ser lo bastante marxista!” (Žižek, 2006c: 36).

Desempleado y con un hijo de su primer matrimonio a cuestas, tras servir en el ejército yugoslavo y ganarse la vida traduciendo textos filosóficos del alemán al esloveno,²⁶ en 1977 aceptó un puesto en el Centro Marxista del Comité Central de la Liga Eslovena de los Comunistas. Su trabajo en el gobierno, que consistía en escribir discursos para la burocracia y minutas de las reuniones del Comité, no sólo le brindó información sobre el funcionamiento ideológico del aparato partidario sino también la asistencia económica requerida para proseguir su carrera intelectual. Fue en este contexto que junto a Alenka Zupančič, Mladen Dolar, Miran Božovič y Renata Salecl—con quien contrajo el segundo de sus hasta ahora cuatro matrimonios—fundó la Sociedad de Psicoanálisis Teórico de Liubliana, publicó la revista *Problemi* y editó la serie de libros *Analecta*. Asimismo, logró obtener un puesto de investigación en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Liubliana, donde se doctoró en Filosofía con un trabajo sobre el idealismo alemán (Žižek, 1981).²⁷ Por entonces, por intermedio de Jacques-Alain Miller—quien de hecho llegaría a convertirse en su analista—, Žižek viajó a Francia, donde asistió a un seminario sobre Lacan en la *École de la Cause Freudienne* y consiguió un puesto como profesor visitante en la Universidad de París-VIII.²⁸

La reticencia por parte de Miller a publicar la peculiar interpretación de Hegel y Lacan llevada a cabo por Žižek en la segunda tesis de doctorado que obtuvo a mediados de los años ochenta, dejaron a éste al margen del círculo lacaniano parisino.²⁹ En este momento entraría en escena Ernesto Laclau, con quien había tomado contacto en 1987, cuando en Liubliana tuvo lugar una conferencia sobre los nuevos movimientos sociales como dimensión política de la metáfora. A instancias del argentino, la editorial Verso Books publicaría el primer libro de Žižek en inglés, *El sublime objeto de la ideología*. Gracias a

²⁶ Además de su lengua materna, Žižek maneja a la perfección el inglés, el alemán y el francés.

²⁷ En más de una ocasión el esloveno ha dicho que con Zupančič y Dolar conforma una *troika* partidaria. Un buen acercamiento a Žižek y la génesis de la escuela eslovena de psicoanálisis lacaniano puede hallarse en el trabajo reciente de Jones Irwin y Helena Motoh (2014).

²⁸ Actualmente Žižek se desempeña como Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Liubliana y en la European Graduate School; dirige, además, el Birkbeck Institute for the Humanities. Es, asimismo, Profesor Invitado de numerosas universidades.

²⁹ *Cfr.* Žižek (2013a).

combinar una novedosa lectura de Freud y Marx con el análisis lacaniano de la fantasía ideológica, apelar en todo momento a la cultura popular y al cine, y realizar una audaz y heterodoxa interpretación de Hegel y el cristianismo, el efecto que en un año clave como 1989 el libro generaría en la intelectualidad de izquierdas y el público en general realmente no encuentra precedentes. Se trataba del “momento en que Žižek se convirtió por primera vez en Žižek” (Butler, 2014b: XVI)—es decir, en el significante-amo que conocemos como *Žižek*. Quien era un completo desconocido por aquel entonces, había llegado “en el momento justo” (Žižek, 2006c: 43)—era como si la coyuntura teórico-política hubiera estado demandando la emergencia de alguien como él.

Desde la aparición de *El sublime objeto de la ideología*, el autor ha publicado más de cincuenta libros e innumerables artículos y ha sido traducido a más de veinte idiomas. Entre su obra hay una serie de textos *A*, destinada por lo general al público académico, y toda una serie de producciones *B*, que se dirige a una audiencia más vasta y se complementa con las notas que Žižek escribe en periódicos y revistas como *The Guardian* o *London Review of Books*. Como un comentarista recientemente ha señalado, su interminable *œuvre* puede al menos “ser dividida en cuatro categorías principales”: “introducciones a Lacan a través de la cultura popular y ejemplos de la vida cotidiana”,³⁰ “trabajos teóricos que entrelazan la filosofía con el psicoanálisis para desarrollar una crítica de la fantasía ideológica y una teoría política de la agencia y la subjetividad”,³¹ “escritos que abordan acontecimientos sociales y políticos”³² y “obras que abogan por la apropiación del centro ateo-radical del cristianismo” (Khader, 2013: 6).³³

El convencimiento que acompaña a la presente Tesis de Maestría es que Žižek—como enfatizan Paul Bowman y Richard Stamp—debe “ser tomado seriamente” (Bowman y Stamp, 2007b: 6). Debido al carácter prolífico de su obra, a la reputación internacional de la que dispone, a las conferencias multitudinarias que brinda alrededor del mundo, a los chistes vulgares de los que se vale en sus textos—que, a decir verdad, ocupan, junto a los ejemplos que extrae de la cultura popular y el cine, el lugar que los matemas ocupaban en la obra de Lacan—, a su histrionismo, a su singular prosa brechtiana-paratáctica y al *Verfremdungseffekt* del que se vale, al procedimiento crítico *sobreidentificador* que pone constantemente en juego, a que ha sido objeto de documentales como *Žižek!* (2005) y a que ha protagonizado filmes como *The Pervert's*

³⁰ Cfr. Žižek (2000b; 1994c; 2008b; 2010e).

³¹ Cfr. Žižek (2013a; 2005a; 1998a; 1993; 2003a; 1996; 1997b; 1999a; 2002a; 2001a; 2001b; 2002c; 2006b; 2006d; 2012a; 2012b; 2014a).

³² Cfr. Žižek (2005b; 2006a; 2009b; 2011b; 2011c; 2013c).

³³ Cfr. Žižek (2002b; 2005c). Hay textos del autor que no entran en ninguna de estas cuatro categorías, como por ejemplo los textos sobre la ópera; véase Žižek y Dolar (2002). Existen, además, al menos dos compilaciones de los principales papers del autor, editadas por Rex Butler y Scott Stephens; véase Žižek (1999b; 2006g).

Guide to Cinema (2006), *Examined Life* (2008), *Marx Reloaded* (2011) o el más reciente *The Pervert's Guide to Ideology* (2012), la academia generalmente lo reduce a un mero fenómeno comercial y sin vacilar lo estigmatiza como una celebridad, un filósofo pop o incluso un comediante. Desacreditado con mote como los de *rockstar de la academia* o *Elvis de la crítica cultural*—motes éstos que le son puestos, claro está, con la deliberada intención de hacer resto a la radicalidad de su pensamiento—, Žižek ha sido acusado reiteradamente por su falta de seriedad, diletantismo, asistematicidad, vaguedad, repetición y abuso del recurso del *copy-paste*—por no hablar directamente de plagio. Ha llegado hasta a sugerirse—apunta Johnston—que el filósofo esloveno “no tiene ningún planteo teórico que hacer” y que este hecho es ocultado mediante “un aluvión de referencias y una multitud de compromisos con diferentes campos” (Johnston, 2008: XV).

No obstante, como indica Bosteels, lo que suele escapársele a sus detractores es que “el llamado gigante de Liubliana es de hecho el mejor crítico de sí mismo” (Bosteels, 2011: 171), pues la desarticulación del (cínico) consenso multiculturalista y de la (falsa) tolerancia del relativismo posmoderno presupuesta en la intervención teórico-política de Žižek, se mueve en la dirección de una puesta en crisis de la difusión y circulación de su propia obra. Si bien es cierto que desde su ruptura con Miller y la aparición de su primer trabajo en inglés ha publicado una infinidad de libros, artículos y ensayos que abarcan temas muy heterogéneos, también lo es que—como ha señalado atinadamente Laclau en su prefacio a *El sublime objeto de la ideología*—sus obras se caracterizan por ser, fundamentalmente, “una serie de intervenciones teóricas que se alumbran unas a otras, no en función de la *progresión* de una argumentación, sino en función de [...] la *reiteración* de esta última en diferentes contextos discursivos” (Laclau, 2005a: 15). Tanto los que lo apodan *el Borat de la filosofía* y lo acusan de ser un impostor—“un ‘hegeliano de derecha’ enmascarado de [...] ‘hegeliano de izquierda’” (Dews, 1995: 252)—como aquellos que lo llaman *el filósofo más peligroso de occidente* y practican la hagiografía acrítica,³⁴ lo toman a la ligera.

No habría sin embargo que preocuparse mucho por lo que puedan decir los que acusan a Žižek de ser un *showman* o un *poseur*—a fin de cuentas, era exactamente lo mismo lo que decían sobre Lacan. Como ha sugerido con tino Alain Badiou, lo que en definitiva parecería encontrarse en juego aquí es “una mala interpretación de lo propiamente francés” (Badiou, 2010a: 261).

³⁴ En todo un gesto de celebración irreflexiva, Terry Eagleton se ha referido a él como “el exponente más imponentemente brillante del psicoanálisis—y más aún, de la teoría cultural en general—que haya surgido en Europa a lo largo de varias décadas” (Eagleton, 2012: 249).

Una indagación respetuosa y a la vez crítica de la obra del pensador esloveno no implica creer que él sea “el filósofo del siglo XXI” (Wood, 2012: 45), sino, ante todo, reconocer la naturaleza sistemática de su trabajo. El hecho de que libro a libro, en diálogo y debate con intelectuales de todo el mundo, el autor reelabore y refine su edificio filosófico a la manera de un *work in progress*, da cuenta precisamente de la naturaleza sistemática de la empresa žižekiana. Si publica dos o incluso tres libros por año es a causa de que es un *workaholic*, de que padece lo que según él es una verdadera compulsión a escribir;³⁵ si una y otra vez reitera los mismos argumentos, los mismos ejemplos, los mismos chistes—al punto de que la lectura de sus textos ha comenzado a tornarse una experiencia de *déjà vu*—, ello obedece a que para él—y en esto parece seguir a Søren Kierkegaard (2009) y Gilles Deleuze (2002) antes que a Lacan—sólo una verdadera *repetición* es la que puede introducir una *diferencia* significativa.³⁶ Como ha señalado en una enfática réplica a sus principales críticos,³⁷ si dispone de cierta visibilidad y a menudo ofrece conferencias multitudinarias, se debe a que en definitiva es lo único que puede hacer—Žižek no ocupa posiciones privilegiadas ni influyentes dentro de la academia y, en cierto sentido, no posee discípulos (vendría a ser algo así como un *maestro sin descendencia, infértil*; un intelectual que si bien dispone de un público que consume sus libros con frenesí, *no hace escuela*, no forma sus propios alumnos).³⁸

Teniendo todo esto en cuenta, Johnston ha señalado algo con lo que no podemos más que acordar: “la vida del aparato teórico žižekiano sólo conquista su verdad cuando, en el desmembramiento total de ser fragmentado en un aparente revoltijo dispar de ejemplos de la cultura popular, se halla a sí mismo como sistema” (Johnston, 2008: XVIII). Creemos que generando un frío y distante encuentro con *lo sistemático* de la obra de Žižek, podremos hacer algo más que simplemente *gozar* de ella. En efecto, lo que el trabajo del filósofo esloveno reclama de sus lectores no es ni el disgusto ni la fascinación que típicamente se hallan más allá del *principio de placer*. En pocas

³⁵ “Éste es mi horror—sencillamente no puedo parar. Y odio escribir. Lo odio tan intensamente—no le podría decir cuánto. En cuanto he terminado con un proyecto, empiezo a pensar que realmente no conseguí decir lo que quise decir y que necesito un proyecto nuevo—es una pesadilla total. Pero toda mi economía de escritura se basa de hecho en un ritual obsesivo que evita el hecho mismo de escribir. Siempre tengo que empezar con una o dos observaciones que llevan a otros puntos—y luego a otros” (Žižek, 2006c: 45).

³⁶ “Ésta es la razón por la que algunos lectores míos, lo sé, se enfadan; algunos de mis libros pueden parecer repetitivos. Pero no es simple repetición; es, más bien, que tengo que clarificar, que tengo que argumentar lo que dejé de lado la primera vez” (Žižek, 2006c: 46).

³⁷ Véase Žižek (2007).

³⁸ “No tengo estudiantes. Trabajo como investigador tiempo completo. Estoy eternamente agradecido a la opresión comunista por ello. Terminé mis estudios al comienzo de los años setenta, durante los momentos finales del comunismo de línea dura. De modo tal que no me permitieron dar clases. Estuve desempleado por cinco años, luego obtuve un trabajo en un pequeño instituto de investigación. Todavía estoy allí. Es perfecto. No tengo obligaciones. Bueno, enseñé un poco aquí y un poco allá, pero odio a los estudiantes cada vez más. De verdad, me gustan las universidades *sin* estudiantes” (Žižek, 2013g: 52).

palabras, lo que debe ser hecho con Žižek es *atravesar las fantasías* que nos privan de su verdad.

A continuación trazaremos los contornos metodológicos de lo que intentará ser una indagación seria y desapegada de la verdad de (la obra de) Žižek. Como prelude de este bosquejo permítasenos realizar una última observación.

Al comienzo de *Porque no saben lo que hacen*—el segundo libro que Žižek escribió en inglés—se alude a una carta que el psicoanalista Edoardo Weiss dirigió a Freud a los fines de que éste le diera su opinión sobre dos casos. Mientras que a juicio del padre del psicoanálisis el primer paciente del que le hablaba Weiss—un italiano—era digno de llevar adelante un tratamiento, sobre el otro—un esloveno—planteaba: “El segundo caso [...] es obviamente un inútil que no merece sus esfuerzos. Nuestro arte analítico fracasa cuando enfrenta a estas personas; no basta nuestra perspicacia para atravesar la relación dinámica que los controla” (Freud, citado en: Žižek, 1998a: 20-21). Descontextualizando brutalmente estas líneas, ¿no podría sostenerse que Žižek, en tanto esloveno, no puede ser analizado?

Tal vez, efectivamente, nuestro objeto de estudio es *inanalizable*. Puede que las razones de ello tengan que ver con que la mayoría del trabajo de Žižek está escrito en la *tinta roja* de la que se habla en uno de sus chistes predilectos.

En un viejo chiste de la ya extinta República Democrática Alemana, un trabajador alemán consigue un empleo en Siberia; consciente de que su correo será leído por los censores, les dice a sus amigos: “Establezcamos un código: si la carta que os envíe está escrita con tinta azul, lo que en ella os diga será verdad; si está escrita con tinta roja, será falso”. Un mes más tarde, sus amigos reciben una primera carta, escrita con tinta azul: “Aquí todo es maravilloso: las tiendas están llenas, la comida es abundante, los apartamentos son amplios y tienen buena calefacción, en los cines ponen películas occidentales, hay un montón de chicas dispuestas a tener una aventura... Lo único que no se puede conseguir es *tinta roja*” (Žižek, 2005b: 7).

La obra de Žižek no puede ser presentada sin más, pues si por algo se caracteriza es por una sistemática inconsistencia y contradicción. Apelando a toda “la frialdad y la crueldad de la amistad verdadera” (Žižek, 2006b: 9) que el propio Žižek recomienda emplear en una dedicatoria a Joan Copjec—alguien con quien el autor se ha encontrado siempre “en deuda” (Žižek, 1993: 250)—, lo que sí podría hacerse con la obra del pensador de Liubliana es exponer el campo de referencia político-conceptual que la organiza. Y para esto—como no podría ser de otra manera—el propio Žižek nos será de utilidad, pues si sólo con la llegada de Lacan es que pudo abordarse “apariciones tan indecentes como las de los eslovenos” (Žižek, 1998a: 22), sólo con Žižek es que puede abordarse apariciones tan indecentes como aquella que entraña la del propio Slavoj Žižek.

Un encuentro

Recientemente, en una breve nota sobre las obras de Louis Althusser, Michel Foucault y Gilles Deleuze, la filósofa francesa Isabelle Garo señaló: “La persistencia de un pensamiento de tipo marxista hoy, y su posible renovación, tiene mucho que ganar mediante la confrontación con estas obras, y con poner en movimiento, al mismo tiempo, su propia definición, sin fingir un acuerdo preestablecido” (Garo, 2013: 34). *Mutatis mutandis*, ¿no puede decirse lo mismo pero con respecto a Ernesto Laclau *et al*? El objetivo de este trabajo consistirá en determinar si hay algo en los esfuerzos intelectuales de Slavoj Žižek que equivalga a una neutralización de los desafíos del post-marxismo y, por lo tanto, a una revigorización de los proyectos filosófico, teórico y político del marxismo—parafraseando lo que reiteradamente el propio Žižek ha dicho sobre Hegel, de lo que en resumidas cuentas trata esta Tesis de Maestría es de dar con *aquello de Žižek que es más que Žižek mismo*.

Como hemos adelantado, nuestra lectura estará guiada por la hipótesis de que por lo que esencialmente se caracteriza el trabajo del pensador oriundo de Liubliana es por haber vuelto en contra del post-marxismo algunas de sus principales armas y, en consecuencia, por haber conseguido desarticular sus principales desafíos. Para comprender esta hipótesis en todas sus connotaciones resulta necesario atender al siguiente pasaje clave de *Tarrying with the Negative*:

Las dos rupturas cruciales en la historia de la filosofía, la de Platón y la de Kant, ocurrieron como reacción a las nuevas actitudes relativistas que amenazaban con demoler el corpus tradicional del conocimiento: en el caso de Platón, la argumentación lógica de los sofistas socavaba los fundamentos míticos de las convenciones morales; en el caso de Kant, empiristas como Hume minaban las bases de la metafísica racionalista leibniziana-wolfiana. En ambos casos, la solución ofrecida no fue un retorno a la actitud tradicional sino un nuevo gesto fundante que “venció a los sofistas en su propio juego”, esto es, que superó el relativismo de los sofistas mediante la propia radicalización de él (Platón aceptó el procedimiento argumentativo de los sofistas; Kant aceptó el entierro de la metafísica tradicional llevado a cabo por Hume). Y es nuestra hipótesis que Lacan abrió la posibilidad de otra repetición del mismo gesto (Žižek, 1993: 4).

La indagación que aquí será llevará a cabo descansa en la sospecha de que siguiendo muy de cerca el *gesto* de Jacques Lacan, Žižek *venció a los sofistas del post-marxismo en su propio juego*. En efecto, por lo que ante todo se distingue la intervención del filósofo esloveno es por llevar el relativismo lacausiano hasta un punto en donde acaba cancelándose a sí mismo; vale decir, se distingue por radicalizar—o mejor, *por gozar de*—la perspectiva post-marxista de tal modo que consigue ponerla drásticamente en crisis. Al igual que Lacan, Žižek acepta “el motivo de la contingencia radical” y “lo torna contra sí mismo, usándolo para reafirmar su compromiso con la Verdad” (ídem).

Debido a ello, no resulta demasiado arriesgado afirmar que el trabajo del pensador de Liubliana puede ser abordado como una—es decir, *otra*—*ruptura crucial en la historia de la filosofía* que, al igual de las que tuvieron por protagonistas a Platón, Kant o el propio Lacan, se ha caracterizado por *haber reaccionado a tiempo*.

A propósito del objetivo planteado cabe al menos realizar dos aclaraciones. En primer lugar hay que decir que si bien el hilo conductor que propondremos vendrá dado por el análisis de la trayectoria intelectual de Žižek, debido al carácter multidimensional y prolífico de su obra no podrá ofrecerse en estas páginas una introducción completa o una consideración exhaustiva de ella. En segundo lugar, hay que señalar que si bien aquí se aludirá constantemente a la terminología lacaniana, se lo hará con la exclusiva intención de exponer su puesta en funcionamiento en el marco teórico žižekiano—una discusión sistemática de esta terminología y las múltiples interpretaciones y usos que de ella pueden hacerse, rebasa por mucho el marco de la presente Tesis de Maestría.³⁹

Existe una voluminosa literatura sobre el itinerario intelectual del filósofo esloveno.⁴⁰ A propósito de ello, Žižek ha indicado que “los autores ‘excluidos’ o malditos” suelen transformarse en “el material de alimentación *ideal* de la maquinaria académica” (Žižek, 2005d: 227). El caso emblemático que da cuenta de este peculiar fenómeno es el de Walter Benjamin, pensador al que en la década de 1920 se le impidió acceder a la vida universitaria y que luego, mucho más tarde, se convirtió en toda una referencia para la academia y en una verdadera cita de autoridad al interior del campo de los estudios culturales. Y justamente otro tanto es lo que podría ser dicho sobre el propio Žižek, autor cuyo trabajo ha despertado en los últimos años un creciente interés. Debido a la existencia de una cuantiosa cantidad de estudios de la trayectoria del pensador de Liubliana, una buena indagación sería la que lidiara con ella a la luz de un problema

³⁹ En cierto sentido, lo mismo vale para Hegel, el idealismo alemán y el resto de las referencias filosóficas que Žižek pone constantemente en juego: nos acercaremos a ellas siempre de modo aproximativo, haciendo estricto hincapié en los argumentos que el autor desarrolla a partir de las mismas.

⁴⁰ Algunos de los abordajes más sobresalientes de la trayectoria de Žižek son los de Kay (2003), Parker (2004), Butler (2005), Dean (2006), Pound (2008), Sharpe y Boucher (2010), Sheehan (2012) y Wood (2012). Existen, por otra parte, al menos cuatro volúmenes colectivos que proponen una mirada mucho más crítica del autor (Boucher, Glynos y Sharpe, 2005; Bowman y Stamp, 2007a; Khader y Rothenberg, 2013; Hamza, 2014). Es de destacar también la existencia del *International Journal of Žižek Studies*, que trimestralmente publica artículos en varios idiomas y bajo cuyo auspicio a la fecha se han realizado dos congresos internacionales (el primero en 2012 en Brockport, el segundo en 2014 en Cincinnati), como así también la de un diccionario sobre el autor editado recientemente por Rex Butler (2014a). En cuanto a la bibliografía disponible en español hay que decir que es prácticamente inexistente. La única traducción realizada del extenso corpus de estudios žižekianos anglosajones ha aparecido en la colección *Para Principiantes* del sello editorial Era Naciente (Kul-Want y Piero, 2011); a excepción de la muy buena introducción de Antonio J. Antón Fernández (2012), los abordajes de la empresa teórica de Žižek por parte de académicos iberoamericanos se inscriben en contextos de indagación más amplios—entre ellos vale mencionar los trabajos de Palti (2005) y Camargo Brito (2011a)—o tratan un aspecto muy parcial de su obra (Sarchman, 2011; Sosa y Sarchman, 2011).

concreto o específico—en este sentido, entre la gran cantidad de introducciones críticas al autor, vale destacar como notables excepciones las empresas de Adrian Johnston (2008), Marcus Pound (2008) y Chris McMillan (2012), que se distinguen respectivamente por iluminar el pensamiento de Žižek a través de la filosofía del ser, el cristianismo y la cuestión del comunismo. Teniendo esto en cuenta, el presente trabajo aspira a dar pasos en la dirección de una lectura de la obra de Žižek que se ampare bajo la problemática de la crisis de las izquierdas y los desafíos lanzados por el post-marxismo—creemos que éste es un ejercicio interpretativo que hasta la fecha no ha sido llevado a cabo del todo.

Ahora bien, ¿cómo se procederá metodológicamente en el contexto de esta Tesis de Maestría? Si se acuerda con lo planteado al comienzo de *Para leer El capital*—“como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables” (Althusser y Balibar, 2006: 19)—, lo que aquí debería confesarse es que el enfoque que se adoptará a los fines de dar cuenta del objetivo de investigación trazado es de un carácter eminentemente historiográfico-intelectual. Con este enfoque, lo que en definitiva se espera es establecer los pilares de “una teoría de una historia de las formaciones teóricas” (Althusser, 2004a: 23). Dicho de otro modo: lo que buscamos al definir un método directriz para nuestro trabajo es “plantear a toda lectura culpable la pregunta que desenmascara su inocencia, la simple pregunta de su inocencia: ¿qué es leer?” (Althusser y Balibar, 2006: 20). La historia intelectual, ciertamente, cuenta en su haber con modos precisos—aunque también provisorios, temporarios—de responder a este interrogante althusseriano fundamental.

A decir verdad, la actualidad de las ciencias sociales ofrece un panorama en el que los estudios de la teoría y su correspondiente historización detentan una posición notablemente más protagónica que en épocas anteriores, cuando la investigación se ceñía casi exclusivamente a problemas de índole empírica. No obstante, todavía resulta problemático determinar una metodología rectora que se adecúe al tipo de objetivos generalmente esbozados por dicha clase de estudios. En este marco, la metodología interdisciplinaria de la historia intelectual ha logrado imponerse como toda una alternativa. Delimitada por las especulaciones filosóficas del *linguistic turn*, ha sido empleada exitosamente en las academias de los países centrales al menos desde la década del setenta, cuando el *anacronismo* y el *presentismo* dejaron de ser los criterios principales para organizar, interpretar y juzgar las ideas del pasado, y cuando surgió una actitud dispuesta a comprender la historia *en sus propios términos*.⁴¹ El trabajo de Martin Jay (1989) sobre la Escuela de Frankfurt puede ser tomado como ejemplo palmario de dicha tendencia. Por su parte, en nuestro país su aplicación ha aumentado considerablemente desde los años noventa, cuando en el Centro de Estudios e

⁴¹ A propósito del vínculo entre giro lingüístico e historia intelectual, *cfr.* Palti (1998).

Investigaciones de la Universidad Nacional de Quilmes son fundados un programa y una revista de historia intelectual.⁴² Actualmente existen numerosos proyectos de investigación en curso que hacen uso de esta metodología, entre los cuales vale destacar los resultados a los que ha arribado Alejandro Blanco (2006) en su estudio de la figura de Gino Germani.⁴³

¿Pero en qué se diferencia la historia intelectual de aquella historia de las ideas más tradicional, de la cual Arthur O. Lovejoy (2000) fue el principal promotor? Como bien señala Horacio Tarcus, “más que prestar atención a una ‘secuencia temporal de ideas’”, la historia intelectual atiende “a ‘sus encarnaciones temporales y a sus contextos biográficos’”; su quehacer no consiste en rastrear el derrotero de alguna *Unit-Idea*, sino más bien en abordar a “sus portadores: los sujetos”—es decir, a “sus forjadores y difusores: los intelectuales” (Tarcus, 2007: 53). Ha sido el propio Jay quien ha dado cuenta de los problemas y desafíos de esta disciplina del modo más lúcido.

Juzgada a menudo como un híbrido entre la filosofía, la historia de los intelectuales y sus instituciones y la historia cultural en un sentido amplio, la historia intelectual ha sido acusada de no cumplir bien ninguna de las tareas de esas disciplinas. Su modo de manipular las ideas rara vez es lo suficientemente riguroso para el filósofo profesional; la atención que presta al contexto con frecuencia es demasiado superficial para satisfacer a los sociólogos del conocimiento, y el persistente interés que manifiesta por la cultura de elite ofende las sensibilidades antijerárquicas de muchos historiadores de la cultura. Y aun cuando ofrezca una reconstrucción muy útil de los orígenes y el desarrollo de problemas teóricos actuales, a veces se la acusa de no contribuir a las soluciones de tales problemas, o dicho de otro modo, de poner a hervir la olla sin cocer bien ninguno de los ingredientes [...] Sin embargo, bien podría ser una fuerza oculta de la historia intelectual el hecho de que ésta opera en la cambiante intersección de diferentes discursos a menudo en conflicto. Consciente de la deuda que el pensamiento actual tiene con el pasado, la historia intelectual elude la falacia de pensar que la originalidad es siempre una virtud evidente por sí misma. Antes que desmerecer el “mero” comentario y considerarlo inferior a la innovación creadora, esta disciplina reconoce el impacto aún poderoso que ejercen las ideas del pasado en nuevas e inesperadas constelaciones con otras procedentes de diferentes contextos. En inevitable sintonía con las tendencias intelectuales recientes, desconfía de los enfoques históricos que fingen indiferencia ante las disputas teóricas actuales. Por el contrario, los historiadores intelectuales frecuentemente se sienten impulsados a incorporar algunos logros de los desarrollos recientes en su intento por recrear el pasado. La variada recepción de las ideas—la enmarañada madeja de lecturas y las apropiaciones erróneas que caracterizan la circulación de cualquier idea o creación cultural que merezca ser estudiada—inevitavelmente incluye aquellas que dominan la época misma que le toca vivir al historiador. En esencia, la historia intelectual puede entenderse a su vez como el producto de un campo de fuerza[s] de impulsos que con frecuencia están en conflicto y que la

⁴² En 2011, dicho programa y dicha revista (*Prismas. Revista de Historia Intelectual*) se fortalecerían al crearse un Centro de Historia Intelectual (CHI-UNQui). Cabría reconocer también al Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI-UNSaM) y a la revista *Políticas de la Memoria* como espacios académicos que han dado impulso al área de estudios.

⁴³ Una buena revisión de la génesis de la alternativa metodológica de la historia intelectual puede encontrarse en Grafton (2007).

atraen hacia un lado o hacia otro y plantean más interrogantes de los que esta disciplina puede responder (Jay, 2003: 15-16).

Si hay algo por lo que el campo de la historiografía intelectual se caracteriza entonces es por el hecho de ser un “campo de batalla[s] de enfoques metodológicos que rivalizan entre sí” (Anderson, 1998b: 12). En efecto, en su conjunto la historia intelectual constituye una constelación dialéctica o “campo de fuerza[s] de diferentes impulsos” (Jay, 2003: 15)—esto es, “una yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes, un interjuego dinámico de atracciones y aversiones, que no tienen un principio generador primario, ni un denominador común, ni una esencia inherente” (ibídem: 14).

Como el cultivo de todo oficio, la definición de una orientación metodológica supone siempre cierta toma de decisiones. Haciendo pie en el campo de fuerzas y batallas de la historia intelectual, en la presente Tesis de Maestría abogaremos por desligarnos explícitamente de los afamados programas de la *Rezeption* (Jauss, 1981), la *archéologie du savoir* (Foucault, 2001), la *Begriffsgeschichte* (Koselleck, 1993), el *Contextual Focus* (Skinner, 2007; Pocock, 2001) y la *déconstruction* (Derrida, 1989b).⁴⁴ En lo fundamental, siguiendo sobre todo a Perry Anderson, se optará por un proceder que, concentrándose en autores “con el propósito de reconstruir su trabajo [...] como una unidad intencional, situada dentro de las corrientes intelectuales y políticas de su época”, e identificando “contradicciones específicas en la argumentación” para “tratarlas no como lapsus fortuitos, sino como puntos de tensión sintomáticos” (Anderson, 1998b: 13), someta las ideas al “implacable laboratorio de la historia” (Trotsky, 2010: s/p.)⁴⁵ En pocas palabras, de lo que se trata es de dar paso a una *historia intelectual en clave materialista*—algo verdaderamente impensado por Marx.⁴⁶

⁴⁴ No podemos decir lo mismo de la *lecture symptomale*: aunque sinóptica, la lectura que aquí pondremos en marcha intenta también ser una lectura “al pie de la letra” (Althusser y Balibar: 2006: 18).

⁴⁵ En *Spectrum*, Anderson se ha explayado sobre la particularidad de este método: “con independencia de su complejidad, las ideas es mejor estudiarlas en la obra detallada de los escritores que las presentan, como textos inseparables de contextos históricos que siempre son a un tiempo sociales y conceptuales, aunque no reducibles a ellos. La opción, en otras palabras, es no tratarlas como motivos intemporales, ni como discursos genéricos, ni como lenguajes especializados, las tres alternativas más populares que se ofrecen” (Anderson, 2008b: 8). Curiosamente, Palti mismo ha adoptado un enfoque similar a éste en *Verdades y saberes del marxismo*: “de lo que se trata aquí es de someter a los textos a una suerte de ‘lectura sintomática’, es decir, seguir su línea argumentativa, con el mayor rigor posible, hasta sus últimas consecuencias lógicas, a fin de descubrir sus premisas implícitas y eventualmente negadas a nivel del discurso, en que revelan su sentido último” (Palti, 2005: 12).

⁴⁶ Como apunta Daniel Bensaïd, la *nueva escritura de la historia* inaugurada por Marx—toda una escritura de los “contra-tiempos” (Bensaïd, 2013: 48), de la “no-contemporaneidad” (ibídem: 48-49), de la “discordancia de los tiempos” (ibídem: 49)—renuncia al mundo de las ideas para “*producir la inteligibilidad de la historia real*” (ibídem: 48). En los *Grundrisse*, Marx se opone a la “*historiografía ideal*” en pos de una “*historiografía real*” (Marx, 2007b: 30); no obstante, ya en la época de *Miseria de la filosofía* criticaba a Proudhon por realizar “un simulacro de la historia” (Marx, 1987a: 73), por dar lugar, en vez de a una “historia profana—la historia de los hombres—”, a una “historia sagrada: la historia de las

En términos de Isaac Deutscher—el principal mentor de Anderson en lo que concierne al empleo del método en cuestión—, nuestro proceder consiste en elevarse *au-dessus de la mêlée* y “observar con imparcialidad y diligencia el caos de un mundo agitado, estar al acecho de lo que va a emerger de él e interpretarlo *sine ira et studio*” (Deutscher, 1984: 58). Este precepto deutscheriano va en la dirección de aquel *arte de la espera* con el que alguna vez Jean-Paul Sartre identificó a la tradición política del trotskismo—a la que para ser más precisos deberíamos referirnos siempre en plural, pues ello “se ajusta más a la realidad que hacerlo [...] en singular” (Bensaïd, 2002: 12)—,⁴⁷ y que a decir del propio Anderson se distingue por combinar la serenidad olímpica, la visión iconoclasta y la astucia política.⁴⁸ Para ponerlo con Benjamin: lo que supone el uso de esta metodología es la producción de una “iluminación profana” donde comulguen, arremolinándose, las imágenes del solitario, el “lector, el pensativo, el que espera, el que callejea” (Benjamin, 1998: 59).

Son por lo menos dos las críticas que suelen plantearse al tipo de enfoque metodológico que aquí será adoptado. La primera de ellas concierne estrictamente al plano político y se caracteriza por endilgar a la perspectiva deutscher-andersoniana un cierto “pesimismo” (Callinicos, 1996: 15) que se habría gestado como consecuencia de la renuncia al “proyecto, formulado por Trotsky en 1933, de construir organizaciones revolucionarias independientes del estalinismo y la socialdemocracia” (Callinicos, 1990: 48).⁴⁹ Es cierto que el repliegue en una atalaya por parte de Deutscher conllevó, por ejemplo, la expectativa de reformas en la URSS que pudieran “llevar a cabo desde arriba la revolución política que Trotsky hubiera querido que surgiera desde abajo” (ibídem: 51). No obstante, reducir el realismo de la inteligencia y la intransigencia de la voluntad—que en definitiva son lo que definen a la perspectiva deutscher-

ideas” (Marx, 1987b: 135). En cualquier caso, el punto es que para Marx la práctica de una historiografía de las ideas no podría redundar más que en “le negación misma de la historia como juego de relaciones conflictivas, determinadas y aletorias” (Bensaïd, 2013: 45). Es debido a esto que la confección de un programa histórico-intelectual en clave materialista—es decir, en clave marxista—supone todo un desafío.

⁴⁷ “Anderson”, escribe Gregory Elliott a propósito de la identificación del trotskismo con la espera, “habría asumido siempre la visión de largo alcance y habría jugado al juego más prolongado, mostrando la ‘capacidad de *esperar*’ que se impuso a sí mismo Trotsky, en oposición al pragmatismo reformista y también al mesianismo revolucionario. De hecho, parte del atractivo que ejerce sobre Anderson una cierta forma de trotskismo podría deberse precisamente a que éste representa, como dijo Sartre en los años 50 en un debate con Ernest Mandel, ‘un arte de la espera’” (Elliott, 2004: 14).

⁴⁸ “Tradicionalmente, la ética se refiere a las personas; la dinámica causal, a los grupos. La excepcional perspicacia psicológica de Deutscher fue el medio por el que ambas, causalidad y responsabilidad, se anudaron en sus textos. En la actualidad, una política socialista debería hallarse imbuida por las dos en igual medida. Otra manera de expresar lo que acabamos de decir sería recordar los distinguos que es posible establecer entre el trío invocado por Deutscher por haberse resistido a la conformidad durante la época napoleónica, es decir, Goethe, Shelley y Jefferson: el primero, de olímpica serenidad, el segundo, un iconoclasta visionario, el tercero, un astuto político. Deutscher poseía un elemento de cada uno de ellos. La cultura de izquierdas los necesita todos” (Anderson, 1998c: 114).

⁴⁹ Gilbert Achcar (2000) ha realizado una crítica similar a la de Callinicos.

andersoniana—a la abyección y la apatía, constituye cuanto menos un error. La atalaya nada tiene que ver con la torre de marfil. Puede ser, en efecto, que el enfoque metodológico por el que aquí se opta implique una relativa desesperanza.⁵⁰ Pero lo hace exclusivamente en tanto porta consigo las palabras con las que Benjamin concluyó uno de sus textos: “sólo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza” (Benjamin, 2007a: 216). Si existe alguna consigna que aquí merezca ser enarbolada, ella es la que el filósofo frankfurtiano propuso en un célebre trabajo sobre el surrealismo: “organizar el pesimismo” (Benjamin, 1998: 60).⁵¹

La segunda crítica es la que reconoce alguna forma de positivismo en la caracterización de una obra como una *unidad intencional* que es propia del método aquí elegido. Hay algo de cierto en que el enfoque en cuestión es documental, sinóptico, holístico, totalizador, omnisciente, identificador, sintetizador y hasta si se quiere *parafrásico*. Estamos dispuestos a concederlo—a fin de cuentas, tanto el psicoanálisis como el mismo marxismo se han encargado de demostrar enfáticamente que ni siquiera los actores sociales conocen del todo su contexto o sus propias *intenciones*. No obstante, en el marco de un capitalismo global en donde “las profecías de Adorno sobre el ‘sistema total’” (Jameson, 2010a: 21) se han vuelto realidad, existen razones más que suficientes para legitimar el empleo de una metodología que en algún sentido es *despótica*. Ciertamente, en la actual época histórica los textos ya no reclaman para sí la *lectura del copista* que podía proponerse como programa epistemológico a fines de la década de 1920.⁵² Durante la incipiente fase posliberal, monopólica e imperialista del modo de

⁵⁰ “La vocación vinculada a la teoría—ejercicio de la ‘serenidad olímpica’ desde el observatorio—no es dar expresión a un movimiento práctico de transformación social, sino explicar—y criticar—el estado de cosas existente, cuya abolición sólo podría aventurar una personalidad arriesgada y cuasi-pascaliana” (Elliott, 2004: 368).

⁵¹ Benjamin toma esta consigna de Pierre Naville, cuya obra *La revolución y los intelectuales* califica como excelente. A su entender, la respuesta del comunismo a la pregunta “¿cuáles son los presupuestos de la revolución? ¿La modificación de la actitud interna o la de las circunstancias exteriores?” (Benjamin, 1998: 59-60) sólo puede ser una: “pesimismo en toda la línea. Así es y plenamente. Desconfianza en la suerte de la literatura, desconfianza en la suerte de la libertad, desconfianza en la suerte de la humanidad europea, pero sobre todo desconfianza, desconfianza, desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, entre los pueblos, entre éste y aquél” (ibídem: 60).

⁵² “La fuerza de una carretera varía según se la recorra a pie o se la sobrevuele en aeroplano. Así también, la fuerza de un texto varía según sea leído o copiado. Quien vuela, sólo ve cómo la carretera va deslizándose por el paisaje y se desdevana ante sus ojos siguiendo las mismas leyes del terreno circundante. Tan sólo quien recorre a pie una carretera advierte su dominio y descubre cómo en ese mismo terreno, que para el aviador no es más que una llanura desplegada, la carretera, en cada una de sus curvas, va ordenando el despliegue de lejanías, miradores, calveros y perspectivas como la voz de mando de un oficial hace salir a los soldados de sus filas. Del mismo modo, sólo el texto copiado puede dar órdenes al alma de quien lo está trabajando, mientras que el simple lector jamás conocerá los nuevos paisajes que, dentro de él, va convocando el texto, esa carretera que atraviesa su cada vez más densa selva interior: porque el lector obedece al movimiento de su Yo en el libre espacio aéreo del ensueño, mientras que el copista deja que el texto le dé órdenes. De ahí que la costumbre china de copiar libros fuera una garantía

producción del capital, esta práctica de lectura podía representar todo un acto teórico-político de *avant-garde*, pero en los todavía actuales tiempos neoliberales del tardocapitalismo—es decir, en los tiempos en donde todos los problemas que las vanguardias históricas señalaron *por izquierda* han sido resueltos ya, inexorablemente, *por derecha*—no sólo puede equivaler a un *clisé* posmoderno lindante al *textualismo radical*, sino también representar un peligroso anacronismo cosificado que ya no se adecúa a (las vicisitudes de) la época. Vale decir, cuando las ansiedades prohibitivas en torno al *tabú del economicismo* se traducen en un no-involucramiento con la realidad económica y sobre todo en un modo de severa aceptación de ésta como único horizonte posible, *la adopción de posiciones filosóficas fuertes debe ser puesta a la orden del día*. En el plano de la historiografía intelectual esto querría decir que a raíz de las características estructurales del capitalismo y de la psique posmoderna—esto es, una psique o subjetividad que carga con la des-diferenciación, el descentramiento y la esquizofrenia—, hacerle justicia a los textos equivaldría a algo así como leerlos desde un aeroplano, un mirador, un observatorio o si se quiere decirlo brutalmente, *desde el mismísimo Olimpo*.

Es nuestra profunda convicción que la construcción de conocimiento sólo adquiere sentido si se la emprende adoptando el *punto de vista* de la totalidad. Si es cierto que hay algo como un *método marxista*, éste sólo puede consistir en estudiar un determinado problema desde todos los ángulos posibles. Pensar a la manera de Marx es pensar en términos globales y totalizadores. Es por ello que para abordar la obra de Žižek aquí optaremos, como gustaba decir a Lenin, por *retirarnos a un sitio solitario para aprender, aprender y aprender*—en definitiva, si lo que se busca es evitar la dispersión y desarticulación tan características de nuestros tiempos, ésta es la única alternativa concebible. La tarea que nos daremos consistirá, por consiguiente, en pensar *toda* la obra mencionada, desde el principio hasta el final—lo que, claramente, por momentos podrá significar pensar *contra* el propio Žižek.

Ahora bien, hay algo que puede hacerse para mitigar las tendencias *tiránicas* que anidan en el seno de nuestro enfoque. En su estudio sobre Theodor W. Adorno—alguien que se oponía a la síntesis o la sinopsis como pocos—, Jay (1988) procedió documentalmente, realizando “una paráfrasis metodológica o formal de su obra” (Jay, 1990: 77). Pero contrarrestó las tendencias identificatorias y totalizantes de su procedimiento mediante la introducción de un correctivo: la aplicación de “la idea central de Adorno de un campo de fuerza[s] o constelación a su propia carrera intelectual” (ídem). Ciertamente, la apelación a este correctivo dialéctico le permitió a Jay dar cuenta de “las energías no totalizadas y aun en conflicto” (ídem) que resisten toda reducción.

incomparable de cultura literaria, y la copia, una clave para penetrar en los enigmas de la China” (Benjamin, 2005a: 21-22).

Un modo eficaz de emular lo hecho por Jay sería complementar la perspectiva olímpica desarrollada por Deutscher y Anderson con las herramientas directrices de la periodización (diacrónica) y la cartografía (sincrónica). Estas herramientas permiten llevar a cabo lo que de acuerdo a la tradición althusseriana podríamos llamar un *décalage*—esto es, un desplazamiento tempo-espacial que se suscita al unísono. Además de orientar a los sujetos en el contexto de la problemática realidad social en la que les toca vivir, lo que el uso de la periodización y la cartografía implica es el convencimiento de que no hay nada que en última instancia no sea social, histórico y político. Mediante la práctica de la periodización y el trazado de mapas cognitivos, todo texto puede ser leído como una mediación simbólica informada por el destino de una comunidad o, como diría Jameson, por un *inconsciente político*. De este modo, la Historia puede ser conceptualizada no como una abstracta entidad hegeliana que aplasta las cabezas de las generaciones pasadas, sino como el cimiento último, como el límite intrascendible de la comprensión en general y de las interpretaciones textuales en particular, como “una ‘causa ausente’”, como “la experiencia de la Necesidad”—en suma, como “lo que hiere” (Jameson, 1989: 82).

En el contexto de esta Tesis de Maestría se apelará decididamente a estas herramientas jamesoneanas de la periodización y la descripción cartográfica—“*¡Historicemos siempre!*” (ibídem: 11) será en definitiva el *leitmotiv* del que aquí nos valdremos.⁵³ En el transcurso de la exposición se hará necesario dividir la extensa obra de Žižek en etapas. Cada una de estas etapas o fases del pensamiento del filósofo esloveno será diferenciada de las restantes a través de la identificación de puntos sintomáticos que marcan tanto el comienzo como la clausura de los diversos períodos.⁵⁴ A este respecto, se intentará tomar distancia del sugerente planteo de Matthew Sharpe y Geoff Boucher (2010) sobre la existencia de dos *Žižeks*—el demócrata radical del sujeto del deseo y el vanguardista revolucionario del sujeto de la pulsión—que estarían separados por la figura de Schelling.⁵⁵ Si bien acordamos con que *The Indivisible Remainder* y *The Abyss of*

⁵³ Jameson presenta acabadamente su idea de periodización en el primer capítulo de *Documentos de cultura, documentos de barbarie*; por su parte, la concepción que posee de la cartografía es desarrollada en los ensayos de *El giro cultural*—éstos, a decir verdad, están consagrados a una única tarea: “trazar un mapa de la gran red comunicacional global, multinacional y descentrada en que estamos atrapados como sujetos individuales” (Jameson, 2002: 32).

⁵⁴ Puesto que los límites de toda periodización se caracterizan por la flexibilidad antes que por la rigidez, es menester señalar que las etapas que serán demarcadas contendrán algunas obras cuyas singularidades teórico-políticas se corresponderán, en verdad, con otras fases del pensamiento de nuestro autor. En efecto, el imperativo periodizador del que esta Tesis de Maestría se hará eco no pretende eludir el hecho de que existen trabajos de Žižek que temporalmente pueden pertenecer a una determinada etapa pero que en lo que respecta a su contenido se corresponden más fielmente con otro u otros momentos.

⁵⁵ “Hablando conceptualmente, existen [...] dos Žižeks: el demócrata-radical Žižek₁ y el vanguardista-revolucionario Žižek₂. Estos Žižeks se encuentran divididos por un momento extraordinario de la carrera de Žižek. Este momento tuvo lugar entre 1996 y 1997, cuando Žižek incursionó en la figura del filósofo romántico Gottfried [sic.] Schelling y en su explicación algo esotérica de cómo Dios dio nacimiento al

Freedom—textos en los que habría tenido lugar el *giro schellingiano* de Žižek—ocupan un lugar importante en el itinerario del pensador oriundo de Liubliana, entendemos que establecer un único corte en su biografía intelectual—corte que además es hecho en una fecha tan temprana como la de 1996-1997—reduce en extremo la complejidad de su obra. Nos inclinaremos, así, por la identificación no de uno sino de dos momentos que implican un *antes* y un *después* en el trabajo del autor—el primero, en el año 2000, cuando se suscita la ruptura con Laclau; el segundo, en el año 2008, cuando tiene lugar la adscripción por parte de Žižek a la hipótesis comunista formulada por Alain Badiou.

Ciertamente, en el registro de estos cortes o puntos sintomáticos convergen los niveles de análisis en los que se desglosará la exposición. Estos niveles revisten especial importancia para nuestro objetivo de investigación porque en su conjunto se corresponden análogamente con los tres proyectos del marxismo—es decir, el científico (materialismo histórico), el filosófico (materialismo dialéctico) y el político (consecución revolucionaria del socialismo y el comunismo). Es de destacar la centralidad que posee el segundo de los tres niveles, puesto que cumple el papel de lo que Žižek—a través de Jameson—denomina *mediador evanescente*—esto es, el papel de un vínculo entre dos situaciones o simbolizaciones que facilita la transición de un punto a otro para luego desaparecer; “un agente catalítico que permite un intercambio de energías entre dos términos que de otro modo resultarían mutuamente excluyentes” (Jameson, 2008: 331). En efecto, es únicamente a través de la filosofía que puede darse el pasaje de la teoría a la práctica—es decir, de la *práctica teórica* a la *teoría práctica*.

En la tematización de la confluencia de dichos niveles juega un papel preponderante la dimensión sincrónica que supone la operación de la cartografía, pues además de la historización, todo tratamiento serio de una obra implica al menos un retrato geográfico. El atravesamiento de las tres etapas del pensamiento de Žižek por tres vectores—el primero, correspondiente al plano del despliegue de la teoría hegeliana-lacaniana; el segundo, correspondiente al plano de la renovación de la filosofía del materialismo dialéctico; el tercero, correspondiente al plano del desarrollo de la política emancipatorio-radical—va precisamente en la dirección de la confección de un mapa. Lo que básicamente permite este mapa es tanto divisar las formaciones geológicas que determinan la especificidad de la obra de Žižek como el desplazamiento espacial que puede tener lugar entre ellas. En términos algo generales podría decirse que dichas

mundo [...] La percepción de Žižek del goce como un factor político le presentó” un dilema. “Las alternativas del dilema—confianza en lo Simbólico y defensa de la política de la democracia radical o un salto a lo Real y el acogimiento del vanguardismo revolucionario—generaron los dos períodos diferentes de Žižek, el temprano y el reciente. El romanticismo de Schelling fue el catalizador que dio lugar a que Žižek cambiara de rumbo, pasando de una alternativa de su dilema a la otra. El resultado es la dramática diferencia entre las conclusiones teóricas, éticas y políticas alcanzadas por Žižek en 1989-1995 y 1996-2009” (Sharpe y Boucher, 2010: 24-25).

formaciones son dos: el *desierto de lo Real* y el *abismo del Acto*. Se espera que la ruta por la que transitemos en lo subsiguiente nos lleve de un paraje al otro.

Sólo restaría decir que, en lo que atañe estrictamente a lo procedimental, buscaremos dejar que los textos nos hablen y digan su verdad—cosa que implica, en efecto, hacer del uso de la paráfrasis y la cita textual todo un arte. Como bien lo sugiere Bensaïd, ésta no es una decisión meramente académica: “el montaje y el encuentro de los fragmentos permiten dibujar la constelación de una época, despertar ecos y resonancias bajo el choque del presente” (Bensaïd, 2013: 26).⁵⁶

Esta Tesis de Maestría se articula a través de cuatro capítulos. El primero, como ya adelantamos, está destinado a tematizar la naturaleza de los desafíos planteados al marxismo en el plano de las ideas. Con la finalidad de trazar los contornos de una neutralización del mayor de estos desafíos (el del post-marxismo), en los restantes capítulos nos dedicaremos al estudio de la trayectoria intelectual de Žižek. Tanto el segundo, como el tercer y cuarto capítulos se descomponen en tres niveles de análisis. En el segundo se cubre el período 1989-1999 y se aborda la confección teórica de la crítica de la ideología, la problematización filosófica de la subjetividad realizada principalmente en *El espinoso sujeto* y el peculiar enrolamiento del pensador esloveno en el proyecto político de la democracia radical. El tercer capítulo hace las veces de *mediador evanescente* entre el segundo y el cuarto—esto es, posibilita el paso desde el *desierto de lo Real* al *abismo del Acto*, para luego *desaparecer*—; en él se abarca la etapa 2000-2007 y se indaga en el debate teórico mantenido con Laclau, en la discusión filosófica propuesta a través de la idea de paralaje y en la inflexión política que Žižek le concedió a su obra mediante un cierto giro leninista. En el cuarto capítulo, finalmente, se analiza la fase 2008-2013 a la luz del tratamiento de la teoría del Acto, la *magnum opus* sobre Hegel publicada recientemente y la conversión al comunismo llevada a término por el autor de Liubliana en el contexto del afianzamiento de su vínculo con Badiou. Con todo esto realizado, esperamos que en la conclusión pueda determinarse con relativa exactitud en qué sentido los esfuerzos intelectuales de Žižek van en la dirección de una neutralización de los desafíos del post-marxismo.

Antes de dar paso al primer capítulo cabría realizar un último señalamiento de índole metodológica. Como correctivo del peligro identificador y totalizador latente en el enfoque deutschero-andersoniano puede recurrirse a algo más que a las herramientas jamesoneanas de la periodización y la cartografía mediante las cuales pretende estructurarse la presente Tesis de Maestría. Hace tan sólo un momento sugeríamos que

⁵⁶ Resulta oportuno señalar que empleamos aquí el estilo Harvard de citas (autor-fecha). Al final podrá encontrarse las referencias bibliográficas completas, listadas alfabéticamente y por año (entre corchetes figura el año de aparición original de los textos). En el caso de las citas en lenguas extranjeras, todas las traducciones me corresponden.

Žižek resulta de utilidad a la hora de pergeñar una metodología de trabajo con la que pueda analizarse su propia obra. Es ante todo su lectura del concepto lacaniano de *lo Real*—concepto sobre el que deberemos explayarnos en detalle—lo que aquí es de importancia. De lo que básicamente da cuenta la idea de lo Real es de una dimensión que a causa de su incansable persistencia como falta, niega a la vez que constituye todo orden de significación imaginario-simbólico—se trata, en otras palabras, del *resto indivisible* de toda simbolización. Como veremos, la tesis de Žižek es que lo Real puede ser tocado, alcanzado. Ciertamente, si este concepto es puesto a funcionar en el contexto de la práctica metodológica de un tipo de historia intelectual, podría aspirarse—como diría Benjamin—a “leer en lo que nunca fue escrito” (Benjamin, 2007c: 61), a practicar—como diría Althusser—“una mirada *instruida*” (Althusser y Balibar, 2006: 32), una lectura que descubra “lo no descubierto en el texto mismo” leído, para referirlo “a *otro texto*, presente por una ausencia necesaria en el primero” (ibídem: 33). Para ponerlo de otro modo: lo que permite una perspectiva historiográfico-intelectual materialista que se encuentre informada por la teoría lacaniana es concebir todo acto interpretativo como una intervención directa de lo Simbólico en lo Real; es decir, retener toda noción o concepto que se posee de un objeto como una modificación—quizás incluso decisiva—de la existencia misma de ese objeto.⁵⁷

En la presente Tesis de Maestría no se pretende dar lugar a un *diálogo* entre dos perspectivas diversas (el pensamiento de Žižek de un lado y un tipo de historia intelectual de otro). En cuanto tal, el diálogo significa *comprender al otro*, “apaciguarlo, impedir que el encuentro con el otro se convierta en un encuentro” mediante el que podamos socavar “nuestra propia posición” (Žižek, 1998a: 141)—es por eso que la filosofía, forma de conocimiento básicamente axiomática, “no es un diálogo” (Žižek, 2011a: 47). A lo que se procurará dar lugar aquí será a algo muy diferente. Parafraseando lo establecido por el propio filósofo esloveno en su libro sobre Gilles Deleuze, a lo que en estas páginas se pretenderá dar sitio es a “un intento de establecer los contornos de un *encuentro* entre dos campos incompatibles” (Žižek, 2006b: 15)—intento éste que, *en buena hora*, entraña un verdadero *peligro*, pues como lo ha establecido Althusser, por ser “del orden del juego de dados” (es decir, por ser del orden

⁵⁷ Podría objetárse nos con razón que el psicoanálisis—particularmente el psicoanálisis lacaniano, que como es sabido se encuentra ligado a una concepción estructuralista del vínculo entre individuo y sociedad—es incompatible con una lógica historiográfica, tal vez incluso *genética*, que distingue orígenes y comienzos, metas y finales. Ante esto debemos decir que lo que aquí será intentado no es tanto una combinación de marxismo y psicoanálisis—es decir, la combinación de un enfoque historiográfico intelectual marxista y una lectura particular de la teoría psicoanalítica—, como la aplicación de un correctivo dialéctico. En otras palabras, lo que pretendemos no es dar vida a algo nuevo, producto de una peculiar *mélange*. Si el psicoanálisis nos interesa aquí es en tanto evoca el gesto no de subsanar o reparar al marxismo, sino de *corregirlo* violentamente. Toda incompatibilidad, por lo tanto, no puede ser más que bienvenida.

de lo *aleatorio*, de lo *contingente*), “el encuentro puede no tener lugar, al igual que puede tener lugar” (Althusser, 2002: 39).⁵⁸

De lo que se trata entonces es de reconocer en el atolladero del otro, en el obstáculo que lo hizo fracasar, “nuestro propio obstáculo, eso que es ‘en nosotros más que nosotros mismos’” (Žižek, 1998a: 141). En suma, este trabajo no constituye nada similar a un diálogo—formulémoslo sin más ambages: ¿existe acaso una actividad más *mercantil*, más *prefijada*, más *predefinida* que la del *diálogo*? Muy por el contrario, lo que este trabajo pretende constituir es un (peculiar) intento historiográfico-intelectual por trazar los límites de un “encuentro con lo Real” (ibídem: 140) de aquello que—por razones que ya han sido dadas—aquí constituirá nuestro *objeto* de estudio: la obra de Slavoj Žižek.

⁵⁸ Valdría aclarar que Žižek se opone tajantemente al materialismo spinoziano del último Althusser. Recientemente, en *Less Than Nothing*, ha indicado que el problema con la “universalización del *clinamen* [...] es que lo ‘renormaliza’ y por tanto lo torna en su contrario: si todo lo que hay son interrupciones o caídas, entonces la dimensión clave de la sorpresa, de la intrusión de la contingencia inesperada, se pierde, y nos encontramos en un universo aburrido, chato, donde la contingencia es totalmente predecible y necesaria” (Žižek, 2012b: 369). En el tercer y cuarto capítulos veremos que a este tipo de materialismo spinoziano, Žižek opone uno dialéctico, estrictamente hegeliano, que hace foco en el no-todo de Lacan.

Capítulo 1: ¿Alguien dijo *crisis del marxismo*?

¡Por fin la crisis del marxismo ha estallado! ¡Por fin se ha hecho visible y comenzamos a ver sus elementos a la luz del día! ¡Por fin algo vital y vivo puede ser liberado por esta crisis y en esta crisis!

Louis Althusser

Hacia 1977, en el umbral de la tragedia personal, el filósofo francés Louis Althusser afirmaba que la crisis del marxismo de la que se hablaba por entonces era manifiesta. A su entender, se trataba de algo visto y sentido por todos: “en primer lugar, nuestros adversarios, quienes hacen lo posible por sacar el mayor provecho. En cuanto a nosotros, hacemos algo más que verla: la vivimos. Y desde hace tiempo” (Althusser, 1978: 513). ¿Pero en qué consistía esta presunta *crisis* del marxismo? Siempre siguiendo a Althusser, podría definírsela como

un fenómeno contradictorio que debe pensarse a escala histórica y mundial, y que obviamente rebasa los límites de la simple “teoría marxista”; un fenómeno que concierne al conjunto de las fuerzas que toman al marxismo como punto de referencia, a sus organizaciones, sus objetivos, su teoría, su ideología, sus luchas, la historia de sus derrotas y sus victorias (ídem).

Desde que Althusser lo pusiera de este modo, ha existido una cierta vaguedad a la hora de precisar lo que efectivamente es (o supone) la crisis del marxismo. Puede que ello tenga que ver con el hecho de que, más que una doctrina de la revolución permanente, el marxismo se caracteriza por ser un pensamiento *en estado de crisis permanente*.⁵⁹ En efecto, como ha señalado José Sazbón, lo que fundamentalmente supone la idea de crisis del marxismo es el cotejo de “una coyuntura [...] de desvalimiento o extenuación” con “un estado anterior” en el que, productivo y convocante, el materialismo histórico “habría impuesto su autoridad y se habría mostrado fértil” (Sazbón, 2002b: 51). Es un hecho incuestionable que, al menos desde el fracaso de las revoluciones de 1848, el marxismo ha lidiado una y otra vez con trabas y dificultades que la mayoría de las veces eran endógenas. Podría afirmarse incluso que la historia del marxismo se reduce a la de sus crisis:

⁵⁹ Podría decirse en este sentido que el marxismo se encuentra hermanado con el capitalismo o, mejor aún, que el marxismo representa algo así como el *gemelo malvado* del capitalismo: ambos se hallan en una inextricable crisis permanente, que, a fin de cuentas, es lo que hace que continúen con vida. En tanto y en cuanto haya capitalismo, el marxismo existirá.

No es exagerado decir que cualquier historia de las “crisis del marxismo” se identifica, sin más, con la historia del mismo marxismo, pues una y otra son coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente (ibídem: 52-53).⁶⁰

Toda referencia a una crisis del marxismo, por lo tanto, no consiste más que en la “invocación de una situación recurrente en la historia de esta corriente” o—para ponerlo de un modo más drástico—en la “apelación a un sintagma disponible, de plástica eficacia” (ibídem: 53), que por lo general ha abrevado en la *re* o *de*construcción de tesis filosóficas, teóricas y políticas.⁶¹

Ahora bien, lo que en los últimos años ha sido un motivo característico entre académicos e intelectuales es la idea de que el marxismo se halla ante una derrota definitiva. Atenuando el mencionado carácter permanente de la crisis de este paradigma, en tiempos recientes se ha alegado una y otra vez que el “triunfo *final* del capitalismo” (Palti, 2005: 75) evidenciado tras el colapso del bloque soviético habría conllevado una serie de retos inéditos para el marxismo, que lo habrían dejado a las puertas de su disolución. Partimos aquí de que este diagnóstico es exagerado, que se basa en premisas incorrectas cuya formulación en última instancia tendría que ver con una incomprensión del núcleo cabal de la teoría y la práctica marxistas. No obstante, existe un momento de verdad en la idea de que recientemente la corriente de pensamiento en cuestión ha sido desafiada como nunca antes. Sería necesario hacer un poco de historia para entender esta hipótesis en todo su esplendor.

En la encrucijada

El derrumbe de la URSS y el fin de los regímenes políticos que tenían lugar en sus satélites pero también en otros Estados como Yugoslavia y Albania, no obedeció tanto a un triunfo del capitalismo como a un fracaso del socialismo. Tras que en 1923, en el contexto del *Termidor* estalinista, la doctrina del socialismo en un solo país se impusiera a la teoría de la revolución permanente y por tanto el carácter obrero del estado soviético se degenerara burocráticamente, la implosión de la URSS y la consecuente conversión

⁶⁰ La expresión *crisis del marxismo* habría sido formulada por vez primera en 1898, a instancias de Thomas G. Masaryk (2013/2014); a propósito, *cfr.* Sazbón (2002a) y Tarcus (2013/2014). Para ampliar sobre la cuestión de la crisis del marxismo, véase sobre todo Kouvelakis (2008).

⁶¹ Si Jacques Derrida ha sido *el* promotor de la *de*construcción del marxismo—y en esto *Espectros de Marx* es una referencia insoslayable—, podría pensarse a Jürgen Habermas como su principal *re*constructor: desde mediados de la década de 1970 el filósofo alemán ha intentado “desmontar” la teoría marxista para subsecuentemente “recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se había impuesto” (Habermas, 1981: 9). Es por demás llamativo que, tanto para Derrida como para Habermas, la crisis no sea sólo *del* marxismo, sino también del conjunto de la filosofía del siglo XX—para ambos, de ello se desprendería la necesidad de realizar un cierto *giro* lingüístico.

de la *nomenklatura* en una clase propietaria de los medios de producción, constituía tan sólo una cuestión de tiempo—de acuerdo a los lineamientos del *Programa de Transición* de la IV Internacional que era impulsada por Trotsky, sólo una revolución política desde abajo podría haber torcido el curso del inexorable destino ruso.⁶²

De hecho, el momento de la caída propiamente dicho no estuvo signado por la marcha de la pasmosa economía soviética, sino por el rumbo político que la burocracia—en las figuras de Gorbachov y Yeltsin—le imprimió al régimen luego de los años de estancamiento de Brezhnev. Como bien ha señalado Eric Hobsbawm,

Lo que condujo a la Unión Soviética con creciente velocidad hacia el abismo fue la combinación de *glasnot*, que significaba la desintegración de la autoridad, con una *perestroika* que conllevó la destrucción de los viejos mecanismos que hacían funcionar la economía, sin proporcionar ninguna alternativa, y provocó, en consecuencia, el creciente deterioro del nivel de vida de los ciudadanos. El país se movió hacia una política electoral pluralista en el mismo instante en que se hundía en la anarquía económica. Por primera vez desde el inicio de la planificación, Rusia no tenía, en 1989, un plan quinquenal [...] Fue una combinación explosiva, porque minó los endeble fundamentos de la unidad económica y política de la Unión Soviética (Hobsbawm, 2006: 479-480).

Resumiendo entonces: si en las postrimerías del siglo XX el socialismo realmente existente se encontraba en un callejón sin salidas, ello obedecía más a los propios errores cometidos que a las virtudes del libre mercado y la sociedad de consumo.

Tal como no podría haber sido de ninguna otra manera, este arribo a un callejón sin salidas por parte de la URSS y la totalidad del Segundo Mundo—pues en lo fundamental, lo dicho no sólo es válido para lo acontecido en el régimen soviético y el conjunto de países de Europa Oriental, sino también para lo que sucedió en China, Corea, Vietnam o Cuba—conllevó una crisis generalizada del socialismo y el marxismo. En mayor o menor grado, todas las organizaciones políticas emparentadas con el marxismo que disidían abiertamente con el estalinismo—ya fueran (por derecha) socialdemócratas o (por izquierda) trotskistas, maoístas o guevaristas—se vieron igual de arrastradas por el vendaval que trajo aparejada la crisis. Ciertamente, en el umbral del siglo XXI el clima era similar al de la Restauración que había sucedido a la Revolución Francesa—a este respecto, considérese que aquello que efectivamente parecía haberse cerrado entre los años de 1989 y 1991 era la época estatista-revolucionaria que había comenzado exactamente dos siglos antes, de la mano de los jacobinos. El comunismo—su *Idea eterna* y la hipótesis que de ella se deriva (Badiou, 2008d; 2010b)—guardaba una inextricable relación con el terror denunciado por Aleksandr Solzhenitsyn; se encontraba hermanado con la locura fascista, pues su derrotero, explicaban los viejos

⁶² A propósito de la teoría de la revolución permanente y la doctrina del socialismo en un solo país, *cfr.* Trotsky (2011b). Respecto a la tesis de la degeneración de la URSS, véase sobre todo Trotsky (2012a). Para ahondar en la historia de la revolución rusa, *cfr.*, también, Trotsky (2007).

lobos y chacales devenidos ahora paladines de la democracia y ávidos lectores de Hannah Arendt (2006), no podía culminar más que en el totalitarismo.

Tomando una expresión del filósofo Alain Badiou, podría decirse que en lo que se encontraron envueltos los hombres hacia el fin del milenio fue en *un désastre obscur*:

Aquí reside lo oscuro y lo penoso del momento. Que el sistema del partido-Estado se derrumbe, que el modo estalinista de la política quede saturado y moribundo, todo esto es excelente y, por añadidura, son fenómenos que iban a ocurrir necesariamente y para los que hemos trabajado, bajo el impulso acontecimental de Mayo del 68 y su derivaciones, con la fiel tenacidad de la invención militante, que es invención de pensamiento. Pero que ese derrumbe, en vez de inaugurar una acontecimentalidad en la que proceda desplegar otro modo de la política, otra figura singular de la emancipación [...], tenga lugar bajo la batuta de la “democracia” de los propietarios imperiales; que el supremo asesor político de la situación sea Bush; que el deseo ostentado sea el de la desigualdad y la propiedad; que la regla sea el Fondo Monetario Internacional; que el “pensamiento” no sea más que vano machacar de la opiniones más bajas y convencionales: de seguir las cosas este curso, ello sería, en verdad, melancólico (Badiou, 2006: 38-39).

Para ponerlo en los términos de Ariel Petruccelli (2010a): tras el colapso euro-soviético y la implementación de una economía mixta orientada hacia el mercado en la China de Deng Xiaoping, el marxismo habría arribado a una verdadera encrucijada. Lo que esto quiere decir es que, caída del bloque soviético mediante, lo que en apariencia habría enfrentado el marxismo—al que para ser más precisos deberíamos referirnos en plural, pues, como ha sugerido Daniel Bensaïd, cuando hablamos de marxismo en la actualidad hablamos de un “archipiélago” de “mil (y un) marxismos” (Bensaïd, 2013: 9)—, no habría sido otra de esas crisis con las que le tocó lidiar recurrentemente desde 1848. A pesar de que la historia del marxismo no es otra que la de sus crisis, por lo que el mismo se habría visto decisivamente condicionado desde 1989-1991 fue por toda una experiencia traumática con la que, a decir de Elías J. Palti, se habría abierto “una suerte de quiebra de inteligibilidad” (Palti, 2005: 19) a través de la cual todas las certidumbres que hasta el momento se poseían se precipitaron a colapsar estrepitosamente.

Si esto efectivamente así fuera, *prima facie* el marxismo ya no dispondría de una posición hegemónica dentro del campo teórico-práctico de la lucha emancipatorio-radical. De acuerdo a lo establecido por Perry Anderson, el propósito del marxismo pasaba por “dar a los hombres y mujeres los medios para ejercer *una auténtica autodeterminación popular por primera vez en la historia*” (Anderson, 1985: 23). Para ello, al menos hasta el momento de la desintegración de la URSS, contaba con tres características que lo diferenciaban de las restantes contribuciones a la cultura socialista: “su amplia esfera de acción como *sistema intelectual*”, “su carácter de *teoría del desarrollo histórico*” (Anderson, 2004: 106) y “su radicalismo como *llamada política a*

las armas en la lucha contra el capitalismo” (ibídem: 107). Gracias a la posesión de estas características, allí donde el marxismo predominaba entre las fuerzas que luchaban contra el capitalismo, las posibilidades de que éste sucumbiera se acrecentaban.

Pero la crisis *terminal* a la que alude Palti implicaría que esta situación se habría trastocado drásticamente. Tras la caída de los bastiones del socialismo no sólo habría disminuido el atractivo que anteriormente despertaba el marxismo, sino también que se habría obturado la posibilidad misma de derrotar a la clase capitalista. En lo que se habría ingresado a partir de la década de los noventa sería una suerte de era post-metafísica en la que no sólo ya no habría lugar para el marxismo: las izquierdas, el proletariado y hasta la mismísima historia habrían tocado a su fin.

Para dar cuenta del objetivo de investigación ya especificado, aquí se partirá de que hoy en día efectivamente el marxismo se encuentra en una encrucijada. No obstante, se adherirá a esta tesis no porque se comparta el planteo de Palti y las conjeturas que a partir del mismo pueden realizarse, sino porque se entiende—como en parte lo hace Petruccelli—que en las últimas décadas el marxismo ha sufrido embates significativos en el plano de la práctica pero sobre todo en el plano de la teoría. En efecto, los presuntos fracasos que han registrado los proyectos del marxismo y los desafíos que a éste han sido enunciados por sus adversarios en el contexto de un casi desesperado repliegue, merecen ser examinados detalladamente. Si el trabajo intelectual continúa siendo lo que era para Louis Althusser—esto es, “lucha de clases en la teoría” (Althusser, 2008a: 17)—, ésta en definitiva es la tarea que la actualidad designa a quienes se preocupan por el porvenir de las batallas emancipatorias que acontecerán en el nuevo milenio.⁶³

Tal vez teniendo algo de todo esto en cuenta, Perry Anderson mismo ha señalado en un acto de extrema lucidez que “no es lo mismo ser derrotado que doblegado” (Anderson, 2008b: 13). *En un estado de crisis permanente, duramente golpeado e incluso malherido, pese a todo y contra todo, el marxismo persiste*. Si esto es asumido plenamente se torna factible proceder de tal modo que el actual estado de este paradigma pueda ser determinado de forma exhaustiva, imparcial y diligente. Como bien apunta Anderson, “la derrota es una experiencia difícil de dominar: siempre hay la tentación de sublimarla. Mas para superarla es necesario poder mirar a la cara a los adversarios

⁶³ Quisiera aquí hacer más las palabras con las que Petruccelli finaliza su impresionante estudio *Materialismo histórico: Interpretaciones y controversias*: “Cualquier intento contemporáneo de validar la pertinencia del materialismo histórico estará obligado a batallar en diferentes frentes, contra distintos adversarios, recurriendo a diversas armas. Pero es ineludible avanzar en esta dirección: refugiarse en un microcosmos autocentrado, rehuir el diálogo y la confrontación con otras perspectivas, es la garantía del declive intelectual” (Petruccelli, 2010b: 251).

teóricos, sin indulgencia ni autoengaño” (ibídem: 10)—para ponerlo de otro modo: puesto que, como sugiere Alain Badiou, “lo que no se piensa insiste” (Badiou, 2005a: 13), quien es derrotado está obligado a pensar y repensar la suerte que le ha tocado correr.⁶⁴

En otras palabras, de lo que se trata en una época como ésta—es decir, una época signada aún por la apatía generalizada y el rechazo de las utopías emancipatorias y libertarias (pero no obstante, una época que es también de profundo desorden)—,⁶⁵ es de adoptar el punto de vista de un “realismo intransigente” que niegue “toda componenda con el sistema imperante” y a la vez rechace “toda piedad y eufemismo que puedan infravalorar su poder” (Anderson, 2000b: 12). Sólo mediante un punto de vista de tal naturaleza será posible estipular si el marxismo se ha o no recompuesto de lo que supuestamente era una crisis *terminal* y si, como consecuencia de ello, ha logrado o no sortear la encrucijada que el actual panorama intelectual le plantea.⁶⁶

La propuesta para lo que aquí nos compete consiste entonces en establecer una posición que, como la de Anderson—pero también como la de otros tantos brillantes intelectuales contemporáneos—,⁶⁷ parta del escenario que implica la “constatación de una derrota histórica” (ibídem: 14) de las izquierdas y el movimiento obrero y, en función de ello, pregone escepticismo para lo que concierne al presente pero esperanza para lo que respecta al futuro—lo que hoy necesitamos más que nunca es el *pessimismo dell'intelligenza* y el *ottimismo della volontà* de los que solía hablar Antonio Gramsci. En alguna oportunidad Trotsky señaló que “todo el que se inclina ante los hechos consumados es incapaz de preparar el porvenir” (Trotsky, 2012a: 8). Es por eso mismo que no podemos más que discrepar con Elías J. Palti—y en esto la posición asumida por

⁶⁴ Claramente, Anderson invoca a Trotsky, quien en *La revolución traicionada* había señalado que “el que realmente quiera servir a la causa de la emancipación de la humanidad, debe tener el valor de mirar la verdad de frente, por amarga que ésta sea” (Trotsky, 2012a: 6). En consonancia, en *El Programa de Transición*, el revolucionario soviético plantearía: “Mirar la realidad cara a cara, no buscar la línea de la menor resistencia, llamar a las cosas por su nombre, decir la verdad a las masas por amarga que sea, no temer los obstáculos, ser fiel en las pequeñas y en las grandes cosas, ser audaz cuando llegue la hora de la acción, tales son las reglas de la IV Internacional. Ella ha mostrado que sabe ir contra la corriente. La próxima oleada histórica la pondrá sobre su cresta” (Trotsky, 2008b: 107-108).

⁶⁵ A propósito, *cfr.* Jacoby (1999; 2005).

⁶⁶ Huelga decir que el *realismo intransigente* que Anderson recomendaba adoptar en la editorial de la *New Left Review* del año 2000, es tributario de lo que Gilbert Achcar (2000) ha consignado como un *pesimismo histórico*. En la actualidad, tanto Anderson como la *New Left Review* en general subestiman las consecuencias de una crisis económica que ya lleva más de cinco años. En efecto, en la editorial del número 61 de la revista, Susan Watkins señala que los juicios de Anderson a propósito de la inexistencia de una “agencia colectiva capaz de medirse con el poder del capital” (Anderson, 2000b: 14), “siguen en pie” (Watkins, 2010: 23). Es como si la “profunda crisis económica” que efectivamente ha estallado en occidente no estaría aún “en condiciones de zarandear los parámetros del consenso actual” (Anderson, 2000b: 16). Sólo el tiempo podrá decir si esta intuición es correcta.

⁶⁷ *Cfr.*, por ejemplo, Bensaïd (2013); Blackburn (1994); Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (2006); Callinicos (1982).

Horacio Tarcus en el debate entablado con él constituye una referencia de envergadura—en lo que concierne a la caracterización de la perspectiva andersoniana.⁶⁸

Si bien para Anderson resulta evidente que el marxismo, en tanto forma parte de la cultura socialista, sufrió una derrota histórica tras lo ocurrido entre 1989 y 1991, no debe inferirse que ello significa que lo que hoy estaríamos experimentando sería algo así como “una *derrota final*, el borramiento del horizonte de *toda* perspectiva revolucionaria” (Palti, 2005: 49-50). En efecto, la derrota de la que habla Anderson de ninguna manera puede ser homologada a una victoria final del capitalismo. Asimismo, es en cuanto menos incorrecto definir el enfoque andersoniano como “*Saber sin Verdad*” (ibídem: 23)—es decir, como una renuncia al horizonte político-práctico del marxismo en pos de una salvación de su teoría.

Decididamente inscripto en la tradición de “herederos de Trotsky” (Anderson, 2005: 121) que fuera descrita hacia el final de *Consideraciones sobre el marxismo occidental* y que incluía a pensadores de la talla de Isaac Deutscher, Roman Rosdolsky y Ernest Mandel, el marxismo andersoniano no renuncia ni al anti-capitalismo ni a la lucha por la consecución del socialismo y el comunismo. Delimitándose de todo tipo de artimañas idealistas,⁶⁹ en sus trabajos Anderson hace gala de realismo, racionalismo, objetivismo y universalismo.⁷⁰ Tal como ha indicado sagazmente Gregory Elliott, su obra “conjuga la

⁶⁸ El debate entre Palti y Tarcus es una de las tantas derivas que ha tomado el *affaire del Barco*, y sin riesgo a exagerar podría decirse que constituye uno de los capítulos más interesantes de nuestra historia intelectual reciente—en este sentido, como de hecho lo ha manifestado el mismo Palti, es realmente una pena el tono que ha llegado a adquirir la polémica. Lo que era originalmente un intercambio circunscripto a los avatares de la razón militante, a partir de la contraréplica de Tarcus a lo que había sido la crítica de Palti a un artículo suyo, el debate viró hacia cuestiones relativas a la situación del marxismo en la actualidad y su posible porvenir. Si bien en lo sucesivo el intercambio se ajustaría casi exclusivamente a la discusión de problemas de índole historiográfica, el punto álgido del mismo pasaría sin dudas por la reyerta generada a partir de lo establecido por Palti en torno a Anderson en *Verdades y saberes del marxismo*. Cfr. Tarcus (2006/2007; 2008/2009; 2009/2011) y Palti (2008/2009; 2010; 2012). Véase, también, las intervenciones de Petrucci (2009/2011) y Sotelo (2009/2011). Una crítica más general de *Verdades y saberes del marxismo* puede hallarse en Cinatti (2006).

⁶⁹ Respecto a esto, Palti yerra al afirmar que a partir de que Anderson estrechara su vínculo intelectual con Fredric Jameson (Anderson, 2000a) tendió a hallarse más cerca de una “degradación idealista del marxismo” que del “linaje de historiadores marxistas británicos” (Palti, 2005: 52) con el que solía identificarse. En efecto, considerar que el intento de Jameson (2005) por caracterizar la lógica cultural del capitalismo tardío constituye una empresa idealista y no materialista es como mínimo problemático. Por otra parte, resulta realmente descabellado sugerir que no es historiográfica la esencia de un autor que ha escrito libros como *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, *El Estado absolutista*, *El nuevo viejo mundo* o que recientemente ha publicado estudios sobre la política exterior norteamericana y la ideología en la India (Anderson, 2013a; 2013b).

⁷⁰ A propósito, Petrucci ha señalado que el marxismo andersoniano es “realista tanto en el sentido ontológico y epistemológico de la palabra (en los que el realismo se opone al idealismo), cuanto en el sentido político del término: intenta fundar la acción revolucionaria en una adecuada y realista comprensión de la historia y de las coyunturas. Es racionalista en el sentido de confiar en la razón y de creer que, en principio al menos, resultaría posible tener buenas razones para elegir entre teorías rivales. Es objetivista si por ‘objetivo’ entendemos un discurso pasible de ser sometido a contrastación y control.

reflexión sobre ‘el rumbo de los tiempos’ con la resistencia a este mismo rumbo”—vale decir, “el realismo de la inteligencia” con “la intransigencia de la voluntad” (Elliott, 2004: 383). En suma, lo que entraña la perspectiva andersoniana es un intento historiográfico que pese a todo y contra a todo se dispone a persistir en el marxismo. Recordatorio implacable de lo que Trotsky escribiera poco antes de morir—“los que no son capaces de defender las posiciones ya conquistadas, nunca conquistarán ninguna más” (Trotsky, 2010: s/p)—, la perspectiva andersoniana constituye el esfuerzo intelectual más serio a la hora de dar cuerpo a aquello que ese otro marxista imprescindible que fue Daniel Bensaïd tematizó como la *paciencia del marrano*—esto es, como una “lenta impaciencia testaruda” (Bensaïd, 2006: 18), como una “paciencia impaciente” (ibídem: 19), como una paciencia que responde sin ambages a esa “exigencia eminentemente política de no ceder, de no renunciar, de no entregar las armas” (Bensaïd, 2002: 14).⁷¹ Lo que aquí nos ocupa descansa en un deliberado intento por situarnos en el terreno despejado por esta perspectiva.

El discurso de la posmodernidad y el desafío del (post-)estructuralismo

¿Pero cuáles han sido y en qué han consistido los embates filosófico-teóricos sufridos por el marxismo en las últimas décadas? Sin lugar a dudas, la embestida más estridente fue aquella que vino de la mano de un peculiar discurso que durante las décadas del ochenta y noventa llegó a convertirse en todo un sentido común. Nos referimos, claro

Y es universalista porque sin desconocer la enorme diversidad histórica y cultural de las sociedades humanas presupone que existen, entre todas ellas, ciertos elementos comunes (algunas características, determinadas necesidades, ciertos límites)” (Petrucelli, 2010a: 156-157).

⁷¹ “La historia tumultuosa de los trotskismos”, indica Bensaïd, “gira [...] en torno a una gran cuestión: ¿cómo seguir siendo ‘revolucionarios sin revolución’? [...] La victoria póstuma de Trotsky y sus herederos, conocidos o anónimos, habrá sido desplegar tesoros de coraje y de inteligencia para no perder el norte cuando tantas reputadas cabezas bien pensantes se sumaban, por laxitud o por oportunismo, a los vencedores del momento, ya se tratara de las potencias occidentales o de las burocracias totalitarias. Desplegando su hilo de Ariadna en los laberintos de una época opaca, sus combatientes de retaguardia han salvado a los vencidos de lo que el historiador inglés E. P. Thompson llamó ‘la aplastante condescendencia de la posteridad’. Basta con contemplar el campo de ruinas del estalinismo descompuesto y de la socialdemocracia convertida al liberalismo—confusión histórica, esterilidad teórica, inconsistencia política, incapacidad de explicarse ante un pasado que no se desvanece—para apreciar en su justa medida esa victoriosa derrota. Ella preserva la posibilidad de volver a empezar transmitiendo a las nuevas generaciones la memoria y los elementos de comprensión del ‘siglo de los extremos’, necesarias para aventurarse en las incertidumbres y los peligros del siglo que comienza” (Bensaïd, 2002: 14-15). El motivo de *lenta impaciencia* da título a la autobiografía del pensador francés; *cfr.* Bensaïd (2004).

está, al ataque que para el marxismo se halló supuesto con el advenimiento del discurso de la posmodernidad.⁷²

Acuñada originalmente por Federico de Onís en los años treinta, la idea de lo posmoderno poseyó históricamente una carga peyorativa y concernió sobre todo al mundo de las artes. Como apunta Perry Anderson (2000a), el sentido con que el término es habitualmente asociado cristalizaría recién durante la década del setenta gracias a la labor de críticos como Ihab Hassan (1971) y arquitectos como Robert Venturi (1971) y Charles Jencks (1980). En este contexto tendría también lugar la primera aproximación filosófica a la problemática.

En *La condición postmoderna*, Jean-François Lyotard diferenciaba con énfasis a lo posmoderno de lo moderno—que se caracterizaba por la apelación a algún “gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador” (Lyotard, 1984: 9), etc.—y lo definía como “la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (ibídem: 10). Lo que a entender de Lyotard distinguía a la condición *post-moderna* era que bajo su égida la existencia adquiriría un carácter eminentemente libidinal, pues lo preponderante pasaba a ser la liberación de energía psíquica y emocional que se hacía en pos de la obtención de satisfacción.

Pero el nihilismo hedonista mediante el cual Lyotard proclamaba celebratoriamente la muerte de los grandes relatos no era el único componente del discurso de la posmodernidad. Tanto el paso de la realidad a la simulación que era pregonado por Jean Baudrillard (2006) como la declaración del fin de la historia realizada por Francis Fukuyama (1992) se transformaron en los motivos más rimbombantes al tiempo que alrededor del globo se imponía la nueva derecha de Margaret Thatcher, Ronald Reagan y François Mitterrand en la que la nueva izquierda de los sesenta y setenta trágicamente se había metamorfoseado.⁷³

El planteo de Lyotard y los demás adalides de lo posmoderno estaba fuertemente vinculado con la idea del surgimiento de una sociedad post-industrial, desarrollada por autores como Alain Touraine (1973) y Daniel Bell (2006). La tesis central postulaba que el conocimiento se había convertido en la principal fuerza productiva y la élite técnico-

⁷² A continuación la temática de la posmodernidad será abordada de un modo rudimentario. Demás está decir que la literatura sobre la misma es sumamente voluminosa; véase, sobre todo, los textos compilados por Nicolás Casullo (2004).

⁷³ Es sumamente sugerente que tanto en Lyotard como en Baudrillard y Fukuyama “el sello característico de la versión posmoderna del fin de la historia ha sido la fusión de los [...] tópicos que Kojève había opuesto como alternativas” (Anderson, 1996: 89). Ciertamente, en la imposición de la derecha a la izquierda hegeliana que decantó a través de la labor de Alexandre Kojève (1975) en la Francia de posguerra, se encuentra en germen el advenimiento del discurso de la posmodernidad.

profesional formada en las universidades en la fuerza de trabajo por antonomasia.⁷⁴ Lo que esencialmente significaba la entrada en un régimen post-industrial consumista y el viraje hacia una economía de servicios post-fordista y flexibilizada, orientada hacia la financiarización y el desarrollo de nuevas tecnologías comunicacionales e informáticas, era la ruptura radical con los principios de la Ilustración en los que la civilización occidental se anclaba. En particular, el quiebre se producía con la modernidad en donde a decir del Marx del *Manifiesto comunista* todo lo sólido se desvanecía en el aire,⁷⁵ y con el modo de producción capitalista a través del cual aquélla se había configurado. Scott Lash y John Urry (1998) llegaron a definir la especificidad de este corte afirmando que lo que habría tenido lugar consistiría en una transición hacia un capitalismo desorganizado; por su parte, Alexander Bard y Jan Soderqvist (2003) han propuesto el concepto de *consumariato* para definir la fisonomía que asumiría el proletariado en la nueva coyuntura.⁷⁶

En lo fundamental, no habría fisuras significativas ni entre lo que Lyotard, Baudrillard y Fukuyama planteaban ni entre lo teorizado por aquellos que se preocupaban por captar las singularidades de lo que aparentemente era un nuevo tipo de sociedad. En efecto, en el umbral del colapso del socialismo realmente existente tomó forma un fuerte consenso (post-)ideológico gracias al cual la idea de lo posmoderno adquirió el perfil de un “patrimonio de la derecha” (Anderson, 2000a: 66).⁷⁷

Este sería el terreno en el que tendría lugar la primera intervención de la izquierda. Si bien a ella seguirían muchas otras que dislocarían los supuestos políticos, económicos e ideológicos que se hallaban implícitos en la idea de posmodernidad,⁷⁸ lo cierto es que la captura que Fredric Jameson (2005) hizo del término constituyó una verdadera proeza.

En el dominio que Jameson ganó sobre el término de posmodernidad, estamos presenciando una proeza [...]: un concepto cuyos orígenes visionarios habían sido casi enteramente borrados por un uso contemporizador con el orden establecido fue ganado, mediante un despliegue prodigioso de energía e inteligencia teórica, para la causa de una izquierda revolucionaria. Fue una victoria discursiva obtenida en contra de toda probabilidad política, en un periodo de hegemonía neoliberal en que todas las señas familiares de la izquierda parecían anegadas por las olas de la marejada reaccionaria. Se consiguió, sin duda, porque la cartografía cognitiva que ofrecía del mundo contemporáneo captaba de manera inolvidable, a la vez lírica y cáustica, las estructuras

⁷⁴ *Cfr.*, también, Gorz (2001).

⁷⁵ A propósito, *cfr.* Berman (1988).

⁷⁶ Otra noción propuesta para caracterizar la nueva cara de la clase trabajadora ha sido la de *cognitariado*; véase Moulier-Boutang (2007).

⁷⁷ A este respecto, resulta sintomático que hasta Jürgen Habermas (2004), quien en 1980 llamó la atención sobre la incompletitud del proyecto de la modernidad, no estuviera dispuesto a trascender el horizonte de la democracia liberal y, debido a ello, aceptara al capitalismo como única alternativa posible.

⁷⁸ *Cfr.* Callinicos (2011); Harvey (1998); Eagleton (1997); Lash (2007).

imaginativas y la experiencia vivida del tiempo, así como las condiciones que la limitan (Anderson, 2000a: 92-93).

Efectivamente, representando tanto una culminación como un rebasamiento de la tradición del marxismo occidental y encontrándose altamente influenciado por el análisis de las reconfiguraciones del capitalismo de posguerra que había sido desplegado por Ernest Mandel (1979), el trabajo de Jameson desarticuló el discurso imperante sobre lo posmoderno. Mediante su intervención, el campo de fuerzas de la problemática fue reconfigurado radicalmente, pues la posmodernidad dejó de ser conceptualizada como un mero opuesto de la modernidad para pasar a ser entendida como un triunfo completo de la misma. Fiel a una vocación hegeliana-totalizadora que se plasmaba en la periodización y el trazado de mapas cognitivos, Jameson proporcionó el anclaje material de los cambios estéticos y epistemológicos de la nueva coyuntura. Con ello, el posmodernismo pasó a ser para el capitalismo tardío desde entonces lo que el realismo y el modernismo habían sido respectivamente para el capitalismo liberal y el capitalismo imperialista: una dominante cultural.⁷⁹

Ciertamente, mediante la proeza de Jameson, el marxismo logró resistir e incluso devolver la marejada de ataques que había recibido. Desangelado, el discurso de la posmodernidad dejó de representar peligro alguno, pues ya no era otra cosa que “historia sin narrativa, individuos sin identidad, discurso sin sentido, arte sin representación, ciencia sin verdad” (Anderson, 1998d: 82). En relación al surgimiento de una era post-industrial, hay que decir que era cierto que la entrada en una fase tardía del capitalismo implicaba mutaciones. Un ejemplo claro de ello fue la disminución del trabajo industrial que tuvo lugar en todo el mundo a partir de la década del setenta; pero ese fenómeno—sobre el cual, a decir verdad, llegó a exagerarse demasiado—se vio contrarrestado por la expansión del empleo asalariado y por la relocalización de la producción fabril en la periferia. En la actualidad, las premisas y las tesis del marxismo no se encuentran contrariadas sino fortalecidas, pues en el mundo globalizado del capitalismo comunicativo,⁸⁰ la clase trabajadora se ha vuelto verdaderamente universal. En tiempos en los que el *espíritu* del capitalismo ha adquirido un nuevo semblante (Boltanski y

⁷⁹ Lo que de acuerdo a Andreas Huyssen (2002) esta dominante cultural evocaría, sería una mercantilización de lo estético a través de la cual la *gran división* entre la alta y baja culturas habría sido socavada. A causa de ello, argumenta Huyssen, en las condiciones de la vida actual del modernismo radicalizado se habría dado paso a una cultura popular *post-moderna*. Además de *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, véase Jameson (2002).

⁸⁰ Según Jodi Dean, el tipo de capitalismo imperante en la actualidad sería uno que “apropia, privatiza e intenta monetizar la sustancia social. No depende de la cosa-mercancía. Explota directamente la relación social en el centro del valor. Las relaciones sociales no tienen que tomar la forma fantástica de la mercancía para generar valor para el capitalismo. A través de la comunicación interconectada-personalizada y las tecnologías de la información, el capitalismo ha encontrado una forma más directa de apropiación de valor” (Dean, 2012: 129).

Chiapello, 2002) y el carácter se ha corroído (Sennett, 2000), la colectivización de la propiedad y la obtención de igualdad sustancial continúan estando a la orden del día.

Ahora bien, debe ser señalado que al igual que Paul de Man (1990) y aquellos que popularizaron la deconstrucción textual como una metodología aplicable sin más a cualquier objeto de estudio, Jean-François Lyotard y los cultores de lo posmoderno fueron tan sólo epígonos de un frente filosófico que para el marxismo evocó un desafío mucho mayor. Como ha precisado Alain Badiou, la historia de este frente se extiende desde la posguerra hasta el final del socialismo realmente existente; su escenario principal es Francia, país en el que tuvo lugar “un momento filosófico [...] que, salvando todas las distancias, resiste la comparación con los ejemplos de la Grecia clásica y de la Alemania de la Ilustración” (Badiou, 2005b: 37).⁸¹

Concluyendo su estudio sobre la tradición del marxismo occidental, Martin Jay señalaba que el surgimiento del movimiento post-estructuralista representaba todo un desafío para el paradigma del materialismo histórico, pues si este movimiento se caracterizaba por algo era por una “incesante hostilidad hacia la totalidad” (Jay, 1984: 515). Prácticamente al unísono que Jay escribía esto, en el contexto de una serie de conferencias destinadas a revisar las predicciones realizadas en *Consideraciones sobre el marxismo occidental*,⁸² Perry Anderson argumentaba que—tras presentar batalla e imponerse—el amplio frente teórico del estructuralismo y el post-estructuralismo había logrado instalar su agenda teórica allí en donde hasta hace poco había prevalecido la del marxismo.⁸³

⁸¹ Según Badiou, el momento filosófico francés contemporáneo—que en cierto modo parte de lo que Henri Bergson y León Brunschvicg hicieron con Descartes, y que está condicionado por la emergencia de una nueva forma de escritura y por el establecimiento de un nuevo vínculo con el psicoanálisis—“abarcó una nueva apropiación del pensamiento alemán, una visión de la ciencia como creatividad, un compromiso político radical y una búsqueda de nuevas formas en el arte y en la vida. A través de estas operaciones se despliega el intento común de encontrar una nueva posición, o disposición, para el concepto: el desplazamiento de la relación entre el concepto y su entorno externo mediante el desarrollo de nuevas relaciones con la existencia, el pensamiento, la acción, y con el movimiento de las formas. La novedad de esta relación entre el concepto filosófico y el entorno externo constituye la innovación más considerable de la filosofía francesa del siglo XX” (Badiou, 2005b: 41).

⁸² Una interpretación de los lineamientos básicos del marxismo occidental ligeramente divergente a la de Anderson y Jay, puede hallarse en Jacoby (1981).

⁸³ En relación al amplio frente teórico mencionado, cabe aclarar siguiendo a Szabón que “el prefijo de postestructuralismo no debería ser entendido en una acepción temporal, [...] la transición debería entenderse en términos más flexibles [...] El supuesto de una vigencia sucesiva y no simultánea del estructuralismo y el postestructuralismo no se sostiene si se toman en cuenta las fechas de aparición de las obras características de la corriente y el modo en que éstas incidieron en la coyuntura cultural” (Szabón, 2009: 114-115). Es por esto que la tesis de Luc Ferry y Alain Renaut (1985) sobre el estructuralismo como el *pensamiento del 68* es insostenible: la transmutación misma del estructuralismo en un *post-estructuralismo*—transmutación ésta que, aunque sea difícil ubicar en un único momento, sí tuvo lugar—

Si el planteo de Anderson es correcto, se torna evidente que lo que en verdad implicó el fenómeno de la crisis del marxismo fue una “crisis de un cierto marxismo, geográficamente confinado a la Europa latina: Francia, Italia y España, esencialmente” (Anderson, 2004: 30). La derrota habría sido infringida precisamente allí donde el marxismo había sido más fuerte, donde durante la posguerra el comunismo oficial había llegado a transformarse en una alternativa política de masas.

Particularmente en Francia la contienda se libró en el propio terreno del marxismo, girando alrededor del problema teórico de “la naturaleza de las relaciones entre la estructura y el sujeto en la sociedad y la historia humanas” (ibídem: 36). Todo comenzó cuando Claude Lévi-Strauss se propuso rebatir el replanteo existencialista de las relaciones mencionadas que había sido llevado a término por Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir a los fines de disminuir la tensión entre las tendencias economicistas y voluntaristas que anidaba en el seno del marxismo. Respondiendo puntualmente a la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, Lévi-Strauss esgrimió un enérgico ataque contra el humanismo, la razón y la diacronía histórica. Contraponiendo la mitología de lo civilizado al pensamiento salvaje, llegó a escribir: “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (Lévi-Strauss, 1997: 357).

La réplica no sería desplegada por Sartre sino por Louis Althusser. Pero en *La revolución teórica de Marx y Para leer El capital* éste no se ensañó con los tópicos del *antihumanismo* y el *antihistoricismo* sino que bregó por incorporarlos al paradigma marxista. Gracias a ello, el sujeto pronto pasó a ser entendido exclusivamente como el “efecto ideológico” (Althusser, 2005: 53) de la estructura. Cuando buscando alivianar el férreo objetivismo con el que había encadenado al marxismo Althusser volvió sobre los pasos dados y dijo que las masas eran las que hacían la historia,⁸⁴ ya era demasiado tarde: para entonces su antiguo alumno Michel Foucault había decretado “el fin del hombre” (Foucault, 1968: 332).

En este contexto el marxismo sería desterrado gradualmente a los márgenes de la cultura parisina. Tal vez sea exagerado afirmar, como Anderson, que París se convirtió en “la capital de la reacción intelectual europea” (Anderson, 2004: 34). No obstante, es insoslayable advertir que de “la generación de las ‘3 H’”—Hegel, Husserl y Heidegger—la *intelligentsia* francesa pasó en los sesenta a “la generación de los tres

la pone en cuestión (recuérdese, además, cuál era el lema de Mayo del 68: *las estructuras no bajan a la calle*).

En lo sucesivo se seguirá sobre todo la lectura de Anderson. Para un abordaje más pormenorizado de la filosofía francesa del siglo XX y una interpretación más exhaustiva de las corrientes del estructuralismo y el post-estructuralismo, *cfr.*, especialmente, Descombes (1982) y Dews (1987).

⁸⁴ “No son los teóricos, científicos o filósofos, no son tampoco los ‘hombres’ los que hacen la historia, sino las ‘masas’, es decir las clases aliadas en una misma lucha de clase” (Althusser, 1972: 71).

‘maestros de la sospecha’” (Descombes, 1982: 16)—Marx, Nietzsche y Freud—para finalmente dar a luz durante los años setenta un pensamiento conservador como el de los *nouveaux philosophes*, que fue “el resultado del encuentro entre Nietzsche, Heidegger y Saussure” (Callinicos, 2011: 162).

¿Pero en qué había consistido la presunta victoria obtenida por los filósofos parisinos? ¿En qué sentido el frente del estructuralismo y el post-estructuralismo habría conseguido responder mejor al problema de las relaciones entre la estructura y el sujeto?

De acuerdo a lo planteado por Anderson fueron al menos tres las operaciones realizadas que presuntamente habrían determinado la victoria. La primera se relaciona con la “*exorbitancia del lenguaje*” (Anderson, 2004: 45) y radicó básicamente en la extrapolación del instrumental lingüístico desarrollado por Ferdinand de Saussure (1945) y revisitado por Roman Jakobson (1967) a campos como los de la antropología y el psicoanálisis. En este marco, al tiempo que Lévi-Strauss se prestaba a tematizar “las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, cierto tipo de comunicación” (Lévi-Strauss, 1987: 102), Jacques Lacan sostenía que “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*” (Lacan, 1987: 28). El paso final lo daría Jacques Derrida—otro discípulo de Althusser—, quien llegaría a afirmar: “no hay nada fuera del texto” (Derrida, 1986: 207).

La segunda operación consistió en una creciente “*atenuación de la verdad*” (Anderson, 2004: 51). Paulatinamente se despojó al modelo saussureano de cualquier clase de referente extralingüístico y se arribó a una concepción del lenguaje como sistema de significantes flotantes. En su introducción a la obra de Marcel Mauss, Lévi-Strauss ya planteaba que si bien el hombre poseía la “integridad de los significantes”, le resultaba complejo “situar un significado” (Lévi-Strauss, 1971: 40). Pronto, en su consideración sobre la instancia de la letra en el inconsciente, Lacan hablaría de un “deslizamiento incesante del significado bajo el significante” (Lacan, 1975c: 470) para que, finalmente, Derrida sostuviese que cada significado se encontraba “en la posición de un significante” (Derrida, 1977: 28). Inspirados en Nietzsche, los pensadores franceses descartarían así la posibilidad de entender la verdad como una correspondencia con la realidad y una distinción de lo falso basada en la evidencia.

Consecuencia inmediata de la atenuación de la verdad, la tercera operación fue la de la “*accidentalización de la historia*” (Anderson, 2004: 55). La apelación al instrumental lingüístico de Saussure conllevó el reemplazo de la explicación causal por el proceder metafórico y analógico. Así, mientras que Lévi-Strauss (1997) establecía que no existían diferencias entre la magia totemista y la ciencia matematizada, Foucault (2001) se prestaba a desarrollar una arqueología del saber. Ciertamente, en el frente del

estructuralismo y el post-estructuralismo se hizo tributo a la contingencia absoluta y se redujo el desarrollo diacrónico a la combinación sincrónica. Sin mayores contratiempos argumentales, pronto se podría afirmar que la historia de la filosofía occidental se reducía a una “metafísica de la presencia” (Derrida, 1989b: 386) o que donde había “poder”, también había “resistencia” (Foucault, 2005: 116).

Si bien tras los acontecimientos de mayo de 1968 el frente conformado por Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault y Jacques Derrida—pero también por Roland Barthes (1971) y Gilles Deleuze (2002)—se quebraría, *in nuce*, el desafío al marxismo estaba planteado.⁸⁵ Pero el reto concerniente al empleo de la lingüística saussureana en el análisis social que conllevaba una mitigación de la verdad y un descrédito de la explicación causal, ¿entrañaba realmente, como parecería desprenderse del *racconto* realizado, una victoria teórica en sentido estricto? Es innegable que por lo menos a partir de mediados de la década del sesenta el marxismo se fue alejando cada vez más del centro de la escena intelectual. No obstante, ello tal vez haya sido más por los pormenores y vaivenes de la coyuntura política y por los puntos ciegos a los que aquél había arribado en el plano de la teoría que por las aparentes ventajas que presentaban los enfoques estructuralistas y post-estructuralistas.

Ciertamente, los entrapamientos teóricos y los callejones políticos sin salida del marxismo no pudieron ser enmendados por los enfoques mencionados. Asimismo, en lo referente al tratamiento del problema teórico de las relaciones entre sujeto y estructura, desde el comienzo el estructuralismo y el post-estructuralismo acarrearón dificultades que les impidieron ofrecer respuestas concluyentes. En cuanto menos existen aporías del orden de la racionalidad, la subjetividad y los actos de oposición y resistencia que

⁸⁵ Contra Lévi-Strauss y el primer Foucault, Derrida se preguntaba en los ensayos que integraban *La escritura y la diferencia*, si “todos los discursos sobre los mitos” eran “lo mismo” (Derrida, 1989b: 395) y si se podía escribir “en el lenguaje de la razón clásica [...] una historia de la locura” (Derrida, 1989a: 52). Gradualmente, a la *intelligentsia* parisina se le fue haciendo cada vez más claro que “la estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura—efectivamente, no se puede pensar una estructura desorganizada—sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura” (Derrida, 1989b: 383). Ya sea en la variante textualista (Derrida) o en aquella que ponía en el centro al poder y al cuerpo (Foucault y Deleuze), el *post*-estructuralismo propiamente dicho implicó la liquidación del último vestigio de autonomía: el sujeto. No obstante, la consecuencia no fue una mayor estructuración de la estructura sino su radical desestructuración. Apostando al desarrollo del juego nietzscheano de los significantes que prolifera hasta el infinito (Derrida, 1989b), a la reconstrucción genealógica del poder (Foucault, 2002) o a la tematización de las máquinas deseantes (Deleuze y Guattari, 2004), tuvo lugar entonces una “*inversión de las estructuras*” (Anderson, 2004: 60) y el surgimiento de “un subjetivismo sin sujeto” (ibídem: 63).

condicionaron a estos movimientos filosóficos. Sin lugar a dudas, fue sobre todo Jürgen Habermas (2008) quien, cuando todavía podía cerrar filas con el marxismo, llamó la atención del modo más vivido sobre estas aporías.⁸⁶ Pues si “el estructuralismo y el postestructuralismo desarrollaron una especie de [...] concepción diabólica del lenguaje, Habermas ha producido una firme concepción angélica” (Anderson, 2004: 77). Sin embargo, la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1999a; 1999b)—supuestamente, el esfuerzo más sistemático por soterrar posiciones como las de Derrida—terminó resultando insuficiente al concluir de forma exagerada que la realización del proyecto de la Ilustración se asociaba con la defensa de una democracia deliberativa.

Es nuestra convicción que una verdadera radicalización de la Ilustración sólo puede ir de la mano de la lucha política por la consecución del socialismo y el comunismo. A pesar de las embestidas recibidas, es justamente por sostener esto que el marxismo ha podido mantenerse incólume: su fortaleza, “su ventajoso punto de Arquímedes”, reside en su sencillez—vale decir, “en la búsqueda de agentes subjetivos capaces de estrategias efectivas para desalojar unas estructuras objetivas” (Anderson, 2004: 132). En lo esencial, la presente Tesis de Maestría se apoya en que, para bien o para mal, la hipótesis que en cierta ocasión supo plantear Jean-Paul Sartre continúa siendo la correcta. En efecto, aquí se parte de una doble intuición: por un lado, de que el marxismo aún evoca “la filosofía insuperable de nuestros tiempos” (Sartre, 1968: 10) y, por otro, de que—como recientemente ha señalado Jodi Dean—“el horizonte que condiciona nuestra experiencia” todavía es el del “comunismo” (Dean, 2012: 2).⁸⁷

¿Post-marxismo?

⁸⁶ Sin riesgo a exagerar podría afirmarse que el Habermas posterior a *El discurso filosófico de la modernidad* se ubicó cada vez más en el centro, por no decir directamente en la centroderecha. En donde esto se expresó del modo más palpable fue en *Facticidad y validez*, obra que a decir de Anderson “no responde ni a la responsabilidad de la descripción precisa del mundo real, ni a las propuestas críticas de uno mejor. Opera, por el contrario, en una tierra de nadie entre ambas, en una imitación involuntaria del título del libro [...]: no el derecho como mediación, sino la filosofía como *passe-passe* entre hechos y normas” (Anderson, 2008c: 144).

⁸⁷ “Como han clarificado recientemente los disturbios, protestas y revoluciones que tuvieron lugar alrededor del mundo, vincular múltiples sitios de explotación a canales estrechos de privilegio puede reemplazar el fatalismo melancólico por nuevas afirmaciones de voluntad, deseo y fortaleza colectiva. El problema de la izquierda no ha sido su fidelidad a la crítica marxista del capitalismo. Por el contrario, ha sido que ha corrido la vista del horizonte comunista, hecho que los nuevos movimientos políticos están comenzando a revelar” (Dean, 2012: 6). A continuación deberemos detenernos con cierto grado de detalle en la renuncia al horizonte del comunismo llevada a término por las llamadas corrientes post-marxistas; a propósito de la actualidad que posee el comunismo, véase también Groys (2009).

En la portada de su libro *Marx and Freud in Latin America*, Bruno Bosteels reproduce una instalación de Marcelo Brodsky—*Los Condenados de la Tierra* (2001)—en donde son exhibidos una serie de libros que fueron desenterrados tras permanecer muchos años bajo de la superficie.⁸⁸ Claramente Bosteels se sirve del trabajo de Brodsky para ilustrar lo que él mismo intenta en su libro: la excavación de ideas que tuvieron que ser enterradas desesperadamente en tiempos de oscuridad. Pero la obra de Brodsky podría ser de utilidad también para dar cuenta de lo llevado a cabo en contextos que, si bien se encontraron signados por la derrota, estuvieron exentos de la tragedia latinoamericana; nos referimos, por supuesto, al entierro de las ideas anticapitalistas que tuvo lugar en los países centrales.

Para abordar esta cuestión es necesario partir del hecho de que el embate que el frente del estructuralismo y el post-estructuralismo infringió al marxismo no fue el primordial. Además de mencionar la denuncia del supuesto eurocentrismo de Marx acometida por los estudios poscoloniales,⁸⁹ habría que destacar que desde mediados de la década de 1970 hasta nuestros días ha ido configurándose un proyecto teórico-político alternativo al paradigma marxista, cuya principal pretensión consiste—a decir de Ellen Meiksins Wood—en “desafiar al marxismo en sus premisas básicas” (Meiksins Wood, 2013: 124). Eclipsado por la popularidad con la que contaron los libros de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida durante los años ochenta y noventa, en el último tiempo este proyecto ha irrumpido fuertemente en la escena académica y el teatro de la política emancipatoria radical. Prueba cabal del nuevo brío que ha adquirido es el interés que en nuestro país, durante los convulsionados años de 2001 y 2002, despertaron textos como *Imperio*—el *best-seller* escrito por Michael Hardt y Toni Negri—o *Cambiar el mundo sin tomar el poder*—el afamado manifiesto autonomista de John Holloway.⁹⁰ No obstante, el proyecto en cuestión es de vieja alcuria. Sus raíces se hunden en la suerte que corrió el althusserianismo del que Pierre Macherey (1974), Alain Badiou (1969), Jacques Rancière (1975) y Étienne Balibar (2004b) fueron destacados animadores—ciertamente, no es un mero hecho casual que uno de los libros desenterrados de Brodsky sea *La revolución teórica de Marx*.⁹¹

⁸⁸ El título de la instalación de Brodsky hace explícita referencia a un trabajo de Frantz Fanon (2007), que justamente fue uno de los libros exhibidos por el autor. El texto que acompaña a la obra de Brodsky, disponible en YouTube, es el siguiente: “Lento recorrido en cámara lenta por los libros desenterrados, tras años bajo tierra. Unos libros que, como los que quemábamos por miedo durante la dictadura, fueron enterrados en un jardín de Mar del Plata por una pareja. Veinte años más tarde fueron desenterrados por sus hijos”.

⁸⁹ A este respecto, *cfr.* sobre todo Said (2002).

⁹⁰ Valdría mencionar que *Imperio* se complementa *Multitud y Commonwealth*; *cfr.* Hardt y Negri (2004; 2011).

⁹¹ Como bien apunta Slavoj Žižek, “hay algo enigmático en el repentino eclipse de la escuela althusseriana y es que éste no se puede explicar en función de una derrota teórica. Es más bien como si hubiera habido

De una u otra manera, para los intelectuales que durante los sesenta fueron discípulos de Louis Althusser un imponderable se plantearía en lo que habría de seguir al alejamiento del maestro del centro de la escena y la posterior formulación de la tesis sobre la corriente subterránea del materialismo del encuentro—en lo que habría de seguir, como sugiere atinadamente Balibar, a la trágica constatación de que en el acto de negar las teorías marxistas del Estado, la organización revolucionaria y la política, la escritura althusseriana “se anulaba a sí misma” (Balibar, 2004a: 55).⁹² Para todos los althusserianos se fue tornando cada vez más imposible recurrir al tipo de esencialismos que habían impregnado al marxismo—sin embargo, ninguno de ellos podría aún abdicar abiertamente de él.⁹³ Con la reconsideración de la cuestión del sujeto que gradualmente fue llevada a cabo, el marxismo se prestó entonces a entrar en su fase *post*-(post-)estructuralista—el “advenimiento de ‘nuevos tiempos, nuevos movimientos sociales y [una] nueva democracia’” (Boucher, 2008: 19) así lo planteaba.⁹⁴

En otras palabras, lo que el fin del althusserianismo como corriente teórica conllevó fue la paulatina retirada de incontables brillantes intelectuales de izquierdas de la perspectiva anticapitalista del clasismo. Perspicazmente, Perry Anderson ha señalado que esta retirada implicaba una “verdadera desbandada” (Anderson, 2004: 34). Poco a poco fue erigiéndose la autonomización de la ideología y la política de la base de las relaciones sociales y el consecuente reemplazo de los antagonismos de clase por divisiones propias del orden de lo discursivo. En el plano político el correlato fue que la clase trabajadora tendió a perder la posición privilegiada en la lucha por el socialismo. Contra la política vanguardista, fue ganando terreno rápidamente el argumento de que el sujeto *par excellence* era un colectivo laxo, sin identidad prefijada, que se empoderaba y articulaba discursivamente. Así, el proyecto socialista pasó a ser patrimonio del conjunto

en la teoría de Althusser un núcleo traumático que había que olvidar, ‘reprimir’ rápidamente” (Žižek, 2005a: 23). La actual vuelta del althusserianismo tiene que ver entonces con un retorno de lo reprimido o—para decirlo con Brodsky—, por qué no, con un desentierro.

⁹² Este *otro* materialismo al que Althusser intentó dar vida al momento de tacharse a sí mismo—materialismo que por ser “demasiado peligroso” supo ser “reprimido”—trata fundamentalmente “de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia” (Althusser, 2002: 32). En efecto, el materialismo del encuentro—que de acuerdo con Emilio de Ípola (2007) no habría aparecido simplemente al final de la obra althusseriana: muy por el contrario, siempre habría estado presente en ella—es del orden “de lo aleatorio y de la contingencia” y “se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo” (Althusser, 2002: 32). Como bien señala De Ípola, no habría que dejar de tener en cuenta que este “pensamiento subterráneo de Althusser anticipa y, en lo esencial, supera en profundidad la producción de sus ex discípulos y se instala en terreno posmarxista, varios años antes de que ese término fuera forjado” (De Ípola, 2007: 56).

⁹³ A propósito de la *tragedia* de Althusser, *cfr.* el excelente texto de León Rozithcner (2003) aparecido en *El ojo mocho*; para una consideración más general del legado del autor, véase Kaplan y Sprinker (1993) y el muy buen estudio de Warren Montag (2013).

⁹⁴ *Cfr.* Hall y Jacques (1989).

de los llamados nuevos movimientos sociales, es decir, de una amplia alianza popular “cuyos principios de cohesión, objetivos, identidad y capacidad para la acción colectiva no se origina[ba]n en intereses o relaciones sociales específicos, sino que” eran “constituidos por la política y la ideología mismas” (Meiksins Wood, 2013: 52). Como bien señala Bosteels, en el contexto teórico posterior al año axial de 1968, las izquierdas no salieron de la melancolía “sino para subsistir a duras penas en una posición siniestra, cuando no en una postura abiertamente cínica” (Bosteels, 2013: 34).⁹⁵

Pero el alejamiento del clasismo no fue un fenómeno que tuvo lugar de la nada durante los años setenta: en lo fundamental forma parte de una tendencia más amplia que se encuentra inextricablemente unida a las derrotas históricas que el movimiento obrero y las izquierdas padecieron a lo largo del siglo XX. El triunfo del revisionismo y el apoyo de las socialdemocracias europeas a la Primera Guerra Mundial, el fracaso de la revolución en Alemania, la burocratización del proceso soviético y las grandes purgas, el desenlace de la Guerra Civil Española, el Pacto Ribbentrop-Mólotov, el aplastamiento de los intentos por democratizar—ya sea por abajo (Revolución Húngara) o por arriba (Primavera de Praga)—el socialismo realmente existente, la revelación de los crímenes de Stalin y las matanzas de Pol Pot, la suerte que corrieron la Revolución Cubana y la estrategia guevarista, el destino de la Revolución Cultural en China, la tragedia de Salvador Allende en Chile, el rol jugado por el comunismo oficial en las caídas del fascismo en España o Portugal, la debacle del Partido Comunista Francés y el Partido Comunista Italiano, la decepción del eurocomunismo, la culminación de la Revolución Sandinista, las oportunidades perdidas por el trotskismo y un larguísimo etcétera, son los acontecimientos que a lo largo del siglo fueron minando la confianza en la lucha de clases.⁹⁶

⁹⁵ Para una crítica de la *melancolía de izquierda*, término acuñado originalmente por Walter Benjamin (1971), véase Brown (1999).

⁹⁶ Por ser la principal tradición alternativa del marxismo revolucionario, resulta particularmente relevante advertir cuál ha sido el itinerario del trotskismo. En lo que sería de allí en más un vicio recurrente—por no decir directamente un sello distintivo—, tras su fundación en 1938 la IV Internacional se fragmentaría. Las rupturas subsecuentes se tornarían habituales (Burnham, Shachtman, C.L.R. James, Tony Cliff, Lambert, Barnes, etc.) Luego de los años de Michel Pablo, la corriente que llegaría a ser la más importante—esto es, la del Secretariado Unificado encabezada por Mandel—en 1979 se quebraría y a fines de la década de 1980 se disolvería virtualmente. Pronto, la otra corriente de envergadura—la que era animada por Nahuel Moreno—, tras gestar en los ochenta la mayor organización trotskista del mundo (el MAS), también estallaría. Pese a que la estrategia liquidacionista de construir alternativas anticapitalistas amplias (RESPECT, NPA, etc.) actualmente está haciendo estragos en lo mejor que quedaba del trotskismo, éste aún posee un peso relativo en Gran Bretaña, Francia, Brasil y Argentina—es de destacar que en nuestro país el FIT de a poco está convirtiéndose en un actor político significativo. No obstante a esta persistencia, es innegable el hecho de que el trágico devenir de la tradición ha causado recurrentes decepciones.

Aunque la deuda con la historia del trotskismo no ha sido saldada del todo—ella, decía Anderson en sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, “algún día [...] tendrá que ser estudiada en toda la

Como corolario de la desconfianza en el clasismo se insuflarían nuevos aires a la estrategia—si es que así cabe llamarla—de la lucha popular. Cada vez más las izquierdas se volcaron a “utilizar y expandir las formas burguesas democráticas” para lograr “construir el socialismo por vías constitucionales dentro del marco jurídico y político de la democracia burguesa” (Meiksins Wood, 2013: 72). Desde entonces la oposición que tendió a prevalecer era la que tenía lugar entre las fuerzas monopólicas o las corporaciones—que si bien por lo general se hallaban en el Estado, tranquilamente podían no hacerlo—y el pueblo o los sectores populares.

Tras la nueva vitalidad que cobraba la estrategia interclasista de la alianza popular se hallaba la atracción que sobre muchos intelectuales ejercía la doctrina maoísta de la línea de masas y el anti-economicismo. En China el reemplazo de la clase por el pueblo y la autonomización de la acción política habían respondido a lo que las peculiaridades del modo de producción asiático planteaban. Pero en occidente la sustitución de la clase y la liberación de la política de las condiciones materiales de existencia que habían sido llevadas a cabo por el Partido Comunista Chino fueron totalmente descontextualizadas. Lo que se buscaba con la transposición de la doctrina maoísta era generar una alternativa democrática y participativa al estalinismo en la que dirigentes e intelectuales desclasados pudieran jugar un rol central. Por la senda que iba de la lucha de clases a la lucha popular pronto se arribaría a la conclusión de que las masas ya no hacían la historia: los únicos que podían hacerla eran aquellos individuos que a causa de no estar tan sujetos a las necesidades materiales como lo estaba la clase obrera, poseían una presunta mayor libertad de acción intelectual y moral.⁹⁷

La figura que tal vez retrata más vívidamente todo este proceso de *transformismo* es Álvaro García Linera, quien de las filas del maoísmo-indigenismo ha pasado a desempeñar el cargo de vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia y promover el desarrollo de un capitalismo andino.⁹⁸ Pero entre quienes despejaron el sendero para

diversidad de sus canales y corrientes subterráneas” (Anderson, 2005: 121)—, a la fecha el mejor intento lo ha constituido el trabajo de Daniel Bensaïd (2002), pues pese a ser un breve ensayo tiene el mérito de abordar su objeto desde una perspectiva abarcadora. Para ampliar sobre la historia del trotskismo europeo y norteamericano, *cfr.* Callinicos (1990), Marie (1972) y Cannon (1993). Respecto a la historia del trotskismo latinoamericano, *cfr.* especialmente Coggiola (2006). Véase también Alexander (1991), quien brinda un tratamiento enciclopedista de la problemática.

⁹⁷ En esto consistía a grandes rasgos la doctrina del eurocomunismo por la que tantos intelectuales se sintieron atraídos. Particularmente en Francia, la evolución desde el maoísmo al eurocomunismo fue notable. En lo que respecta a la historia de Argentina y América Latina podría trazarse perfectamente un paralelo entre dicha doctrina y los diversos gobiernos post-dictatoriales de la región.

⁹⁸ La idea de transformismo fue desarrollada por Gramsci para dar cuenta del fenómeno del *Risorgimento*. En lo fundamental, el concepto alude a “la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos según su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados, e incluso de aquellos adversarios que parecían enemigos irreconciliables. En este sentido la dirección política ha devenido un aspecto de la función de dominio, en cuanto la asimilación de las elites de los grupos enemigos los decapita y aniquila por un período frecuentemente muy largo” (Gramsci, 1984: 387).

que la retirada del clasismo se hiciera posible se encuentra también uno de los más lúcidos discípulos de Althusser: Nicos Poulantzas. Si Jean-François Lyotard (1984)—quien otrora junto a Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Guy Debord y Vincent Descombes había nutrido las filas del grupo filo-trotskista *Socialisme ou barbarie*—y Lucio Colletti (1982)—el exponente más brillante de la escuela dellavolpeana que en los años noventa terminó como diputado de *Forza Italia* (el partido de Silvio Berlusconi)—marcaron el camino a través del cual podía dimitirse abiertamente de la concepción materialista de la historia, la trayectoria de Poulantzas expresa del mejor modo el pasaje al momento *post-marxista per se* del marxismo—es decir, el momento en el que se va *más allá* del marxismo sin salir de él.⁹⁹ Del peculiar leninismo althusseriano que imbuía las páginas de *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, en *Estado, poder y socialismo* se arribó a una abierta aceptación de la democracia liberal. En el ínterin, Poulantzas giró hacia el maoísmo y consecuentemente postuló que la conformación objetiva de las clases sociales tenía que ver más con la ideología que con las relaciones de explotación. De esto pronto se desprendería que el Estado efectivamente podía “llevar a cabo la transición hacia el socialismo” (Meiksins Wood, 2013: 109)—tal como ha señalado Jodi Dean perspicazmente, “las condiciones de lo que puede ser pensado como política en ciertos segmentos de la izquierda post-estructuralista y anarquista, sólo benefician al capital” (Dean, 2012: 13).¹⁰⁰

Pero en lo fundamental Poulantzas fue, al igual que Althusser, tan sólo un precursor de los movimientos post-fundacionalistas y post-marxistas—en cierto sentido, su suicidio en 1979 retrata vívidamente el modo en que culminó la odisea política de toda una

A decir verdad, la lectura de Gramsci impulsada por José María Aricó (2005) o Juan Carlos Portantiero (1999) con la que el propio García Linera supo identificarse durante los años que pasó en prisión, ha en parte *transformado* el sentido original de un término como el de transformismo. Para una interpretación más rigurosa del concepto, *cfr.* especialmente Portelli (1987: pp. 75-81); sobre la trayectoria de los gramscianos argentinos, véase Burgos (2004); véase, también, Thomas (2009), quien en su estudio sobre el *momento gramsciano* ofrece un abordaje pormenorizado de la obra del marxista italiano. En el tercer capítulo de *El marxismo en América Latina*, Bosteels propone una lectura sumamente interesante del pensamiento de García Linera, que discrepa en parte con lo que aquí ha sido expresado.

⁹⁹ Además de Lyotard y Colletti, entre quienes inauguraron la senda a través de la cual se podía abdicar del horizonte del marxismo se encontraron también *nouveaux philosophes* como André Glucksmann (1978) y Bernard-Henri Lévy (1978). Lo que distinguió a este grupo de intelectuales fue que rompieron tanto con el marxismo maoísta como con la filosofía post-estructuralista. Esencialmente, para estos pensadores todo proyecto de transformación social conducía al totalitarismo.

¹⁰⁰ Respecto a Poulantzas, Meiksins Wood agrega: “En su teoría del Estado, establece el predominio de lo político; en su teoría de las clases, desplaza la explotación y eleva la ideología al estatus de determinación principal (por lo tanto también reduce a la clase obrera a una retaguardia diluida dentro de la ‘alianza popular’). Su creciente aceptación de la ‘democracia’, como un concepto indeterminado que une en su seno al capitalismo y a la democracia socialista en una continuidad perfecta, oscurece las contradicciones, los antagonismos y los conflictos de clase que existen entre el socialismo y el capitalismo” (Meiksins Wood, 2013: 111).

generación.¹⁰¹ En su estatuto más elemental, el post-marxismo se desarrollaría principalmente durante la década de 1980 en Inglaterra, donde las herencias de la nueva izquierda y los estudios culturales supieron imbricarse notablemente con la herencia del althusserianismo.¹⁰² Autores como Paul Hirst y Barry Hindess (1979), Gareth Stedman Jones (1989), Gavin Kitching (1983), Alan Hunt (1980), Samuel Bowles y Herbert Gintis (1982) o el propio Raymond Williams (1984) serían los principales patrocinadores de la corriente. Entre ellos, no obstante, había un teórico político que no era británico gracias a quien el post-marxismo recibiría el espaldarazo fundamental—nos referimos, por supuesto, a Ernesto Laclau.¹⁰³

Si en alguna medida el posmodernismo fue la dominante cultural del tardocapitalismo y el (post-)estructuralismo la dominante filosófica, lo que el post-marxismo y la democracia radical evocaron fue el intento de erigir una dominante teórico-política.¹⁰⁴ Sería principalmente en *Hegemonía y estrategia socialista*—el afamado trabajo que Ernesto Laclau publicó en 1985 junto a Chantal Mouffe—que dicho intento se desplegaría, pues allí el mismo adquiriría algo que hasta el momento le había sido negado: una definición programática. En términos generales, desde su nacimiento la política posmoderna fue laxa y poco delimitada; englobaba cosas como la adopción de la micropolítica ante la macropolítica, la apuesta por las luchas locales y parciales antes que por una emancipación total, el pasaje de la política partidaria a una política independiente, apartidaria y aprogramática, etc. Lo que de alguna manera supuso la intervención de Laclau y Mouffe fue una clara demarcación de los límites—hasta el momento difusos—de este tipo de política.

Para los autores la perspectiva post-marxista representaba “mucho más que una mera elección teórica”: básicamente se trataba de “una decisión inevitable” para quienes

¹⁰¹ En el próximo capítulo atenderemos detalladamente a la matriz del pensamiento post-fundacional que se erigió al tiempo que el post-marxismo se imponía.

¹⁰² El desembarco de Althusser en Gran Bretaña encontró especial resistencia en Edward P. Thompson, quien en *Miseria de la teoría* le declaró abiertamente la guerra. Este hecho resulta en verdad curioso si se repara en que, al igual que Althusser, Thompson ha sido una importante inspiración para distintos post-marxismos. En particular, la teoría de las clases a la que Thompson dio lugar en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*—teoría en la que, como es sabido, se toma en consideración no sólo la ubicación socioeconómica sino también las experiencias de los actores—adelanta ciertos motivos explícitamente post-marxistas. Una respuesta al ataque de Thompson a Althusser puede hallarse en Anderson (1985); *cfr.*, también, Callinicos (1976).

¹⁰³ No existe todavía un buen estudio sobre el post-marxismo. Bowman (2007), Sim (2008), Breckman (2013) y en menor medida Therborn (2008) han intentado acercarse a la problemática.

¹⁰⁴ Esta afirmación es totalmente discutible, pues podría argumentarse con tranquilidad que el post-marxismo es *posmoderno* en lo que atañe a la *teoría* pero *moderno* en lo que respecta a la *política*.

buscaban “reformular un programa político para la izquierda en las circunstancias históricas prevalentes” (Laclau, 2000b: 12). En efecto, según Laclau y Mouffe,

Es solamente renunciando a toda prerrogativa epistemológica fundada en la presunta posición ontológicamente privilegiada de una “clase universal”, que el grado de validez actual de las categorías marxistas puede ser seriamente discutido. En este punto es necesario decirlo sin ambages: hoy nos encontramos ubicados en un terreno claramente posmarxista. Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy. Pero si nuestro proyecto intelectual es [...] posmarxista, está claro que él también es posmarxista. Es prolongando ciertas intuiciones y formas discursivas constituidas en el interior del marxismo, inhibiendo y obliterando otras, como hemos llegado a construir un concepto de hegemonía que, pensamos, puede llegar a ser un instrumento útil en la lucha por una democracia radicalizada, libertaria y plural (Laclau y Mouffe, 2010: 28).

Mediante la deconstrucción de las categorías centrales del materialismo histórico y el desarrollo de una teoría del antagonismo social basada en la combinación de la categoría lacaniana de lo Real y el concepto derrideano de *différance*, lo que Laclau y Mouffe proponían en *Hegemonía y estrategia socialista* era una reapropiación de la tradición intelectual del marxismo que ciertamente implicaba “ir más allá” (ibídem: 9-10) de ella—vale decir, “ir más allá del horizonte teórico y político del marxismo” (Laclau y Mouffe, 2000: 144).¹⁰⁵ Lo que se buscaba con esto era despejar el terreno para que pudiera emerger una alternativa de izquierdas que estuviera en condiciones de doblegar al orden neoliberal.¹⁰⁶

La condición de posibilidad del proyecto de Laclau y Mouffe consistía en una reelaboración del concepto de hegemonía, que a su vez suponía una peculiar lectura de las obras segunda y tercero-internacionalistas de Karl Kautsky, Georgi Plejánov, Antonio Labriola, Max Adler, Otto Bauer, Eduard Bernstein, Georges Sorel, Rosa Luxemburg, Vladimir I. Lenin, León Trotsky y Antonio Gramsci. En lo que respecta puntualmente a la lectura de Gramsci el objetivo era claro. Lo que Laclau y Mouffe intentaron llevar a cabo fue una des-ontologización del núcleo clasista de la política hegemónica para de ese modo terminar aquello que a entender de ambos el intelectual y político italiano había empezado y dejado inconcluso: una radicalización de la revolución democrática que fuera más allá del socialismo y por tanto del “mito de la

¹⁰⁵ En lo que respecta al uso de las nociones de lo Real y de la *différance* hecho por los autores de *Hegemonía y estrategia socialista*, cabe decir que la lectura de Derrida que ellos llevaron a cabo fue mucho más seria que la de Lacan. En efecto, si uno concede atención sobre todo a las fuentes de los trabajos de Laclau, observará que Derrida siempre aparece citado de primera mano, en tanto que Lacan lo hace generalmente mediado por interpretaciones de terceros.

¹⁰⁶ Si se tiene en cuenta el curso ulterior que siguió la obra de Laclau (2005b) se torna evidente que, en lo fundamental, esta alternativa ya habría tomado forma a través del ciclo de populismos latinoamericanos de la primera década del siglo XXI.

sociedad transparente y homogénea” (ibídem: 145) propio del imaginario jacobino.¹⁰⁷ Como señalaba Perry Anderson en un texto un poco anterior a *Hegemonía y estrategia socialista*, si existía “un linaje político más amplia e insistentemente invocado que cualquier otro para las [...] perspectivas del ‘eurocomunismo’”, ese linaje era “el de Gramsci” (Anderson, 1978: 5).¹⁰⁸

Sería sobre todo Laclau quien continuaría lo esbozado en *Hegemonía y estrategia socialista*.¹⁰⁹ En trabajos como *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *Emancipación y diferencia* o *La razón populista* profundizaría su crítica al marxismo en lo que refería al privilegio ontológico atribuido a la clase obrera, la perspectiva teleológica del destino del capitalismo y la concepción del comunismo como una sociedad liberada y reconciliada consigo misma despojada de antagonismos—con todo ello, si el argentino todavía se demostraba fiel a los objetivos socialistas lo hacía únicamente en tanto era, al igual que Claude Lefort (1990), impulsor de la radicalización de la democracia.

No obstante al culto que Laclau hace del rigor conceptual y a lo atinado de sus críticas y señalamientos, lo que hay que decir es que en su intención de permanecer de alguna manera en el seno del marxismo fracasa claramente.¹¹⁰ Pues en lo esencial él se encuentra ya muy lejos de cada uno de los proyectos del marxismo—no parte del materialismo dialéctico sino de unos supuestos filosóficos que lindan con cierta clase de idealismo; no practica el materialismo histórico sino el análisis del discurso; no es socialista revolucionario sino demócrata radical y hasta si se quiere populista. A decir

¹⁰⁷ El insumo clave para llevar a término esta radicalización era la diferencia entre guerra de maniobra y de posición trazada por el pensador italiano. Gramsci consideraba que, a diferencia de lo ocurrido en la Revolución Rusa—donde había prevalecido la estrategia de la guerra de maniobra—, en los países capitalistas avanzados debía emplearse la guerra de posición. La razón de esto era que en occidente el Estado era tan sólo una trinchera avanzada, detrás de la cual se erigía toda una superestructura—“una robusta cadena de fortalezas y casamatas” (Gramsci, 1998: 340)—que la insurrección de las masas no conseguiría tirar abajo así nomás.

¹⁰⁸ Anderson, de hecho, era con quien Laclau y Mouffe principalmente polemizaban en lo concerniente a la interpretación de la obra gramsciana. Una lectura suplementaria de Gramsci que rivaliza abiertamente con la de los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* puede encontrarse, por ejemplo, en Albamonte y Maiello (2012).

¹⁰⁹ Donde Mouffe realizaría los principales aportes a lo establecido en la obra escrita conjuntamente con Laclau sería más que nada en *La paradoja democrática* y en *En torno a lo político*.

¹¹⁰ Respecto a dicha intención, en *Posmarxismo sin pedido de disculpas* se señalaría: “Al ubicarnos en un terreno posmarxista, pensamos que no estamos solamente ayudando a clarificar el sentido de las luchas sociales contemporáneas, sino también a dar al marxismo su dignidad teórica, que sólo puede proceder del reconocimiento de sus limitaciones y de su historicidad. Sólo a través de este reconocimiento la obra de Marx permanecerá presente en nuestra tradición y en nuestra cultura política” (Laclau y Mouffe, 2000: 145).

verdad, Norman Geras lleva la razón cuando dice que más que *post-marxista* Laclau es *ex-marxista*.¹¹¹

Si bien en la polémica con Nicos Poulantzas desplegada en las páginas de *Política e ideología en la teoría marxista* Laclau se nutría del insumo althusseriano de la interpelación para demostrar que la ideología estaba desconectada de las relaciones de producción, en su agenda todavía se hallaban los objetivos propios del clasismo—aunque, claro está, revestidos con motivos democrático-populares. Sólo con la aparición de *Hegemonía y estrategia socialista* esta peculiar y ambigua situación se trastocaría. Pues en cierto sentido lo que sucedió es que Laclau arribó a un callejón sin salidas que le exigía pasar de un sistema teórico a otro.¹¹² Encarar las consecuencias de esto conllevaría, en primer lugar, negar que la economía se autorregule y dependa de leyes endógenas, negar que el núcleo de los agentes sociales sea clasista y negar que la posición de clase se ligue a intereses de clase; en segundo término, implicaría afirmar que la sociedad es *imposible* y elaborar teóricamente la categoría de agente para la política democrático-radical de los nuevos movimientos sociales.

En relación a la imposibilidad de la sociedad, en *Hegemonía y estrategia socialista* se afirma:

El carácter incompleto de toda totalidad lleva necesariamente a abandonar como terreno de análisis el supuesto de “la sociedad” como totalidad suturada y autodefinida. “La sociedad” no es un objeto legítimo de discurso. No hay principio subyacente único que fije—y así constituya—al conjunto del campo de las diferencias (Laclau y Mouffe, 2010: 151).

Para el análisis de las relaciones sociales se propone así el empleo de los conceptos de *articulación*—“toda práctica que establece una relación tal entre los elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica” (ibídem: 142-143)—, *discurso*—“la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora”—, *momento*—la posición diferencial que aparece articulada “en el interior de un discurso”—y *elemento*—“toda diferencia que no se articula discursivamente” (ibídem: 143). Mediante el empleo de estos conceptos se postula que el flujo incesante de las

¹¹¹ La acusación de Geras fue parte de un debate que tuvo lugar en las páginas de la *New Left Review*; cfr. Geras (1987; 1988) y Laclau y Mouffe (2000). Alan Rush (2001/2002) ha realizado una muy buena reseña del intercambio; una crítica similar a la de Geras puede hallarse en Boron (1996); véase también la intervención de Mouzelis (1988). Siguiendo sobre todo a Michèle Barrett (2008) a continuación se ahondará en términos bastante generales en la teoría laclausiana; un tratamiento pormenorizado de ella puede encontrarse, por ejemplo, en los trabajos compilados por Simon Critchley y Oliver Marchart (2008).

¹¹² En todo un gesto de honestidad intelectual, en un pasaje clave de *Hegemonía y estrategia socialista*, se señalaba: “Aquí la alternativa es clara: o bien se tiene una teoría de la historia según la cual [...] [la] pluralidad contradictoria será eliminada y a la hora del quiliasma proletario emergerá una clase obrera absolutamente unitaria y transparente a sí misma [...], o bien dicha teoría es abandonada, en cuyo caso no hay ningún fundamento para privilegiar ciertas posiciones de sujeto antes que otras en la determinación de los intereses ‘objetivos’ del agente como un todo” (Laclau y Mouffe, 2010: 123).

diferencias de lo social puede ser suturado parcialmente a través del establecimiento—y éste es quizás el concepto más importante—de un *punto nodal*.

La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber *un* sentido. Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una *sociedad*, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos *puntos nodales* (ibídem: 152).

La reelaboración conceptual de la hegemonía concluyó así en la perspectiva política de una práctica articuladora consistente en la construcción de puntos nodales que, a causa de la inacabable apertura de lo social, fijan el sentido siempre de un modo parcial. Se trata de una perspectiva política porque la perpetua desestabilización de las fijaciones identitarias y la continua expansión de las posiciones de sujeto es lo que en lo fundamental define a la democracia radical. Si por algo se caracteriza esta perspectiva es por la dislocación de toda ontología y plenitud social, y por la apoteosis de los cimientos ineludiblemente contingentes de toda identidad; según lo que la misma prescribe, “los puntos de antagonismo” son “múltiples” y “toda construcción de una subjetividad popular” parte de “esta heterogeneidad”—“ninguna estrecha limitación de clase” (Laclau, 2008b: 48), enfatiza Laclau, puede sustituir esto.

En *La razón populista* todos estos argumentos serían revisitados mediante la introducción de categorías como la de “demanda social” (Laclau, 2005b: 98). En esta obra lo importante pasó a ser no ya la radicalización de la democracia sino la emergencia del pueblo, cuya condición básica a entender de Laclau es la conformación equivalencial de una serie de demandas insatisfechas que, agrupándose a través de alguna clase de punto nodal, pueden enfrentarse al bloque de poder y, así, dividir al campo social en dos polos antagónicos:

La emergencia del pueblo depende de [...] tres variables [...]: relaciones equivalencias representadas hegemonícamente a través de la producción de significantes vacíos; desplazamientos de las fronteras internas a través de la producción de significantes flotantes; y una heterogeneidad constitutiva que hace imposibles las recuperaciones dialécticas y otorga su verdadera centralidad a la articulación política (ibídem: 197).

Más allá de los reparos que la introducción del término *populismo* pudiera despertar en buena parte de los antiguos lectores de *Hegemonía y estrategia socialista*, lo que resulta idiosincrático para lo que aquí importa es que en su rechazo del marxismo el Laclau tardío no se movió un milímetro.¹¹³ En efecto, Laclau continuó negando la lucha de

¹¹³ La aparición de *La razón populista* suscitó todo tipo de polémicas y controversias especialmente en el seno de la izquierda europea, donde las reticencias al populismo siempre fueron mayores que en América

clases y reivindicando la lucha a secas llevada a cabo por un sujeto plural indeterminado y poseedor de identidades sociales múltiples; siguió afirmando que la economía no es más determinante que la ideología o la política; prolongó su tesis de que la relación trabajo-capital no es ni contradictoria ni antagónica y, por tanto, de que no existen lugares de privilegio en la disputa anticapitalista. Ciertamente, el hecho de que el argentino haya continuado firme en su crítica al marxismo lo diferencia de figuras como Jacques Derrida, quien tras el colapso del bloque soviético polemizó con lo que llamaba la nueva Santa Alianza, llegando incluso a abogar por el renacimiento de una Internacional que pudiera detener el sepulcro del pensador alemán: como es sabido, Derrida se pronunció sosteniendo que al menos *algo* de Marx que persistía como un *legado* que había que saber *heredar* para ponerle fin al *acoso espectral*, continuaba vivo—otro tanto sucedió con Gilles Deleuze, quien al momento de su muerte se hallaba trabajando en un libro que llevaría por título *Grandeur de Marx*.¹¹⁴

Llegados a este punto de la exposición de la naturaleza del desafío del post-marxismo resulta necesario plantearse cómo procedió, en términos generales, la respuesta enunciada desde el campo marxista. Lo que sobre todo hay que decir en relación a esto es que Michèle Barrett está en lo correcto cuando señala que es “inapropiado que los marxistas respondan” a los argumentos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe “descalificándolos [...] como caducos, ex o antimarxistas” (Barrett, 2008: 275). Si bien lúcidos y penetrantes, los esfuerzos de pensadores como Norman Geras o Ellen Meiksins Wood no alcanzan—una verdadera *defensa del marxismo* ha de suponer mucho más que una mera formulación de preguntas retóricas o, mejor aún, una “avalancha de argumentos *ad hominem*” con los que se monte un “panfleto de denuncia” (Laclau y Mouffe, 2000: 113).¹¹⁵ Efectivamente, sostener que Laclau es relativista e idealista, que

Latina. No obstante, como se desprende de mucho de lo dicho por Gerardo Aboy Carlés (2007), la teoría laclausiana se muestra débil incluso a la hora de analizar aquello que De Ípola y Portantiero (1988) alguna vez denominaron *populismos realmente existentes*.

¹¹⁴ En uno de los pasajes centrales de *Espectros de Marx*, Derrida planteaba: “Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros—y más allá de la ‘lectura’ o de la ‘discusión’ de escuela. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ‘marxistas’ (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: *hay más de uno, debe haber más de uno*” (Derrida, 1998: 26-27).

¹¹⁵ En un intento por neutralizar los ataques del post-marxismo, en su trabajo de 1986, Meiksins Wood indicaba: “si no es la abolición de las clases, ¿entonces cuál es el objetivo? Si no es el interés de clase, ¿entonces cuál es la fuerza motivadora? Si no es la cohesión y la identidad de clases, ¿entonces cuál es la identidad colectiva o el principio de unidad? [...] Si no son las relaciones de clase, ¿entonces qué otra estructura de dominación se esconde en el núcleo del poder político y social? [...] Si no son las relaciones

el concepto de discurso por él formulado amenaza al principio epistemológico de la realidad ontológica y la referencialidad material, etc., equivale a haber entendido poco (o incluso nada) de su teoría y por tanto a dar pasos en una dirección que desatiende a lo que el porvenir del marxismo exige y demanda de la actualidad.

Tal vez lo cierto es que a la fecha desde el campo del marxismo no se ha logrado repeler satisfactoriamente los embates lanzados por Laclau y compañía. A este respecto es sintomático que, por ejemplo, no haya tenido lugar una proeza como la de Fredric Jameson o que un intelectual de la talla de Perry Anderson, inefable polemista que en *Tras las huellas del materialismo histórico* no titubeó a la hora de arremeter contra el estructuralismo y el post-estructuralismo, nunca desarrollara una crítica del post-marxismo.¹¹⁶

de producción y explotación, ¿entonces que otras relaciones sociales constituyen la base de la organización social humana y el proceso histórico? ¿Qué es lo esencial si no las condiciones materiales que sustentan la propia existencia? Si el objetivo del socialismo *es* la abolición de las clases, ¿para quién constituye un objetivo real, basándose en su propia situación, y no solo un bien abstracto? Si no son aquellos que están expuestos a la explotación capitalista, ¿entonces quiénes tendrán ‘interés’ por abolir la explotación capitalista? ¿Quiénes tendrán la capacidad social para lograrlo, si no son aquellos que ocupan estratégicamente el núcleo de la producción y la explotación capitalistas? ¿Quiénes tendrán el potencial para conformar un agente colectivo en la lucha por el socialismo?” (Meiksins Wood, 2013: 176-177).

¹¹⁶ Es verdaderamente llamativo que Anderson jamás recogiera el guante y replicara a la imputación de su lectura de Gramsci realizada en *Hegemonía y estrategia socialista*. Esta circunstancia adquiere aún mayor significación si se tiene en cuenta que el autor se encontraba perfectamente al tanto de cómo se había gestado la recepción de Gramsci en América Latina y particularmente en Argentina, o incluso que en obras como *Campos de batalla* y *Spectrum* trazó múltiples semblanzas de intelectuales con los que polemizaba abiertamente.

En relación al conocimiento que Anderson tenía de la recepción de Gramsci, en su prólogo a *English Questions* señala: “*New Left Review* parece [...] haber realizado la primera recepción sistemática del pensamiento de Gramsci fuera de Italia. (Curiosamente, el único episodio comparable ocurrió en Argentina—país cuya historia se iba a conectar con la británica veinte años después—, donde tuvo lugar una casi simultánea asimilación en la revista *Pasado y Presente*) [...] Fundada en 1963 por un grupo de jóvenes intelectuales en revuelta contra la ortodoxia comunista—grupo que incluía a José Aricó, Juan Carlos Portantiero y Sempat Assadurian—, *Pasado y Presente* fue denunciada por el PCA como la expresión de una ‘Nueva Izquierda Argentina’. En referencia ideológica e iconoclasia nacional, los paralelos entre ambas revistas fueron en muchos aspectos asombrosos” (Anderson, 1992: 2-3); la referencia insoslayable en lo que respecta a la lectura latinoamericana de Gramsci, es, por supuesto, Aricó (2005).

En cuanto al vínculo con Laclau, hay que decir que el mismo comenzó muy tempranamente, cuando el argentino arribó a Inglaterra—*Política e ideología en la teoría marxista* sería escrito a expreso pedido de Anderson. Una de las pocas menciones que el historiador británico hace de él se encuentra en un breve artículo titulado *The Common and the Particular*. No obstante, lo que aquí tenía lugar no era una réplica a las críticas laclausianas del marxismo, sino un reconocimiento del “rol pionero del dotado teórico argentino Ernesto Laclau [...] en el ‘giro lingüístico’” (Anderson, 1989: 33) que tuvo lugar en el campo de la historiografía. Esta circunstancia—como así también la de que Laclau prologara la versión en español del ensayo *La cultura represiva* o la de que en más de una ocasión éste expresara su deseo de hacer de la revista *Debates y combates* una suerte de *New Left Review* para el mundo de habla hispana—da cuenta a su singular modo de por qué Anderson jamás polemizó con el argentino. ¿Podría ser éste para Anderson, desplazando incluso a Jameson a un segundo lugar, el verdadero *último* marxista occidental? Si la

Todo esto nos deja ante una curiosa paradoja: si lo que se desea es dar con una respuesta convincente al reto que entraña el post-marxismo, una buena estrategia de investigación consiste en buscar *por fuera* del contexto teórico del marxismo. Como ya hemos dicho, la presente Tesis de Maestría está consagrada a echar luz a la trayectoria de un intelectual no-marxista que si por algo se caracteriza es por usar algunas de las armas del post-marxismo en contra de éste y, mediante ello, neutralizar los mayores desafíos que al marxismo le fueron planteados en el plano de las ideas.

Recapitulemos lo dicho hasta el momento. Partiendo de la circunstancia de que en la actual coyuntura el capitalismo enfrenta una crisis que tal vez no sea simplemente *una más* de sus crisis, hemos establecido que, si lo que se anhela es contribuir al desarrollo de una perspectiva emancipatorio-radical para los tiempos que corren, es preciso determinar con exactitud en qué situación se encuentra el marxismo. En este contexto, hemos adherido a la tesis de que tras el colapso euro-soviético y la entrada de China en el mundo capitalista, el marxismo se halló cada vez más en una encrucijada. Sin embargo, hemos visto que esta tesis no guarda relación alguna con los planteos del comienzo de una era post-metafísica en donde los grandes relatos y la historia misma habrían tocado a su fin; tampoco lo hace con el postulado de una presunta derrota final de las izquierdas y el movimiento obrero que habría obliterado terminantemente todo horizonte revolucionario. Si el marxismo tendió a hallarse en una encrucijada se debió—no *únicamente*, pero sí *en gran medida*—a lo reveses políticos y a las embestidas que le fueron propiciadas en el plano de las ideas. Teniendo esto en cuenta, en este capítulo hemos analizado pormenorizadamente el desafío que para el marxismo supuso el discurso de la posmodernidad y el reto teórico planteado por el frente del estructuralismo y el post-estructuralismo. A la conclusión que arribamos es que pensadores como Jameson o Anderson lograron en su momento ofrecer respuestas que fueron determinantes a la hora de desarticular dicho reto y dicho desafío. No obstante, vimos que no puede afirmarse algo semejante en torno al embate acometido por el post-marxismo. Ciertamente, este embate—sobre todo gracias al impulso dado por Laclau—no pudo ser repelido de modo satisfactorio desde el campo marxista. Puede decirse que en términos generales no se ofrecieron grandes respuestas y que cuando se intentó brindarlas las mismas fueron inconsistentes. Concluimos así que si se quiere hallar una impugnación concluyente del reto del post-marxismo, lo que paradójicamente se torna necesario es indagar por fuera del marco del marxismo.

Advirtiéndolo que a lo largo de su historia el marxismo había lidiado con momentos difíciles y con diversos tipos de transformaciones, hacia finales de la década de 1970 Louis Althusser celebraba la llegada de una nueva crisis: “¡Por fin la crisis del marxismo

respuesta fuese afirmativa—y esto es sólo una especulación—se llegaría a entender un poco mejor por qué hasta la fecha Anderson no ha dirigido una crítica contra Laclau.

ha estallado! ¡Por fin se ha hecho visible y comenzamos a ver sus elementos a la luz del día! ¡Por fin algo vital y vivo puede ser liberado por esta crisis y en esta crisis!” (Althusser, 2008b: 291). La esperanza última del filósofo francés era que la crisis en cuestión pudiera dar nueva vida al marxismo: según Althusser, sólo así—mediante el fortalecimiento de la teoría y la práctica marxistas—podría abrirse a la clase trabajadora y a los oprimidos del mundo “un verdadero porvenir de liberación social, política y cultural” (ibídem: 298). Desafortunadamente, esta renovación del marxismo no ha tenido lugar. En lo que precede hemos mantenido que las dificultades que éste atraviesa en la actualidad no pueden ser reducidas a algo que adquiriera el estatuto de una crisis definitiva: esencialmente, las dificultades del marxismo son problemas—*desafíos*, los hemos llamado—a ser resueltos. Si aceptamos hablar de una *crisis* del marxismo es por lo tanto en el exclusivo sentido de una renovación que no ha tenido lugar—vale decir, de una renovación que *ya debería haber tenido lugar*. Ahora bien, es cierto también que una cuestión y la otra se encuentran inevitablemente entrelazadas: *sólo renovándose será que el marxismo conseguirá resolver sus problemas y sólo resolviendo sus problemas será que el marxismo conseguirá renovarse*. Es por todo esto que, a los fines de dar con los elementos que permitan delinear una refutación del desafío post-marxista, y por tanto robustecer una perspectiva emancipatorio-radical informada por el marxismo con la que pueda intervenir teórica y prácticamente en la actualidad, en lo que sigue nos abocaremos al estudio de la trayectoria intelectual de Slavoj Žižek.

Capítulo 2: El desierto de *lo Real*

»Alle streben doch nach dem Gesetz«, sagt der Mann,
»wie kommt es, daß in den vielen Jahren niemand
außer mir Einlaß verlangt hat?« Der Türhüter
erkennt, daß der Mann schon am Ende ist, und um
sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er
ihn an: »Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten,
denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich
gehe jetzt und schließe ihn.«

Franz Kafka, *Der Prozeß*

Tras tomar distancia de Jacques-Alain Miller, Slavoj Žižek comenzaría a colaborar estrechamente con Ernesto Laclau. Si bien para Žižek fue decisivo el influjo que ejerció sobre él el fundador de la Asociación Mundial de Psicoanálisis en lo que concernía a la comprensión de la teoría *anti-filosófica* lacaniana—circunstancia que el esloveno jamás dejaría de reconocer abiertamente—, el vínculo que lograría establecer con el teórico político argentino adquiriría ribetes mucho más significativos.¹¹⁷

La relación entre Laclau y Žižek no era la de un maestro y un discípulo. Los contactos entre ambos comenzaron luego de que el primero advirtiera que el segundo había dado “una entusiasta bienvenida al enfoque teórico” (Laclau, 2000b: 16) de *Hegemonía y estrategia socialista*.¹¹⁸ En efecto, a los ojos de Laclau, Žižek asomaba como el representante descollante de una “escuela lacaniana eslovena” que—tal como se podía percibir en el volumen colectivo *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan* y

¹¹⁷ En la introducción a *El más sublime de los histéricos*—esto es, la tesis doctoral que el yerno de Lacan se había rehusado a publicar—Žižek afirmaba: “Este libro presenta el texto reelaborado de la tesis del 3er ciclo ‘Filosofía entre el síntoma y el fantasma’ realizada bajo la dirección de Jacques-Alain Miller y defendida en noviembre de 1982 en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París-VIII. Quiero expresar mi agradecimiento a Miller y a los demás colegas del campo freudiano que me alentaron en ese trabajo” (Žižek, 2013a: 17). Tal era la deuda que mantenía con Miller que aún hacia 2004, en una conversación con Glyn Daly, podía plantear: “Todavía pienso que en aquellos años en París aprendí lo que considero que es mi educación. Independientemente de lo que la gente piense de J.-A. Miller, él fue el mejor pedagogo que yo haya conocido. Tiene una capacidad absolutamente milagrosa de explicar: tienes una página de Lacan que parece completamente incomprensible, luego hablas con él y no sólo consigues entenderla, sino que además se vuelve transparente, y piensas: ‘Dios mío, ¿cómo es posible que no la entendiera, si es tan clara?’”. Así que debo decir de una forma muy abierta que mi Lacan es el Lacan de Miller. Antes de él, yo no entendía realmente a Lacan, y durante el tiempo que pasé con él conseguí entenderlo” (Žižek, 2006c: 38).

¹¹⁸ Junto a Chantal Mouffe, Laclau señaló en *Posmarxismo sin pedido de disculpas* que esta bienvenida había en verdad “enriquecido” su “teoría de los antagonismos sociales”, pues había “señalado su relevancia para varios aspectos de la teoría lacaniana” (Laclau y Mouffe, 2000: 112).

nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock—se encontraba consolidándose como “uno de los proyectos teóricos más innovadores y prometedores en el panorama intelectual europeo” (Laclau, 2005a: 15). Por su parte, el pensador oriundo de Liubliana no sólo divisó en el argentino un medio por el cual era factible conseguir llegar a los lectores angloparlantes. Desde muy temprano se permitió reconocer que el trabajo de aquél lo había “orientado en el uso del aparato conceptual lacaniano como herramienta para el análisis de la ideología” (Žižek, 2005a: 21); para Žižek, *Hegemonía y estrategia socialista* constituía “el avance más radical en la teoría social moderna” (Žižek, 2000a: 257).

Fue así que tras la publicación de *El sublime objeto de la ideología*—obra que “en dos terceras partes” (Žižek, 2006c: 43) constituía exactamente el mismo texto que había aparecido bajo el título de *El más sublime de los histéricos*—, Žižek se tornó en el socio número uno de Laclau. Planteando enmiendas significativas a la nociones de sujeto—que ante todo debía ser entendida “como lugar vacío” (Žižek, 2000a: 266)—y de antagonismo—cuyo “modo ideológico elemental de enmascarar[se]”, no podía ser otro que el de “la fantasía social” (ídem)—, Žižek se abocó a secundar a Laclau a los fines de desarrollar “un proyecto político basado en una ética de lo real, en un ‘ir a través de la fantasía’ (*la traversée du fantasme*), una ética de la confrontación con un núcleo imposible, traumático, que no está cubierto por ningún ideal” (ibídem: 266-267). Mancomunadamente, a finales de los años ochenta y principios de los noventa ambos se dispusieron entonces a seguir dándole forma al proyecto del post-marxismo y la democracia radical que había sido delineado originariamente en *Hegemonía y estrategia socialista*.

Al comienzo de *El sublime objeto de la ideología*, Žižek retomaba a Laclau y definía al post-marxismo como el descubrimiento fundamental de que “cualquiera de los antagonismos” que para el marxismo eran estrictamente secundarios se encontraba en condiciones de asumir el “papel esencial de mediador de todos los demás” (Žižek, 2005a: 26). Asimismo, también siguiendo a Laclau, Žižek señalaba que la singularidad de la democracia radical consistía en el reconocimiento de que en cuanto tal la democracia sólo podía ser salvada tomando al pie de la letra su propia imposibilidad. Todo esto le permitiría plantear una especie de programa de trabajo:

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe tienen el mérito de haber desarrollado [...] una teoría del campo social que se basa en esta noción de antagonismo—en el reconocimiento de un “trauma” original, un núcleo imposible que resiste a la simbolización, a la totalización, a la integración simbólica. Todo intento de simbolización-totalización viene después y es un intento de suturar una hendidura original, intento que, en último término, está por definición condenado al fracaso. Ellos hacen hincapié en que no debemos ser “radicales” en el sentido de apuntar a una solución radical. Vivimos en un interespacio y en tiempo prestado. Toda solución es provisional y temporal, una manera de posponer una imposibilidad fundamental (ibídem: 28-29).

Žižek podría haber continuado sin mayores contratiempos por una senda que conllevaba aplicar los aportes de Laclau al campo de la crítica de la ideología y apostar por la política de la democracia radical. No obstante, advirtiéndolo poco a poco que por ese camino tendía a encontrarse próximo al posmodernismo, al multiculturalismo e incluso a la post-política, a lo largo de la década de los noventa se le iría planteando la indispensable necesidad de asumir un gran riesgo, de confrontar la locura de *la noche del mundo* hegeliana, de dar un paso al vacío sin garantía de éxito alguno: en suma, la neurótica necesidad de realizar un Acto mediante el cual lograra producir un encuentro con lo Real que sobredeterminaba el campo (imaginario-simbólico) de su propia intervención. En este contexto, la publicación de *El espinoso sujeto* en 1999 sentaría las bases de lo que en breve adquiriría el carácter de una disputa que se extendería durante la década siguiente. Pues en este libro aparecería por primera vez una figura que paulatinamente iría ocupando el lugar que hasta ese momento había pertenecido al post-marxismo laclausiano: nos referimos, por supuesto, a Alain Badiou, gracias a quien Žižek descubriría el significado de “lo propiamente político”:

el momento en el que la negociación no aborda solo una demanda particular, sino que apunta a algo más, y comienza a funcionar como la condensación metafórica de la reestructuración global de todo el espacio social. Existe un claro contraste entre esa subjetivación y la proliferación actual de la “política de la identidad” posmoderna, cuya meta es exactamente la opuesta: la afirmación de la propia identidad particular, del propio lugar en el seno de la estructura social. La política posmoderna de la identidad con relación a los estilos de vida particulares (étnicos, sexuales, etcétera) se adecua perfectamente a la idea despolitizada de la sociedad, en la cual cada grupo particular “se justifica”, tiene un *status* específico (de víctima), es reconocido por medio de la “acción afirmativa” u otras medidas destinadas a asegurar la justicia social (Žižek, 2002a: 226).

Sería solo en este escenario donde la biografía de Žižek se intersecaría con la neutralización de los desafíos del post-marxismo.

El análisis detallado de la ruptura y la consecuente polémica suscitadas entre Žižek y Laclau tendrá lugar recién en el próximo capítulo. A continuación, como prelude a ello, se indagará en cómo, a través de la confección teórica de un procedimiento crítico-ideológico, el pensador esloveno contribuyó al desarrollo de la perspectiva del post-marxismo. Asimismo, en este capítulo se dará cuenta de la problematización filosófica de la dimensión de la subjetividad llevada a cabo por Žižek en obras como *Tarrying with the Negative*, *The Indivisible Remainder*, *The Abyss of Freedom* y—principalmente—*El espinoso sujeto*. Esto permitirá determinar cuáles fueron los elementos que hicieron las veces de una plataforma que posibilitó romper con la alternativa política de la democracia radical por la que el autor aquí estudiado optó—al menos parcialmente—durante el período 1989-1999.

Lo saben, pero lo hacen

En *Condiciones*, Alain Badiou plantea que es “filósofo contemporáneo [...] aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan” (Badiou, 2002a: 187).¹¹⁹ Slavoj Žižek parecería estar justamente *en condiciones* de cumplir con esto. Para poder dar cuenta de la filosofía, la política y sobre todo del proyecto crítico-ideológico elaborado por él—vale decir, para poder determinar cuáles son “los contornos de una teoría lacaniana del campo político ideológico” (Žižek, 2013a: 16)—, se torna necesario realizar una descripción elemental del marco categorial psicoanalítico que el filósofo de Liubliana pone a funcionar, entre otras cosas, para ampliar y problematizar el programa post-marxista lacausiano. Es preciso retener principalmente algo de la lógica de los registros de lo Imaginario (*l’Imaginaire*), lo Simbólico (*le Symbolique*) y lo Real (*le Réel*), como asimismo algo de las implicaciones ético-políticas de la posición subjetiva femenina. Lo que sigue entonces hará las veces de un glosario o índice—muy liminar, muy prioritario—de los conceptos y argumentos más importantes que Jacques Lacan desarrolló en sus escritos y seminarios. A causa de que en la obra de Žižek el psicoanálisis lacaniano funciona como “un *mathesis universalis*” (Sharpe y Boucher, 2010: 119)—esto es, un método único que al esloveno le permite acometer sus característicos saltos retóricos de un tema a otro—, este índice pretende ser de utilidad no sólo para lo concerniente a este capítulo sino también para lo que atañe a aquello que será desarrollado subsiguientemente.¹²⁰

Todo el aporte que Lacan realizó al psicoanálisis descansa en una ruptura radical con los principios biologicistas que anidaban en su seno. Lo que el psicoanalista francés denomina *instancia de la letra* en el contexto de su *retorno a Freud*—que estrictamente no fue un retorno a Freud sino más bien un retorno “al núcleo de la revolución freudiana de la que el propio Freud no fue completamente consciente” (Žižek, 2008b: 13)—, lo lleva a descubrir el carácter eminentemente no psicológico del *inconsciente*. En efecto,

¹¹⁹ A propósito del vínculo entre Badiou y Lacan, véase Farrán (2013).

¹²⁰ Comprender la naturaleza de los aportes de Lacan al campo del psicoanálisis supone un conocimiento de conceptos tales como *inconsciente*, *principio de placer*, *principio de realidad*, *Eros* (o *pulsión de vida*), *Tánatos* (o *pulsión de muerte*), *libido*, *complejo de Edipo*, *Ello*, *Yo*, *Superyó*, *transferencia*, *angustia*, etc. Adentrarse en los pormenores de la obra de Sigmund Freud rebasa por mucho el marco de esta Tesis de Maestría, por lo que se dará por sentado que el lector se encuentra más o menos familiarizado con ella. En lo que nos concentraremos a continuación—y de un modo muy introductorio—es en el trabajo de Lacan. El mismo se divide en dos grandes bloques: los escritos que fueron reunidos y editados en 1966 y los seminarios impartidos entre 1953 y 1980 en el marco de la *Société Française de Psychanalyse* primero y la *École Freudienne de Paris* después. A instancias de Miller, de los veintisiete seminarios brindados por el psicoanalista francés dieciséis han sido transcritos y publicados a la fecha; *cfr.* Lacan (1975a; 1975b; 1981; 1983; 1984a; 1995; 1999; 2014; 1988; 2003; 2005; 1987; 2008; 1992; 2009; 2012; 1982; 2007). Demás está decir que la bibliografía sobre el pensamiento de Lacan es sumamente voluminosa; una introducción a ella especialmente recomendable puede hallarse en Elisabeth Roudinesco (1994); *cfr.*, también, el diccionario que la autora confeccionó junto a Michel Plon (2011)—sus entradas nos han servido para poner a punto el glosario.

Lacan le otorga un fundamento estructural a la concepción del inconsciente, desligándola de la *Lebensphilosophie* con la que Freud no tenía nada que ver. De ese modo el inconsciente queda excluido del “dominio de las pulsiones irracionales, opuesto al yo racional y conciente” (ídem). Asimismo, la *segunda tópica* freudiana—relativa a las instancias del *ello*, el *yo* y el *superyó*—queda apartada del ámbito de la psicología.

Inspirándose en la lingüística saussureana-jakobsoniana, en el uso que de ella hace la etnología lévi-strausseana y en la lectura kojèveana-hyppoliteana de la filosofía de Hegel que permite tematizar al yo como sujeto—es decir, como *sujeto del deseo y del inconsciente*—, Lacan define al lenguaje como una estructura de *significantes* que preexiste a la entrada que—en un determinado momento de su desarrollo mental—el sujeto hace en él. Para Lacan el significante se encuentra por arriba del significado y está aislado de todo tipo de significación prefijada; sólo su encadenamiento con otros significantes a través de algún *punto de almohadillado* (*point de capiton*) es lo que, selectiva o *metafóricamente*, combinatoria o *metonímicamente*, produce sentido.

En un primer momento Lacan enuncia que el yo se forma en el *estadio del espejo*, fase inicial del desarrollo psíquico en la que el infante se identifica con la imagen de un objeto externo que le proporciona una *fantasía* (*fantasme*) de completitud. Una vez que el yo se encuentra formado el sujeto se aliena de sí mismo a través de la adquisición del lenguaje y la internalización de las normas culturales—es decir, a través de la entrada en el *orden simbólico* o *gran Otro* (*grand Autre*). Cuando esto sucede el sujeto pasa a encontrarse dividido, *barrado* (\$), entre un *registro imaginario* (que tiene que ver con el yo y la fantasía) y un *registro simbólico* (que tiene que ver con el lenguaje que se encadena intersubjetivamente). Este desacuerdo fundamental entre un nivel imaginario y un nivel simbólico es lo que para Lacan, en la primera tópica, define a la subjetividad en cuanto tal.

Más adelante, cuando pasa de *RSI* a *RIS*, Lacan modifica este modelo dual al concederle al registro de lo Real el estatuto determinante de un resto, de un pequeño trozo excedente, que no puede ser matematizado.¹²¹ Ya no se pasará a lo Simbólico desde lo Imaginario—lo segundo se encuentra siempre ya en lo primero, interviniendo en su seno—, sino desde lo Real; ya no se pasará al lenguaje y al *deseo* desde la fantasía, sino desde la *pulsión* y el *goce* (*jouissance*).

Lo que al niño le permite entrar en el orden simbólico es lo que Lacan denomina *castración* (*castration*). Durante el proceso de adquisición del lenguaje, el infante es exhortado a renunciar a ser el *objeto del deseo*—el *falo* (*phallus*), el significante puro al que es necesario entender como un órgano sin cuerpo—del *otro* (*autre*)—es decir, de la

¹²¹ El pasaje mencionado comienza a suscitarse en el seminario sobre la ética del psicoanálisis, que Lacan dicta en 1959-1960. Cfr. Lacan (1986).

madre o su sustituto. De conseguirlo el niño lleva a cabo la castración, se divide entre la *jouissance* y el lenguaje, ingresa en el orden simbólico y por tanto deviene sujeto; elude la *psicosis* y la *perversión* pero paga el precio de la *neurosis* que le impone el gran Otro—esto es, el precio que se paga cuando, ante la elección entre *le père ou pire* (entre *el padre o lo peor*), se opta forzosamente por lo primero. De allí en más es solo un sujeto del significante, *de la falta*, al que se lo separó traumáticamente del goce de la madre y se lo obligó a reaccionar, a simbolizar, a hablar, para que así—mediante el *nombre-del-padre* (*nom-du-père*), mediante la filiación, mediante la *Ley*—ingrese en el mundo socio-cultural y goce de un modo exclusivamente masculino. Lo que hay que tener en cuenta es que la castración nunca es del todo exitosa. Con lo que precisamente tiene que ver la neurosis, que ya sea en su forma *obsesiva* o en su forma *histérica* es un padecimiento más o menos común a todos los sujetos, es con una renuncia a ser el objeto del deseo de la madre que no se termina de complimentar totalmente.

Lo que Lacan entiende por sujeto debe a su vez ser desligado del proceso simbólico de *subjetivación*. Por lo que se define dicho proceso es por lo que Louis Althusser denomina *interpelación ideológica*.¹²² Necesariamente el sujeto tiene que encontrarse más allá de la subjetivación. Lo que otorga vitalidad y dinámica al sujeto es el deseo—que en cuanto tal (en oposición a la pulsión, que sería perversa) es histérico—, pues a través de él puede interrogarse la realidad imaginario-simbólica en la que se está envuelto.

El deseo se diferencia del goce, instancia inicial que al lactante le era proporcionada por la proximidad de la madre. Tras el goce se halla un intento permanente de exceder los límites del principio de placer, que mediante la función del nombre-del-padre el superyó se encarga de regular. La búsqueda de *la Cosa* perdida que era objeto de goce es fuente de sufrimiento. No obstante, la búsqueda nunca se detiene—es por eso que en último término el goce sólo se torna del todo asequible con la muerte. Si se considera la problemática de la *sexuación*, de la identificación sexual, de las *posiciones de sujeto*, se torna crucial reparar en que el goce masculino y el goce femenino son esencialmente diferentes—entrañan dos modos antitéticos de relacionarse con el registro simbólico. El primero es fálico, se constriñe y limita a la amenaza de la castración: se trata de un goce determinado por una lógica de la universalidad, que se constituye a través de la excepción de un *significante-amo* y que posibilita el deseo. El goce femenino, en cambio, se relaciona con el goce del gran Otro; es igualmente imposible que el masculino, pero sin embargo no carga con el veto impuesto por la castración: se trata de

¹²² Respecto al concepto de interpelación, en un pasaje clave de su ensayo sobre la ideología y los aparatos ideológicos de Estado, Althusser plantea: “la ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o ‘transforma’ a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) ‘¡Eh, usted, oiga!’” (Althusser, 2005: 55).

un goce determinado por una lógica de la incompletitud, del *no-todo* (*pas-tout*), que no tiene excepción y que por tanto permite advertir que el significante-amo es un significante vacío y que el deseo entraña una impostura—vale decir, de un goce ilimitado, inconocible para el hombre e indecible para la mujer, que Lacan describe como un *goce suplementario* o *plus-de-goce* (*plus-de-jouir*).

En oposición a la *jouissance* (femenina), el deseo que habilita el goce fálico se caracteriza por ser el motor de la vida simbólica, por ser la fuente de una cruzada mediante la que pueda darse con algo—un *objeto-cause del deseo* u *objeto pequeño a* (*objet petit a*)—que suplante al otro, que llene la falta de la Cosa, que reemplace al objeto de goce originario perdido para siempre; vale decir, la fuente de una cruzada con la que pueda abrirse una brecha (una falta, un vacío) en el centro del orden simbólico.¹²³ Lacan denomina *lógica del fantasma* a esta elevación de un elemento particular—un *je ne sais quoi* trascendental, un *agalma* resplandeciente, una *X* inmensurable positivizada—a la dignidad de la Cosa y emplea el matema $\$ \diamond a$ para graficarla.

No obstante, el deseo también es lo que lleva al sujeto a no aceptar de una vez lo que él es, a no aceptar lo que el gran Otro hace de él, a no aceptar—al finalizar el análisis—la legitimidad del *sujeto supuesto saber* (*sujet supposé savoir*) sobre el que se erige la transferencia. Si por algo se distingue el deseo es por fallar en su cometido. En su estatuto elemental, es inconsciente y se manifiesta a través de inconsistencias (*lapsus linguae*, *actos fallidos*, etc.) que se dan al interior del orden simbólico. Efectivamente, además de estar constituido por fantasías de lo que el gran Otro quiere—esto es, por fantasías imaginarias que responden a la pregunta *che vuoi?* con el fin de regular la estabilidad del orden simbólico—, el deseo tiende hacia la transgresión de lo prohibido; ello le permite abrir un camino hacia lo Real que sólo puede ser transitado, claro está, a través de lo que constituye el verdadero motor del análisis y por tanto de la liberación del yugo del significante-amo: la angustia.¹²⁴

¹²³ Este objeto *a* que anida en el seno del orden simbólico, contrasta con otros dos objetos (del deseo): *S(A/)* y Φ . El primero vendría a ser un objeto mediante el que, al interior del propio orden simbólico, se constata la imposibilidad de su estructuración; el segundo encarna la objetivación imaginaria de lo Real, a través de la que el goce femenino puede ser delineado.

¹²⁴ “Lacan determina que la angustia es el (único) afecto que señala nuestra cercanía con lo Real, que garantiza nuestro acceso a lo Real” (Žižek, 2006d: 296). Es básicamente a causa de ello que un análisis comienza cuando el sujeto experimenta angustia. No obstante, hay algunos otros sentimientos o estados afectivos que señalan la proximidad de lo Real: el entusiasmo, la ansiedad, el miedo, la vergüenza... Quien (a través de Badiou) ha llamado la atención sobre este hecho del mejor modo es Bruno Bosteels: “para Lacan, el anverso del proyecto subversivo es el deseo de un nuevo valor absoluto. Este deseo lleva inevitablemente al dogma o al culto de la personalidad. Un análisis realmente lúcido, por el contrario, debería abordar el tema de la vergüenza sin miedo de tocar allí el punto de un imposible, es decir, sin miedo de descubrir en él un reducto saludable—quizá el único reducto junto a la angustia o el miedo mismo—de la verdad. El reverso del análisis, en otras palabras, debe ser el sentimiento de una inescapable

Lacan describe lo Real como un núcleo duro que precede y resiste a todo proceso de simbolización. Es característico que la proximidad de lo Real suscite angustia. Lo Real (del goce femenino y la pulsión) se halla entrelazado a través de un *nudo borromeo* (*nœud borroméen*) con los registros de lo Imaginario (del yo y del otro) y lo Simbólico (del gran Otro y el deseo), pero no obstante se encuentra *más allá* de los mismos—por otra parte, hay que tener en cuenta que en la intersección de estos tres registros anudados se ubica la falta constitutiva del objeto pequeño a.

Si la realidad psíquica es una yuxtaposición del registro simbólico y el registro imaginario, lo Real es entonces aquello que excede a lo que puede ser simbolizado o imaginado—aquello que excede, por lo tanto, a la realidad psíquica misma. Siguiendo la teoría de los *cuatro discursos* presupuestos en todas las relaciones subjetivas—el discurso del *amo* (donde prima S_1 , el significante-amo), el discurso de la *universidad* (donde prima S_2 , la cadena de significantes), el discurso de la *histérica* (donde prima $\$$, el sujeto barrado) y el discurso del *analista* (donde prima a , el objeto pequeño a)—, podría decirse que si la realidad es lo que se estructura mediante fantasías imaginarias y *creencias* simbólicas, lo Real representa al *saber* de esa realidad—un saber (mejor dicho, un *savoir dans le réel*) que siempre trata de posponerse, obliterarse.

Sin embargo, lo Real también es lo que se manifiesta al interior de lo Simbólico y lo Imaginario como una falla, como una causa ausente. Dentro de las coordenadas imaginario-simbólicas, lo Real no existe, insiste, y en general, esta persistencia adquiere la forma de un retorno de aquello que fue fetichísticamente reprimido en (y por) lo Simbólico—es en este sentido que Lacan afirma que el goce femenino es del orden de lo Real. En otras palabras, en el registro simbólico siempre existe al menos un resto indivisible, un pequeño trozo de lo Real, que pone en aprietos al significante-amo y su operación de acolchonamiento. Lo que en definitiva todo esto quiere decir es que en el orden simbólico lo Real se expresa como *síntoma*.

Según Lacan, al soñar suele suscitarse una confrontación con lo Real del deseo—es decir, con aquello del deseo que no puede ser del todo constreñido por la fantasía del gran Otro. A causa de que lo Real no puede ser integrado, se lo experimenta, a la manera de una pesadilla, como un insistente espectro de lo que no fue—sólo así, en definitiva, puede soportárselo. De acuerdo con la perspectiva lacaniana, no es que uno sueña para escapar de la realidad; por el contrario, uno despierta de sus sueños y pesadillas para eludir lo Real del deseo—esto es, para no tener que despertar realmente, para seguir atado a las fantasías mediante las que se puede soñar despierto.¹²⁵ Para Lacan

vergüenza” (Bosteels, 2013: 72-73). En las conclusiones de esta Tesis de Maestría volveremos sobre la importancia que posee la vergüenza para el marxismo y la renovación de la política emancipatorio-radical.

¹²⁵ Al respecto, Žižek señala: “la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño”, “es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo” (2005a: 76).

no hay que ceder al deseo (ne pas ceder sur son désir) precisamente en la medida en que nos topamos con lo Real. Literalmente, para él hay que aprender a desear y *atravesar la fantasía (la traversée du fantasme)* que sustenta el (falso) deseo del gran Otro—es decir, hay que aprender a proceder femeninamente y poner en crisis la identificación masculina con el síntoma.

Como el mismo Žižek lo pone, la tesis más importante de Lacan es que pese a ser imposible, lo Real ocurre:

para Lacan, lo Real no es imposible en el sentido de que nunca puede ocurrir—un núcleo traumático que siempre se nos escapa. No, el problema con lo Real es que ocurre y *esto es* el trauma. Es decir, *no es que lo Real sea imposible, sino que lo imposible es Real*. Un trauma, o un acto, es simplemente el instante en el que lo Real ocurre y es difícil de aceptar. Lacan no es un poeta que nos dice que siempre fallamos lo Real—el último Lacan dice justamente lo contrario. La tesis es que *se puede* confrontar lo Real, y esto es lo que es tan difícil de aceptar [...] Lo Real es imposible pero no simplemente en el sentido de un encuentro fallido. Es también imposible en el sentido de que es un encuentro traumático que *tiene lugar*, pero que somos incapaces de confrontar. Y una de las estrategias que usamos para evitar confrontarlo es precisamente la de colocarlo como este ideal indefinido que es pospuesto eternamente. Un aspecto de lo Real es que es imposible, y el otro aspecto es que ocurre, pero es imposible sostenerlo, integrarlo (Žižek, 2006c: 70-72).

Para los neuróticos, el modo emblemático de producir un verdadero encuentro con lo Real reprimido es a través de un *Acto (Acte)*. De acuerdo a la perspectiva lacaniana, el Acto propiamente dicho se diferencia tanto del histérico *Acting-out*—que no supone una salida de la escena simbólica sino en verdad todo lo contrario: una demanda de simbolización dirigida a algún otro—como del psicótico *pasaje al acto (passage à l'acte)*—que si bien al igual que el Acto no envía ningún tipo de mensaje cifrado al gran Otro, conlleva una ruptura radical que a causa de no promover ningún tipo de conscientización o reelaboración del deseo y la fantasía, no equivale a un paso adelante en la dirección de la *cura*. En oposición, el Acto implica un movimiento de *destitución subjetiva* que, gracias a suponer la lógica del goce femenino, posibilita lo imposible de modo retroactivo y atraviesa la fantasía subyacente al gran Otro. Según Lacan, mediante la realización de un Acto el sujeto puede alcanzar lo Real que sobredetermina sus coordenadas imaginario-simbólicas. No se trata de un mero *acto simbólico* a través del cual se establece un nuevo significante-amo que da una nueva cara al gran Otro; por el contrario, para Lacan el Acto propiamente dicho es lo que al sujeto le permite transformar radicalmente todos los planos de su existencia.

La premisa fundamental de toda la intervención de Slavoj Žižek reposa en que el marco categorial que Jacques Lacan desarrolló a los fines de tematizar y analizar la psique

individual puede ser puesto a funcionar para dar cuenta de lo social.¹²⁶ Ciertamente, en lo que a esto respecta el filósofo esloveno no hace más que enrolarse en el *giro simbólico* inaugurado por Claude Lévi-Strauss, es decir, en la tradición del análisis estructural que extrapola el instrumental lingüístico a ámbitos de investigación que lidian con sujetos que no detentan el carácter axiomáticamente individual del sujeto del habla.¹²⁷ En el caso de Žižek, el sujeto que es objeto de análisis es eminentemente colectivo. Por fortuna, el carácter de este sujeto no ha conducido al pensador oriundo de Liubliana a los puntos ciegos y entrapamientos de la perspectiva revisionista de la psicología social que fuera desplegada por el freudomarxismo. En efecto, en su intento de realizar un análisis de la sociedad, Žižek se cuida de llevar a cabo “una ‘socialización’ y una ‘historización’ del inconsciente freudiano” (Žižek, 2003a: 21), de “proveer un lenguaje común para el materialismo histórico y el psicoanálisis” (ibídem: 28)—en suma, de reemplazar los presupuestos del marxismo por los del edificio teórico de Sigmund Freud.¹²⁸

En Žižek la extrapolación de los insumos teóricos desarrollados originariamente por Ferdinand de Saussure está mediada por la apropiación que Lacan supo hacer de los mismos. Básicamente, la realidad social es a Žižek lo que la realidad psíquica era a Lacan: una yuxtaposición del registro imaginario y el registro simbólico sobredeterminada por lo Real.¹²⁹ Para el filósofo esloveno la sociedad es del orden de lo

¹²⁶ Respecto a dicho marco categorial conviene retener que para Žižek “el único modo de comprender a Lacan es enfocar su obra como una obra en proceso, como una sucesión de intentos de asir el mismo núcleo traumático persistente” (Žižek, 2003a: 258).

¹²⁷ Cabría señalar que este *giro simbólico* se retrotrae, además de a Ferdinand de Saussure (1945), a Marcel Mauss (2009) y a Émile Durkheim, quien en *Las formas elementales de la vida religiosa* había sugerido que “la vida social, en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia”, era posible “gracias a un amplio simbolismo” (Durkheim, 2007: 217).

¹²⁸ La delimitación del revisionismo freudomarxista siempre fue de importancia para Žižek. En el próximo capítulo, cuando abordemos el debate con Yannis Stavrakakis, veremos cómo esta cuestión reaparece. No obstante, hay que tener en cuenta que quien es objeto de crítica es sobre todo Wilhelm Reich. Con leer el primer capítulo de *Las metástasis del goce*, libro en el que de alguna manera se estudian las afinidades existentes entre Lacan y la Escuela de Frankfurt, es más que suficiente para reparar en el profundo respeto que el filósofo esloveno mantiene por Herbert Marcuse o Theodor W. Adorno. Un acercamiento perspicaz a la temática del freudomarxismo puede hallarse en los textos compilados por Alejandro Vainer en *A la izquierda de Freud*.

¹²⁹ ¿Puede en verdad emplearse el marco categorial psicoanalítico para el estudio de la sociedad? ¿Es válido transponer nociones desarrolladas para dar cuenta del sujeto al ámbito del análisis de la economía, la política y la cultura? A propósito, Stavrakakis ha indicado que “el reduccionismo psicoanalítico en el estudio de los problemas sociopolíticos [...] ha conferido a los psicoanalistas una merecida mala reputación entre los historiadores, los sociólogos y los cientistas políticos” (Stavrakakis, 2007: 13). Ya a fines del siglo XIX, Durkheim planteaba que “cada vez que un fenómeno social es directamente explicado por un fenómeno psíquico se puede estar seguro de que la explicación es falsa” (Durkheim, 2003: 108). En consonancia, Jacques-Alain Miller ha sugerido que “es un despropósito hablar de política desde el punto de vista analítico, porque entrar en análisis es un acto sumamente individual” (Miller, citado en: Stavrakakis, 2007: 15). Pero el análisis, comenta atinadamente Stavrakakis, “no es una teoría aislada, la psicología de un individuo en soledad”; por su parte, “el analizante no es un ‘vagabundo solitario’: el

Simbólico—y en lo que a esto respecta, Žižek no hace más que seguir a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, pues para él “la sociedad no existe”, “no hay un espacio neutral, ni una realidad neutral, que puedan ser descritos objetivamente en primer lugar, y desde los que luego desarrollamos la idea de antagonismo” (Žižek, 2006c: 77). Pero asimismo, la misma se encuentra atravesada por fantasías imaginarias que impiden que tenga lugar un encuentro entre ella y lo Real del trauma o el antagonismo reprimido que la sobredetermina. En última instancia, éstos son los presupuestos que a partir de 1989 a Žižek le permitieron trazar los contornos de una novedosa teoría crítica de la ideología.¹³⁰

Ahora bien, la formulación de la teoría crítica de la ideología žižekiana se encontró desde el inicio entrelazada con al menos otras dos cuestiones. Efectivamente, el objetivo de la empresa a la que se dio comienzo en *El sublime objeto de la ideología*—obra que a la fecha sigue siendo el trabajo clave de Žižek—era “triple”: 1) introducir “los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano” y demostrar que ellos formaban parte de una teoría que era “la versión contemporánea más radical de la Ilustración”; 2) “reactualizar la dialéctica hegeliana haciendo de ella una nueva lectura con base en el psicoanálisis lacaniano”; 3) “contribuir a la teoría de la ideología” mediante la aplicación de “conceptos lacanianos cruciales” a “temas clásicos (fetichismo de la mercancía y demás)” (Žižek, 2005a: 30). Para Žižek estos objetivos se encontraban interpenetrados debido a que la redención de Hegel a través de Lacan que se proponía—según el autor,

analizante se convierte en analizante con otro, con su analista” (Stavrakakis, 2007: 15). En último término, es esta relación o lazo lo que autoriza al psicoanálisis a hablar de lo social. Así por lo menos lo creyó el propio Freud, quien en trabajos como *El provenir de una ilusión* o *El malestar en la cultura* intentó poner en pie una perspectiva de análisis psicosocial—a este respecto, ya en *Psicología de las masas y análisis del Yo* había indicado que “la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social” (Freud, 2013a: 2563). Puede, en efecto, que aquí se encuentre en juego una cierta mirada reduccionista. Fue tal vez a causa de ello que Lacan desarrolló “un movimiento de doble vía entre el nivel individual y el nivel social”; vale decir, “una novedosa concepción de subjetividad, una concepción ‘sociopolítica’ de la subjetividad no reducida a la individualidad” (Stavrakakis, 2007: 17). Ciertamente, gracias a esto Lacan ha proporcionado las premisas básicas para la confluencia del psicoanálisis con el análisis sociopolítico. En relación a todo esto, Stavrakakis indica: “la teoría lacaniana no es relevante y efectivamente crucial para la revitalización de la teoría política y el análisis sociopolítico, *solamente* por introducir una concepción ‘sociopolítica’ ‘no reduccionista’ de la subjetividad. Lacan adhiere al legado freudiano de un análisis sociopolítico de inspiración psicoanalítica, articulando un conjunto de conceptos y nociones que pertenecen *per se* al nivel ‘objetivo’, si bien éste es un ‘objetivo’ no reductible al enfoque esencialista tradicional de la objetividad social. En ese sentido, lo que revela la gran significación política de la obra de Lacan es el hecho que su sujeto escindido [barrado] está relacionado con un ‘objeto escindido’, una escisión en nuestras construcciones de la objetividad sociopolítica” (ibídem: 22-23).

¹³⁰ Existe una voluminosa literatura sobre el concepto de ideología. Los trabajos de Eagleton (2005), Thompson (1998) y Larraín (2007; 2008; 2009; 2010) ofrecen un acercamiento sistemático a la temática, en donde se parte desde la acuñación del término realizada por Destutt de Tracy y el uso que Marx hizo de él y se llega hasta las teorías del discurso y la significación. Otro tipo de abordajes, un poco más parciales, pueden hallarse en dos de los textos más conocidos de Raymond Williams (2003; 2009) y en las conferencias de Paul Ricœur (2006) sobre ideología y utopía.

la única vía mediante la cual podía salvarse realmente el legado del filósofo alemán—constituía la garantía última de “una nueva manera de abordar la ideología” que permitiera “captar fenómenos ideológicos contemporáneos (cinismo, ‘totalitarismo’, el frágil estatus de la democracia)”, eludiendo “cualquier tipo de trampas ‘posmodernas’ (como la ilusión de que vivimos en una condición ‘posideológica’)” (ibídem: 31).

En relación al primero de los objetivos hay que señalar que, a entender de Žižek, las críticas que atribuyen un presunto oscurantismo al psicoanálisis lacaniano así como las que le instruyen el cargo de logocentrismo entrañan una completa farsa.¹³¹ Al tiempo que la orientación dada al psicoanálisis gracias a Lacan se caracteriza por exponer la inconmensurabilidad de los tres modos de manifestación que demarcan la existencia—esto es, lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real—, implica un esfuerzo racional e ilustrado mediante el cual se busca comprender las más oscuras fantasías que acosan a los sujetos de la modernidad. Para Žižek el psicoanálisis lacaniano “es totalmente incompatible con el posestructuralismo” (ibídem: 201) y se distancia tanto de las ideologías posmodernas que denuncian la Ilustración como de las filosofías relativistas que renuncian a la verdad. En contrapartida a la referencia nihilista en la que supo abreviar buena parte de la *intelligentsia* parisina sesentayochesca,

la obra de Lacan no hace casi referencias a Nietzsche. Lacan siempre insiste en el psicoanálisis como una experiencia de verdad: su tesis de que la verdad está estructurada como una ficción no tiene nada que ver con una reducción posestructuralista de la dimensión de verdad a un “efecto de verdad” del texto (ibídem: 202).¹³²

Efectivamente, con lo que sobre todo tiene que ver la empresa de Lacan es con el revelamiento de “una verdad insoportable” con la que es preciso “aprender a vivir” (Žižek, 2008b: 13); vale decir, con “una lucha apasionada por la afirmación de la verdad” (Žižek, 2002a: 246). En manos de Lacan, el psicoanálisis adquiere un “tenor filosófico” (Žižek, 2008b: 13) mediante el cual logra diferenciarse radicalmente de todas las demás perspectivas.

¹³¹ Respecto a la acusación de logocentrismo en más de una ocasión Žižek ha señalado que “la crítica de Derrida a Lacan es un caso prodigioso de lectura errónea” (Žižek, 2003a: 285).

¹³² Es precisamente a causa de esta discrepancia fundamental entre Lacan y los filósofos post-estructuralistas, que no dan en el blanco quienes mantienen que el psicoanalista francés es un charlatán, un presumido que no hace referencia alguna a hechos empíricos concretos y que por ende no responde a los cánones del razonamiento científico. Es tal vez Noam Chomsky uno de los principales artífices de este tipo de críticas; no obstante, alguien como Axel Honneth—el actual director del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt am Main—, ha ubicado recientemente al propio Žižek en el espectro de las “figuras marginales y excéntricas, que se distancian del [...] discurso oficial y que se caracterizan sobre todo por cierto radicalismo de sus afirmaciones, lo que los hace especialmente llamativos”—es decir, en el espectro de las “estrellas” que son leídas “en ciertos círculos y subculturas, de manera masiva, y cuentan con una gran audiencia”, pero cuyas reflexiones en lo esencial resultan “difícilmente asumibles” (Honneth, 2010: 84). Para una polémica con Chomsky, *cfr.* Žižek (2013d).

Para Lacan, el psicoanálisis no es en principio una teoría y una técnica de tratamiento de perturbaciones psíquicas, sino una teoría y una práctica que confronta a los individuos con la dimensión más radical de la existencia humana. El psicoanálisis no le enseña a un individuo cómo acomodarse a las demandas de la realidad social; en lugar de ello, explica el modo en el que algo como la “realidad” se constituye en primer término. El psicoanálisis no permite que un ser humano acepte la verdad reprimida acerca de sí mismo: explica cómo la dimensión de la verdad surge en la realidad humana. En la concepción de Lacan, formaciones patológicas como la neurosis, la psicosis y las perversiones tienen la dignidad de posturas filosóficas fundamentales respecto de la realidad [...] La crítica principal de Lacan a otras concepciones psicoanalíticas apunta a su orientación clínica: para Lacan, la meta del tratamiento psicoanalítico no es el bienestar, una vida social exitosa o la satisfacción personal del paciente, sino lograr confrontarlo con las coordenadas y los atoladeros elementales de su deseo (ibídem: 13-14).

Por consiguiente, a través de Lacan, mejor dicho: a través de una peculiar interpretación de Lacan como la que es llevada a cabo por Žižek—quien en definitiva no hace más que poner en práctica el método de lectura lacaniano para así “leer textos de otros *con* Lacan” (ibídem: 15)—, fenómenos como Auschwitz pueden ser conceptualizados no como excesos de la Razón sino como consecuencias de la falta de profundización de ella.¹³³ Efectivamente, *avec* Lacan las fuerzas irracionales que acechan a la sociedad, la cultura y la política pueden ser tematizadas como productos de la colonización de la Ilustración por parte del capitalismo—en este sentido, los esfuerzos intelectuales del psicoanalista francés no se encuentran muy alejados de los de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, quienes en su momento abogaron por liberar a la Ilustración del “cautiverio en el ciego dominio” (Horkheimer y Adorno, 2007: 15) del mundo totalmente administrado.

A causa de todo esto, en el contexto de la emergencia del nuevo orden mundial de la década de 1990, a los ojos de Žižek el psicoanálisis lacaniano parecía contener *in nuce* los insumos teóricos fundamentales con los que resultaba factible someter a crítica el llamado consenso post-ideológico mediante el cual la política pasaba a ser entendida como una mera administración (post-política) de la realidad social. Contrariando las voces que amparadas en los avances de la neurociencia sentencian la muerte de Freud y de todo lo que tenga que ver con él, el filósofo esloveno sugiere que “recién ahora ha llegado el momento del psicoanálisis” (Žižek, 2008b: 12), que recién ahora “los descubrimientos de Freud aparecen [...] en su verdadera dimensión” (ibídem: 13).

¹³³ En *Less Than Nothing*, Žižek señala que hay tres grandes modos de leer a Lacan: “hay un Lacan conservador que advierte sobre la disolución del Nombre-del-Padre, avivado por el trabajo de Pierre Legendre y erróneamente criticado por Judith Butler; hay un Lacan liberal exaltado por Jacques-Alain Miller en los últimos años, quien lee el análisis lacaniano de los acontecimientos de 1968 como una crítica dirigida hacia los revolucionarios; y finalmente está el Lacan revolucionario-radical, defendido por Copjec, Badiou y la escuela de Liubliana” (Žižek, 2012b: 991).

En efecto, hacia 1989 el pensamiento *anti*-filosófico de Lacan—se trata éste de un pensamiento que se caracteriza por la detección de la canallada filosófica, que representa, vale decir, “lo que es en la filosofía más que filosofía” (Žižek, 2006d: 32)—evocaba un arma con la que se podía batallar en la academia, ámbito en donde precisamente a causa del furor del discurso de la posmodernidad y la moda del post-estructuralismo, el consenso post-ideológico y la “mala prensa” de la “racionalidad” (Žižek, 2002c: 17) eran más fuertes.¹³⁴ En definitiva, era en la academia donde la perspectiva de los estudios culturales rechazaba al marxismo como una filosofía esencialista, fundamentalista y económicamente reduccionista; era en la academia donde se proponía reemplazar la política clasista por una política identitaria y multiculturalista mediante la cual se aspira al reconocimiento;¹³⁵ era en la academia donde, acudiendo a pensadores tan disímiles como Jürgen Habermas o Jacques Derrida, resultaba verdaderamente “más fácil imaginar el ‘fin del mundo’ que un cambio mucho más modesto en el modo de producción” (Žižek, 2008a: 7).¹³⁶

Y con la dialéctica hegeliana para Žižek sucede algo muy similar a lo que pasa con el psicoanálisis lacaniano. En lo fundamental, Hegel no es un pensador romántico, oscurantista, preocupado por barrer con todas las diferencias y subsumirlas a lo absoluto. Por el contrario, la contribución más importante de la dialéctica hegeliana radica en un movimiento típicamente ilustrado: la demostración de que a toda totalidad le es

¹³⁴ Ciertamente, todavía en nuestros días los “representantes de la *New Age*” condenan a la racionalidad “como pensamiento cartesiano mecanicista/discursivo del ‘cerebro izquierdo’” (Žižek, 2002c: 17). Por su parte, las feministas la rechazan como una postura machista que reposa implícitamente en su oposición a la emotividad femenina; para los posmodernos, la racionalidad incluye la pretensión metafísica de ‘objetividad’, que elimina los mecanismos discursivos y de poder que determinan lo que cuenta como ‘racional’ y ‘objetivo’” (idem).

¹³⁵ Según el autor, la política identitaria y multiculturalista no constituye una solución sino más bien la parte de un problema. En términos generales, la problemática del multiculturalismo “es la forma de aparición de su opuesto, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial *global*”; en pocas palabras: “atestigua la homogeneización sin precedentes del mundo actual” (Žižek, 2002a: 237). Y ciertamente, la perspectiva de los estudios culturales del mundo anglosajón le brinda un servicio fundamental a dicha problemática, pues gracias a ella “todo ocurre como si la energía crítica hubiera encontrado una salida sustitutiva en la lucha por las diferencias culturales, que no afecta en absoluto la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista” (idem). Además de en *El espinoso sujeto*, Žižek desarrolló buena parte de estas ideas en un artículo aparecido en la *New Left Review* en 1997, titulado—en alusión al texto de Fredric Jameson sobre el posmodernismo—*Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. A instancias de Eduardo Grüner, quien tiene el mérito de ser uno de los primeros difusores de la obra del filósofo esloveno fuera del mundo angloparlante, el trabajo apareció en castellano en 1998. Cfr. Žižek (1998b); véase también la muy buena introducción de Grüner (1998). Respecto a la cuestión del reconocimiento, cfr. Honneth (1997) y Taylor (2003).

¹³⁶ Esta idea Žižek la toma de Jameson, quien en la introducción de *Las semillas del tiempo* afirma: “Parece que hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo; puede que esto se deba a alguna debilidad de nuestra imaginación” (Jameson, 2000: 11). Ciertamente, esta observación se convertiría en un motivo recurrente en los textos e intervenciones de Žižek, sobre todo en lo relativo al análisis de filmes comerciales de los años noventa como *Armageddon* (1998) o *Deep Impact* (1998).

inherente una brecha interna, que eventualmente la irrumpe y disturba. Debido a esto, para Žižek existe una afinidad electiva sumamente significativa entre Hegel y Lacan, pues lo que enfatizan por igual las ideas del conocimiento absoluto y lo Real es que toda síntesis conceptual es perturbada desde dentro por una negatividad indefinible, profundamente inaprensible, inasible.¹³⁷

Sirviéndose entonces de los insumos que le brindaban el psicoanálisis lacaniano y la dialéctica hegeliana, Žižek se abocó en *El sublime objeto de la ideología* a polemizar con el llamado consenso post-ideológico. A entender del pensador esloveno, el postulado posmoderno de que en la fase tardía, trasnacional y globalizada del capitalismo los individuos no tenían ninguna identidad socio-simbólica prefijada y que por tanto eran demasiado cínicos como para creer en las ideologías, entrañaba una falacia. Quien principalmente había sentado las bases de la tesis contra la que Žižek se disponía a discutir había sido Peter Sloterdijk. En *Crítica de la razón cínica*, el filósofo alemán había planteado que lo que caracterizaba vívidamente a la época era el triunfo de una “falsa conciencia ilustrada” (Sloterdijk, 2011: 40). En su libro, Sloterdijk caracterizaba a esta conciencia cínica de la siguiente manera:

Es la conciencia modernizada y desgraciada, aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla. En buena posición y miserable tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna otra crítica de la ideología, su falsedad está reflexivamente amortiguada (ibídem: 40-41).

Según esta perspectiva, la crítica de la ideología era un procedimiento que había devenido inútil—tal como afirmaba Sloterdijk, se trataba de “la continuación polémica con otros medios” de un proyecto que había “fracasado” (ibídem: 54) drásticamente: la Ilustración. Pero en concreto, ¿qué era (o qué había sido) la crítica de la ideología?

A entender de Žižek, los varios sentidos que posee el término *ideología* son intersecados por tres ejes: “la ideología como complejo de ideas”, “la ideología en su apariencia externa” y “la ideología ‘espontánea’ que opera en el centro de la ‘realidad’ social en sí” (Žižek, 2008a: 16). Ahora bien, para Žižek la definición más elemental de la ideología es dada por Marx en un contexto en que paradójicamente no se emplea el término, a saber: en la presentación del carácter fetichista de la mercancía realizada en el primer capítulo de *El capital*. En uno de los pasajes más conocidos del texto, Marx planteaba:

¹³⁷ Durante el período 1989-1999 del pensamiento de Žižek, Hegel y el idealismo alemán fueron objeto de indagación en textos como *Porque no saben lo que hacen*, *Tarrying with the Negative*, *The Indivisible Remainder* o *El espinoso sujeto*. Más adelante, en este mismo capítulo, nos referiremos a estos trabajos. No obstante, la lectura de Hegel llevada a cabo por Žižek será abordada en todo su esplendor recién en el cuarto capítulo, cuando le concedamos atención a *Less Than Nothing*.

el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen* (Marx, 2002: 90).

A través de este *ellos no lo saben, pero lo hacen* (*sie wissen das nicht, aber sie tun es*), la ideología adquirió—en *El capital* pero también en otros textos clásicos del marxismo—una suerte de *naïveté* con la que se la marcó a fuego. En efecto, lo que implica toda ideología es “el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella” (Žižek, 2005a: 55). Lo que básicamente entraña el procedimiento crítico-ideológico es llevar a la falsa conciencia o conciencia ingenua “a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla” (ibídem: 56). Como bien agrega Žižek, las mejores versiones de la crítica de la ideología—la de la Escuela de Frankfurt, la de Louis Althusser—son aquellas que no se jactan de presentar las cosas tal como en verdad son—es decir, aquellas que no buscan simplemente correr el velo que distorsiona la realidad. Muy por el contrario, las mejores versiones de la crítica de la ideología son aquellas que reparan en que “la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica” (ibídem).

El significado último de la tesis de Sloterdijk—tesis gracias a la cual la tematización del consenso post-ideológico habría adquirido su fisonomía fundamental—radicaría en que los sujetos de la posmodernidad estarían condicionados de tal modo por el cinismo que pese a encontrarse al tanto de la distancia que separa a la máscara ideológica de la realidad social insistirían en el uso de la máscara. En el capitalismo tardío el problema no residiría entonces en que *ellos no lo saben, pero lo hacen* sino en que “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen” (ibídem: 57).

En cierto sentido, Žižek da crédito a la tesis de Sloterdijk. Es decir, lo hace en tanto y en cuanto observa que el cinismo no se encuentra exento ni de fetichismo ni de alienación. En el contexto de la sociedad posmoderna, para el filósofo esloveno el legado de Marx continúa siendo sumamente actual. Es en este sentido que siguiendo muy de cerca el trabajo de Alfred Sohn-Rethel (2001)—y a través de él las implicaciones que posee la concepción del sujeto-objeto de la historia desarrollada por Georg Lukács (2009)—, en el primer capítulo de *El sublime objeto de la ideología* se tematizan las afinidades existentes entre la noción freudiana del inconsciente y el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía. En lo esencial, en ambas concepciones cumpliría un rol muy importante la abstracción de la forma. Al tiempo que para el psicoanálisis lo que importa

del sueño no es un aparente significado oculto sino *la forma* que es dada a él a través del deseo, para una perspectiva marxista lo que resulta trascendente del dinero—es decir, de la *forma dinero* del valor—es su “material *sublime*”, aquella “otra consistencia ‘indestructible e inmutable’ que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico” (Žižek, 2005a: 44).

Luego de trazar esta homología entre la perspectiva freudiana y la marxiana—“Marx fue quien inventó la noción de síntoma” (ibídem: 35), nos dice Žižek siguiendo a Lacan—, en *El sublime objeto de la ideología* se pasa a afirmar que la realidad social se encuentra guiada por una inversión fetichista. En efecto, la realidad social no es una entidad desconocida por los sujetos, sino una fantasía que los estructura. Tras esta afirmación se halla la imbricación del concepto de fetichismo de la mercancía con la teoría lacaniana. Según Žižek, las creencias de los sujetos en las fantasías que los determinan son del orden de lo Simbólico—esto es, se encuentran atravesadas por el gran Otro (son creencias *en* el gran Otro, en la *zweite Natur* lukácsiana)—pero poseen fundamentos imaginarios.¹³⁸ Por el contrario, el conocimiento (saber) es del orden de lo Real e implica el reparo en la inconsistencia radical de lo Simbólico y en las fantasías que lo enmascaran.

Aquí valdría advertir que, recurriendo a Lacan, Žižek se aleja de la teoría de la ideología de Althusser. El motivo de ello reside en que, ante la razón cínica, “la crítica tradicional de la ideología deja de funcionar”, por lo que “la ‘lectura sintomática’” (ibídem: 48) del texto ideológico no puede constituir ya una opción eminentemente válida. Según Žižek, la falla teórica fundamental de Althusser habría anidado en la negativa a dar cuenta del revestimiento libidinal de las creencias subjetivas—es decir, en la incapacidad a la hora de “precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica” (ibídem: 73). A entender del pensador esloveno, la internalización de la ideología “nunca se logra plenamente”, pues “siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido” (ibídem: 74) que persiste. Es característico que “*lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico*”, este *resto indivisible* devenga “*la condición misma de ello*” (ídem):

¹³⁸ Hemos establecido que, considerada desde la perspectiva lacaniana, la realidad (social) constituye una yuxtaposición del registro imaginario y el registro simbólico en los que el sujeto (colectivo) del significante se parte. Lo que en definitiva esto quiere decir es que la fantasía es del orden de lo Imaginario pero tiene lugar, casi superpuestamente, en lo Simbólico. Esta escisión de la realidad (social) del sujeto (colectivo) en un registro imaginario y otro simbólico permite divisar dos tipos de identificaciones que más allá de que tengan lugar prácticamente al unísono, superpuestas, no por eso hay que dejar de distinguir: una identificación imaginaria, que es “la identificación con la imagen en la que nos resultamos amables, con la imagen que representa ‘lo que nos gustaría ser’” y una identificación simbólica, que es “la identificación con el lugar *desde el que* nos observan, *desde el que* nos miramos de modo que nos resultamos amables, dignos de amor” (Žižek, 2005a: 147).

es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que—en la medida en que elude el sentido ideológico—sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología [...] Ésta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto- causa del deseo en pleno Otro (*a*), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro: $\$ \diamond a$ —la fórmula lacaniana de la fantasía (ídem).

Lo que en resumidas cuentas pasa por alto “la teoría althusseriana” es que el sujeto mismo “pone al Otro [...] como la agencia que confiere significado a la contingencia de lo Real” (Žižek, 1998a: 150). Para decirlo en los términos de Althusser: es el “fracaso” de la interpelación lo que constituye “el signo mismo de su éxito final” (Žižek, 2002a: 276); es en su propia frustración donde la ideología obtiene su mayor rédito. Lo que sostiene a la ideología es un movimiento de des-identificación ideológica, un revestimiento libidinal que promueve la transgresión y cuyo nombre lacaniano es *jouissance*.¹³⁹

En suma, tomando una cierta distancia del planteo de Sloterdijk y reformulando a Althusser, Žižek sostiene que la realidad socio-simbólica es una ficción extremadamente eficaz, que se constituye a instancias de las fantasías que enmascaran lo Real. Pero bien, ¿cómo se articula esta realidad socio-simbólica? Siguiendo en parte la *Crítica del juicio* de Kant, Žižek responde que la realidad toma forma a través de algún *sublime objeto de la ideología*—es decir, a través de algún significante-amo mediante el que se encadenan los restantes significantes. Los postulados posmodernos del consenso post-ideológico yerran, pues hoy en día los sujetos creen en sus sublimes objetos de la ideología—Dios, la nación, la democracia, etc.—como nunca antes lo hicieron.

¹³⁹ Al suscitarse el acto de transferencia en la clínica psicoanalítica “el analizante (presu)pone al Otro (el analista) como ‘el sujeto supuesto saber’, como una garantía de sus ‘asociaciones libres’, contingentes” (Žižek, 1998a: 150). En tanto ello sucede, el paciente se siente seguro de que dichas asociaciones libres “recibirán un significado” (ídem). En todo esto es importante advertir que “la ‘pasividad’ y ‘neutralidad’ del analista apuntan precisamente a frustrar la demanda de interpelación por parte del analizante, es decir, su expectativa de que el analista le ofrezca un punto de identificación simbólica” (ídem). Lo que un buen analista obliga a hacer al analizante equivale precisamente a lo que Althusser no pudo llevar a cabo en su teoría: enfrentar al sujeto con “*su propio acto de presuponer al Otro*” (ídem).

Vale destacar que anteriormente a Žižek, Jameson se demarcó de Althusser llevando a cabo una *vuelta a Lacan* que en algunos puntos fue parecida a la que posteriormente propuso el filósofo esloveno. Donde dicha vuelta principalmente se suscitó fue en *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, obra en la que Jameson intentó sentar las bases de una doctrina del inconsciente político. Aunque la sustantividad del aporte de Jameson se encuentra lejos de la de Žižek, es importante remarcar que se trató de una contribución verdaderamente pionera. Además de *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, cfr. también Jameson (1995).

Para una defensa de la actualidad que posee la lectura sintomática althusseriana y una discusión con Žižek, véase De Gainza (2012).

En la actualidad la función de la ideología no consiste en “ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 1998a: 76). Por su parte, la crítica de la ideología es un procedimiento aún válido cuyo sostén—“el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como ‘ideológico’”—“no es la ‘realidad’, sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo” (Žižek, 2008a: 36). La crítica de la ideología apunta a poner en crisis las creencias y mediante la interpretación de los síntomas, el atravesamiento de la fantasía, la generación de un encuentro con lo Real y la exposición de la inexistencia del gran Otro—*il n’y a pas de grand Autre*, dice Lacan—, dar lugar a un conocimiento no-ideológico de los sublimes objetos de la ideología. En definitiva todo esto es lo que presupone una explicación divergente de la fórmula de la razón cínica, *ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen*.

Si la ilusión estuviera del lado del conocimiento, entonces la posición cínica sería una posición posideológica, simplemente una posición sin ilusiones: “ellos saben lo que hacen, y lo hacen”. Pero si el lugar de la ilusión está en la realidad del hacer, entonces esta fórmula se puede leer muy de otra manera: “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen” (Žižek, 2005a: 61).

En los diversos trabajos que Slavoj Žižek fue publicando a lo largo de los años noventa se problematizó y complejizó de varios modos el procedimiento crítico-ideológico cuya vigencia había sido tematizada en *El sublime objeto de la ideología*. En este contexto, la apelación a la teoría lacaniana realizada por parte del autor para erigir un análisis de la sociedad adquiriría todo su esplendor. Pues la intuición básica que Žižek intentó desplegar en los textos más relevantes del período es que a causa de que en la fase tardía del capitalismo la eficacia simbólica tiende a la crisis, lo Imaginario se *superyoiza* y por tanto los sujetos se aferran a las fantasías ideológicas mucho más que otrora.

En donde la complejización de la perspectiva crítico-ideológica žižekiana se hizo más evidente fue en *Porque no saben lo que hacen*, libro que como puntualizó el propio autor en el prólogo a su segunda edición, no obstante haber sido “eclipsado” por la popularidad con la que contó *El sublime objeto de la ideología*, en lo esencial representó “un logro más sustancial”, pues constituía un “trabajo teórico” que contrastaba radicalmente con “la sucesión de anécdotas y referencias cinematográficas” (2008c: XI) que habían sido desplegadas en la obra previa,¹⁴⁰ y que volverían a aparecer en *Mirando*

¹⁴⁰ Cabe mencionar que, en Žižek, la principal de las referencias cinematográficas es Alfred Hitchcock, “cuyo nombre”—como ha indicado el autor—“sintetiza este placer interpretativo de ‘hacer extraño’ el contenido más trivial”, y que, en lo que respecta puntualmente a la clasificación de su trabajo, evoca tanto al realismo, como al modernismo y al posmodernismo—es decir, “*las tres cosas al mismo tiempo*” (Žižek,

al sesgo y ¡Goza tu síntoma!¹⁴¹ El planteo central de *Porque no saben lo que hacen*—texto que, vale mencionar, en lo fundamental remitía a una serie de clases que Žižek había impartido en un curso introductorio a Lacan ofrecido en la Sociedad de Psicoanálisis Teórico de Liubliana entre 1989 y 1990—consistía en otorgarle al goce, a la *jouissance*, el status de un factor político-ideológico. A causa de ello, la idea de que el atravesamiento de la fantasía nos acerca a lo Real ganaría mucho más énfasis.

En un pasaje clave, Žižek afirmaba:

*el goce en sí, que nosotros experimentamos como “transgresión”, es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado; cuando gozamos, nunca lo hacemos “espontáneamente”, siempre seguimos un cierto mandato. El nombre psicoanalítico de este mandato obsceno, de ese llamado obsceno, “¡Goza!”, es superyó (Žižek, 1998a: 22).*¹⁴²

A causa de que el deseo es inherentemente transgresivo, en una sociedad perversa como la del tardocapitalismo en donde todo está permitido, el goce se estructura como un

1994b: 8). Ha sido sin lugar a dudas Gilles Deleuze quien ha permitido que Žižek lea a Hitchcock de esta manera—quien ha permitido, vale decir, ubicar a Hitchcock “en el borde mismo de la ‘*image-mouvement*’, en el punto en que la ‘*image-mouvement*’ se convierte en ‘*image-temps*’” (ibídem: 15). En efecto, según Deleuze “Hitchcock inventa la imagen mental o la imagen-relación y la utiliza para clausurar el conjunto de las imágenes-acción, y también de las imágenes-percepción y afección. De ahí su concepción del cuadro. La imagen mental no sólo enmarca a las otras sino que, penetrándolas, las transforma. Ello nos permitiría decir que Hitchcock completa, consume todo el cine llevando la imagen-movimiento hasta su límite. Incluyendo al espectador en la película, y a la película en la imagen mental, Hitchcock consume el cine [...] Aquello que Hitchcock había querido evitar, la crisis de la imagen tradicional en el cine, se produciría no obstante a causa de Hitchcock y en parte a través de sus innovaciones” (Deleuze, 2005b: 285-286); véase, también, Deleuze (2005c).

¹⁴¹ A propósito de *Porque no saben lo que hacen* y la relación que la obra mantenía con *El sublime objeto de la ideología*, en el segundo prólogo del libro Žižek agregaba: “Para mí, la reacción a él por parte de los lectores individuales, constituía una especie de test: aquellos que decían ‘Me decepcionó, lo encontré un poco aburrido después de todo el fuego de artificio de *El sublime objeto*’, obviamente no habían entendido los argumentos centrales de ambos libros. Aún hoy en día, mi actitud es: aquellos que no quieren hablar de *Porque no saben lo que hacen* deberían permanecer en silencio sobre *El sublime objeto* [...] Existe algo más que hace de *Porque no saben lo que hacen* una obra tan crucial: establece una distancia crítica de algunas de las posiciones principales de *El sublime objeto*. Aunque todavía me atengo a las ideas básicas de *El sublime objeto*, para mí es claro, en retrospectiva, que contiene una serie de debilidades entrelazadas. En primer lugar, están las debilidades filosóficas: básicamente respalda una lectura cuasi-trascendental de Lacan, enfocada en la noción de lo Real como la imposible Cosa-en-sí; al hacer eso, habilita la celebración de la falla: habilita la idea de que todo acto fracasa y la posición ética correcta consiste en aceptar heroicamente este fracaso. *El sublime objeto* falla a la hora de desplegar las complejas interconexiones que se dan al interior de la tríada Real-Imaginario-Simbólico: la entera tríada se encuentra reflejada dentro de cada uno de estos tres elementos” (Žižek, 2008c: XI-XII).

¹⁴² Vale mencionar que ya en *El sublime objeto de la ideología*, Žižek había señalado que, abordado desde el punto de vista de la teoría lacaniana, el imperativo moral kantiano encubría “un obsceno mandato superyoico: ‘¡Goza!’” y que “la voz del Otro que nos incita a cumplir nuestro deber por el deber” implicaba “una irrupción traumática de un llamado a la *jouissance* imposible, que altera la homeostasis del principio de placer y su prolongación, el principio de realidad” (Žižek, 2005a: 118). El mérito de *Porque no saben lo que hacen* fue el de haber desarrollado de un modo más sistemático este señalamiento, que en *El sublime objeto de la ideología* es realizado al pasar.

paradójico ascetismo hedonista. En tanto que la prohibición incita el deseo de transgredir, exime al sujeto del mandato superyoico del goce. En efecto, “la ley externa regula los *placers* para liberarnos de la imposición superyoica del *goce* que amenaza con inundar nuestra vida diaria” (ibídem: 313).¹⁴³ En otras palabras, en el capitalismo tardío la ideología es por demás efectiva debido a que bloquea el acceso al goce—es decir, a lo Real reprimido—mediante una incitación a gozar:

Según la tesis fundamental de Lacan, el superyó, en su dimensión fundamental, es un *mandato de goce*: las diversas formas de órdenes del superyó no son más que variaciones sobre el mismo tema, “¡goza!”. En esto consiste la oposición entre la ley y el superyó: la ley es la agencia de prohibición que regula la distribución del goce sobre la base de una renuncia común, compartida (la “castración simbólica”), mientras que el superyó marca un punto en el cual el goce *permitido*, la libertad para gozar, son convertidos en lo inverso, en la *obligación* de gozar—y hay que añadir que éste es el modo más efectivo de bloquear el acceso al goce (ibídem: 309).

Es la obra de Franz Kafka aquello que a Žižek le resulta más productivo para pensar el funcionamiento del goce en la actualidad. Lo que sucede en la historia que es contada a K. por el sacerdote en el capítulo noveno de *El proceso*—la conocida parábola *Ante la Ley*—, ilustra perfectamente todo el punto del esloveno: la puerta que el gran Otro tiene reservada para el sujeto es sólo para él y nada más que para él—el sujeto no puede decir otra cosa que *j’ouïs!* (*¡joigo!*) ante el obsceno *jouis!* (*¡goza!*) del gran Otro—; no obstante, en tanto y en cuanto siga atendiendo al gran Otro, jamás podrá cruzarla: el paso—la realización de su goce—le será prohibido una y otra vez; la única forma en que el sujeto podría cruzar la puerta sería relacionándose con el goce de otra manera—vale decir, aceptando que el gran Otro no existe, que no hay un punto de referencia que garantice el sentido, que, de hecho, detrás de la puerta no puede haber otra cosa más que lo que es colocado allí por él mismo.

En las condiciones de la vida actual, la ideología funciona entonces a través de un doble movimiento: la coacción a gozar y la ilusión de que si no fuera por las piedras que hay en el camino se accedería completamente al goce. Hay, entonces, un fomento del goce y un ocultamiento de las razones de la falta de goce. En última instancia, es por obra de la fantasía ideológica que se edifica el deseo que domestica el goce real. Lo que posibilita *la traversée du fantasme* ensayada por la crítica de la ideología es develar el carácter simbólico-ficcional del deseo—es decir, exponer su inconsistencia radical—y por ende sentar las bases del acceso a lo Real reprimido del goce (femenino)—esto es, sentar las

¹⁴³ Previa a esta afirmación se encuentra la siguiente distinción entre placer y goce: “una relación amorosa ilícita pero sin riesgos tiene que ver con el mero *placer*, mientras que si es experimentada como un ‘desafío al patíbulo’ (como un acto de transgresión) procura *goce*; el goce es el ‘excedente’ derivado de nuestro conocimiento de que el placer involucra la excitación de penetrar en un dominio prohibido, de modo que nuestro placer incluye un cierto *displacer*” (Žižek, 1998a: 312).

bases de un saber del antagonismo o trauma cuya obliteración ideológica a través de la creencia esclaviza las mentes de los individuos.

Žižek ha ideado todo este argumento siguiendo en parte al pensador neoconservador norteamericano Christopher Lasch (1999), quien es citado en *Mirando al sesgo*. En lo esencial, el planteo de Lasch es que, tras las rebeliones de la década de 1960, el individuo capitalista desarrolla una actitud antiautoritaria, profundamente post-edípica, post-paterna. El punto es que esta actitud ciertamente posmoderna no lleva a la liberación sino a los grilletes de una autoridad mucho más demandante: la autoridad del superego materno y la “falofanía del padre anal” (Žižek, 1994c: 154).

Este desplazamiento postmoderno afecta de manera radical el status de la autoridad paterna: el modernismo se empeña por afirmar el potencial subversivo de los márgenes que socavan la autoridad del Padre, de los goces que escapan a su captación, mientras que el postmodernismo *se concentra en el padre mismo y lo concibe como “vivo”, en su dimensión obscena*. El objeto fantasmagórico que obstruye una relación sexual “normal” es, por consiguiente, una figura paterna, aunque no el padre que fue negado [*aufgehoben*] en su Nombre, esto es, el padre muerto-simbólico, sino el padre que está *aún vivo*—padre en la medida que todavía no está “transustanciado” en una función simbólica y sigue siendo lo que el psicoanálisis llama un “objeto parcial”. Es decir, el padre como Nombre del Padre, reducido a una figura de autoridad simbólica, está “muerto” (también) en el sentido de que *no sabe nada del goce*, de la sustancia vital: el orden simbólico (el gran Otro) y el goce son radicalmente incompatibles [...] Lo que surge bajo la apariencia del “muerto vivo” fantasmagórico—del espectro que obstruye la relación sexual “normal”—es, sin embargo, el reverso del Nombre del Padre, a saber, el “padre anal” que definitivamente *sí goza*: el hombrechito obsceno que es la encarnación más clara del fenómeno de lo “siniestro” (*Unheimliche*) [...] Lo crucial aquí es, por lo tanto, que este “padre anal” es Padre-Goce [...]: no es la agencia de la Ley simbólica, su “represión”, lo que obstruye la relación sexual (según el lugar común lacaniano, el papel del Nombre del Padre es justamente *permitir* la apariencia de una relación sexual), su impedimento es, por el contrario, cierta “eclosión de goce” excesiva materializada en la figura obscena del “padre anal” (ibídem: 154-155).

Lasch emplea la idea de *narcisismo* para dar cuenta de este fenómeno, el cual, en definitiva, describe el pasaje del individuo autónomo del capitalismo liberal al individuo patológico del capitalismo de posguerra, que tiene lugar a través del individuo organizado del capitalismo monopólico. Como hemos visto, Žižek prefiere hablar, a la manera de Lacan, de un sujeto que, en el contexto del tardocapitalismo consumista, evade la castración y es conminado a gozar. Pero en lo fundamental el planteo es el mismo. Vale decir, las ideas de *narcisismo patológico* e *inducción superyoica del goce* abordan la cuestión del distanciamiento cínico-gozoso de las normas y regulaciones externas que, en el marco de la tercera fase del modo de producción del capital, es llevado perversamente a cabo por el sujeto.

En *Mirando al sesgo* y *¡Goza tu síntoma!*, libros en los que Žižek desplegó conceptos lacanianos como los de carta, mujer, repetición, falo o padre a los fines de tematizar

justamente el cinismo posmoderno, se brindaron precisiones sobre el inextricable vínculo que une a la crítica de la ideología con el conocimiento, con el “saber en lo real” (Žižek, 2000b: 80)—y todo esto, claro está, a través de ejemplos extraídos de la cultura popular, el cine y la literatura.¹⁴⁴ Complementariamente a esta clarificación, Žižek trazó una analogía entre los métodos lógico-deductivos de detectives ficticiales como Sherlock Holmes o Philip Marlowe y el procedimiento psicoanalítico—por ende, una analogía entre dichos métodos y la crítica de la ideología. No obstante, el aporte más significativo que en obras como éstas el pensador esloveno realizó a los fines de pulir su teoría, consistió en advertir que, a causa del rol jugado por el *sinthome*—esto es, “una determinada formación significativa penetrada de goce”, “un significante como portador de *jouis-sense*, goce-en-sentido” (Žižek, 2005a: 110)—en la construcción del edificio ideológico, no era suficiente con denunciar el “carácter artificial de la experiencia ideológica” (Žižek, 2000b: 215). Según Žižek, lo que la crítica de la ideología demanda en la actualidad no pasa por revelar una verdad reprimida, oculta. A diferencia del síntoma, el *sinthome* es una formación del inconsciente que no puede ser disuelta a través de la interpretación, pues se trata de un núcleo mínimo—un *resto indivisible*—, profundamente resistente, en el que se condensa la *jouissance* del sujeto. Por consiguiente, hoy en día la crítica de la ideología sólo puede tener lugar disolviendo el vínculo social fantasmático a través del aislamiento del “núcleo horrendo” del “goce idiota” (ídem).

Por otro lado, en ambos trabajos—pero especialmente en *¡Goza tu síntoma!*—Žižek remarcó que lo que el proceso de subjetivación ideológica implica es el recubrimiento de la inconsistencia o falla por la que el sujeto en cuanto tal está atravesado. Siguiendo a Lacan, el pensador esloveno sostiene en *¡Goza tu síntoma!* que el sujeto es eminentemente femenino y que se encuentra ligado al vacío de lo Real. En definitiva, el rol ideológico de las ficciones simbólicas y las ilusiones imaginarias que dan forma a la realidad, no es otro que el de ocultar la posición subjetiva femenina de los individuos. Mientras que la lógica masculina es una lógica de la excepción constitutiva, la femenina es una lógica del no-todo. Es precisamente por ello que el presupuesto elemental del

¹⁴⁴ Žižek explica porqué apela a este tipo de ejemplos en una entrevista que se auto-realiza en *Las metástasis del goce*: “Recurro a esos ejemplos sobre todo con el fin de evitar la jerga pseudo-lacaniana, y para alcanzar la mayor claridad posible no sólo para mis lectores sino también para mí mismo: el idiota para quien intento formular un punto teórico tan claramente como sea posible es, en última instancia, yo mismo [...] Estoy convencido de mi propia comprensión de un concepto lacaniano sólo cuando puedo traducirlo satisfactoriamente a la imbecilidad inherente a la cultura popular. En ello—en esta plena aceptación de la externalización en un medio imbécil, en este rechazo radical de todo secreto iniciático—reside la ética de encontrar una palabra adecuada” (Žižek, 2003a: 260-261). Adicionalmente, en *The Pervert’s Guide to Cinema*, el autor menciona que para entender el mundo contemporáneo necesitamos el cine. Según él, es sólo a través del cine que podemos dar con aquello que no estamos listos para confrontar en la realidad. Si lo que se desea es encontrar algo más real que la realidad misma, hay que buscar en la ficción cinematográfica.

atravesamiento de la fantasía ideológica es el de la asunción de una posición subjetiva femenina. Efectivamente, lo que tal posición permite es reconocer que toda objetividad conlleva una fantasía; vale decir, que la realidad misma depende de la distorsión de su carácter inconsistente, fallido.

Lo que todo esto posibilita afirmar no sólo es que *il n'y a pas de rapport sexuel*, sino también que la mujer es el síntoma del hombre. Esto debe ser entendido, no obstante, en el exclusivo sentido que Lacan le asigna en el período tardío de su enseñanza. Lo que puede afirmarse, entonces, es que la mujer es un *sinthome* del hombre.¹⁴⁵ Según Žižek, el síntoma entendido de este modo es aquello que pone en crisis al gran Otro, pues se trata de algo que pertenece al orden de lo Real. En relación a lo Simbólico, el síntoma puede funcionar como un resto de la *jouissance* real que socava a las definiciones universales. Es justamente en este sentido que el filósofo esloveno nos exhorta a *gozar (femeninamente)* nuestros síntomas.

Empero, si concebimos el síntoma tal como fue articulado en los últimos escritos y seminarios de Lacan [...], a saber, como una formación significativa particular que confiere al sujeto su propia consistencia ontológica, permitiéndole estructurar su relación básica y constitutiva con el *goce (jouissance)*, entonces toda la relación se invierte: si el síntoma se disuelve, el sujeto mismo pierde pie, se desintegra. En ese sentido, “la mujer es un síntoma del hombre” significa que *el hombre mismo existe únicamente a través de la mujer como su síntoma*: toda su consistencia ontológica cuelga, está suspendida de su síntoma, es “externalizada” en su síntoma. En otras palabras, el hombre literalmente *ex-siste*: todo su ser se encuentra “allí afuera”, en la mujer. Esta, por su parte, *no* existe, *insiste*, razón por la cual no llega a ser únicamente a través del hombre: hay algo en ella que escapa a la relación con éste, la referencia al significativo fálico; y, como es bien sabido, Lacan intentó captar este exceso mediante la noción de un *goce “no todo” femenino* (Žižek, 1994c: 189).

En resumidas cuentas: lo que la perspectiva žižekiana postula a propósito de la crítica ideológica es que no alcanza con producir una identificación con el contenido sintomático de la ideología; hace falta, además, dar lugar a una identificación con el *sinthome* que estructura al núcleo real del goce. Y una identificación de tal carácter sólo puede ser llevada a cabo si se asume la lógica del no-todo que expone la naturaleza ficcional de la universalidad simbólica; vale decir, si se asume plenamente la posición subjetiva femenina que posibilita realizar el atravesamiento de la fantasía que regula la estabilidad de la realidad.

En *Las metástasis del goce*, Žižek se ocupó nuevamente de la *jouissance* y de la importancia que la mujer posee para la crítica de la ideología. Lo interesante del libro es

¹⁴⁵ “Si una mujer es un *sinthome* para todo hombre, es completamente claro que hay necesidad de encontrar otro nombre para lo que es el hombre para una mujer, puesto que el *sinthome* se caracteriza justamente por la no-equivalencia. Puede decirse que el hombre es para la mujer todo lo que le guste, a saber, una aflicción peor que un *sinthome*. Pueden articularlo como mejor les convenga. Incluso es un estrago” (Lacan, 2007: 99).

que se entrelazan estos temas abordados previamente con los conflictos que tuvieron lugar en los Balcanes tras la desintegración de la República de Yugoslavia—ciertamente, es en el análisis de fenómenos como éstos donde la crítica de la ideología žižekiana muestra sus mayores virtudes.¹⁴⁶ En efecto, *Las metástasis del goce* refutó los intentos de explicar el conflicto bosnio como un choque de culturas, relacionado con una intolerancia ético-religiosa que habría existido en la región desde tiempos inmemoriales. Por el contrario, según Žižek el conflicto se encontró emparentado profundamente con la globalización y el capitalismo tardío. En complemento, el pensador de Liubliana sugirió en este libro que en los estallidos nacionalistas que tuvieron lugar en la ex Yugoslavia se puso en juego la dimensión fantasmática de la ideología. El racismo promovido por Slobodan Milošević en Serbia, por ejemplo, se encontraba estrechamente vinculado con la fascinación por la Cosa perdida que representaba la encarnación del goce (masculino). Así, en este caso, la intolerancia hacia otros grupos étnicos estaba relacionada con la fantasía de que ellos tenían una relación privilegiada con la Cosa—es decir, con la fantasía de los otros como usurpadores del goce.

En pocas palabras, las ideologías autoritarias, racistas y sexistas de la actualidad tienen que ver no con una presunta intolerancia milenaria—un conflicto ancestral ajeno a occidente, etc.—, sino con la tolerancia promovida por la democracia (neo)liberal y la imagen fantasmática de la víctima indefensa.

El muy publicitado “derecho a la diferencia” liberal-democrático y el antieurocentrismo aparecen en su luz verdadera: el otro del Tercer Mundo es reconocido como la víctima, es decir, *en la medida que es una víctima*. El verdadero objeto de angustia es el otro ya no preparado para el rol de víctima; un otro de este tipo es rápidamente denunciado como “terrorista”, como “fundamentalista”, etc. Los somalíes, por ejemplo, sufren una verdadera escisión kleiniana en objeto “bueno” y “malo”; por una parte, el objeto bueno: víctimas pasivas, sufrientes, niños y mujeres famélicos; por otra, el objeto malo: fanáticos caudillos que se preocupan más por su poder o sus objetivos ideológicos que por el bienestar de su propio pueblo. El otro bueno reside en la universalidad pasiva anónima de la víctima; cuando encontramos a otro real/activo, siempre hay algo que reprocharle: ser patriarcal, fanático, intolerante... (Žižek, 2003a: 317-318).

El acoso de las fantasías fue el último trabajo destacado del período 1989-1999 relativo a la confección de la teoría crítica de la ideología. En este libro, Žižek se dedicó a analizar detenidamente el flujo de representaciones audiovisuales al que los sujetos se

¹⁴⁶ Como bien puntualiza Ernesto Laclau, la causa de esta fertilidad tiene que ver con el eclecticismo y la ambigüedad de Žižek. En efecto, el esloveno “posee la virtud de su propio eclecticismo, de modo en que en muchas ocasiones desarrolla análisis políticos de mucho [...] interés, y todo su enfoque del campo político ideológico es complejo y, en muchos aspectos, potencialmente fructífero” (Laclau, 2008a: 91). Cabría señalar en este sentido que el estudio de dichos fenómenos no se limita exclusivamente a *Las metástasis del goce*: ciertamente, Žižek ya había pasado la prueba en *El sublime objeto de la ideología*, donde ofreció análisis sumamente penetrantes del nazismo y del *totalitarismo* estalinista. En *Tarrying with the Negative*, el análisis de los conflictos de la ex-Yugoslavia volvería a ocupar un lugar importante.

encuentran expuestos en la actualidad. La importancia de este análisis para la perspectiva crítico-ideológica reside en que dichas representaciones o imágenes son lo que en última instancia enturbia el razonamiento y facilita la manipulación (ideológica) de la relación del sujeto con el goce y lo Real. En lo fundamental, la fantasía es definida aquí como aquello de lo imaginario que se opone a la creencia simbólica y al saber real; como una escenificación “cercana a la perversión” (Žižek, 1997a: 17);¹⁴⁷ vale decir, como “un marco no escrito” que nos dice cómo ha de entenderse “la Ley” (ibídem: 38). Además de pensar nuevamente a la fantasía como la garantía de la estabilidad de la realidad simbólica, como aquello que da forma al goce pero que a la vez repele sus excesos, etc., Žižek la articula mediante siete características. La fantasía, así, es problematizada como esquematismo trascendental, como intersubjetivismo, como encubrimiento del antagonismo, como caída en la castración simbólica y la Ley, como puesta en escena de la mirada del gran Otro, como consecuencia de la transgresión inherente del superyó y como gesto vacío.

Vale insistir una vez más en que esta problematización de la fantasía y de otros conceptos lacanianos a la que el filósofo esloveno se abocó durante los años noventa, ya se encontraba en germen en *El sublime objeto de la ideología*. Los textos a los que acabamos de referirnos tan sólo extendieron argumentos e intuiciones que fueron planteados por vez primera en *El más sublime de los histéricos* y, fundamentalmente, en *El sublime objeto de la ideología*. Como hemos dicho, si a ellos les cabe algún mérito es el de haber clarificado y a la vez complejizado los puntos nodales sobre los que se apoyaba la teoría crítica de la ideología žižekiana.

Die Nacht der Welt

Pero durante el período, lo que ciertamente posibilitó la confección de esta teoría crítica se halló condicionado por sendos debates filosóficos en los que Slavoj Žižek intervino buscando “reafirmar al sujeto cartesiano” (Žižek, 2002a: 10). Para Žižek resultaba claro que lo que había sustentado al consenso post-ideológico de los años noventa no había sido otra cosa más que el intento de aniquilación de la subjetividad que en tiempos del tardocapitalismo se desplegaba. No obstante, como si se tratara de un espectro, contra el *agente*, el *ego*, el *yo* y el *sí mismo* (*self*), el sujeto persistía, asechando y asediando a quienes se vestían con ropajes de verdugos. En toda una alusión al *Manifiesto comunista*, Žižek sugería al comienzo de *El espinoso sujeto* que un espectro rondaba la academia occidental...

¹⁴⁷ Optamos aquí por citar la edición en inglés de *El acoso de las fantasías* porque en la edición en español de Siglo XXI los editores han suprimido sendas partes del texto original.

...el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista (que quiere reemplazar el “paradigma cartesiano” por un nuevo enfoque holístico) y el deconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de “atravesar” el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemónium de fuerzas competitivas) y los “ecólogos profundos” (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina) (ibídem: 9).

Ante esta verdadera cruzada que era entablada contra la concepción cartesiana de la subjetividad *à la cogito*, lo que para Žižek en definitiva urgía llevar a cabo era un “manifiesto filosófico” (ibídem: 10) de ella. Ahora bien, por lo que a su vez se encontraba condicionada la realización de un manifiesto de tales características era por lo que Bruno Bosteels ha conceptualizado como un *giro ontológico* dado al interior de la teoría política—es decir, por “la forma general en que la pregunta ontológica por el ser es presentada a nosotros hoy en día en el contexto del pensamiento político” (Bosteels, 2011: 43). A continuación situaremos al filósofo esloveno en las coordenadas teórico-intelectuales de este giro ontológico, y hecho esto podremos atender a la defensa del sujeto que Žižek realizó mediante una peculiar lectura del idealismo alemán y a través de una álgida discusión mantenida tanto con los teóricos post-althusserianos y post-heideggerianos de la subjetividad política como con los defensores de los estudios culturales.

Como apunta Bosteels, los pensamientos de Martin Heidegger y Jacques Lacan constituyen “las dos ramas dominantes en este revival de la pregunta ontológica en clave práctica o política” (ibídem: 45-46). Ahora bien, estrictamente hablando, ha sido sobre todo la pregunta heideggeriana por el ser formulada en *Ser y tiempo* más que el retorno a Freud propuesto a instancias de Lacan aquello que constituyó una fuente de inspiración inagotable para los intelectuales de izquierdas. Siguiendo a Oliver Marchart podría sostenerse que, en su versión francesa, la izquierda heideggeriana intentó básicamente dos cosas: “trascender el científicismo y sus remanentes en lo que fue el paradigma teórico más avanzado de la época, el estructuralismo” y “tomando en cuenta las dudosas, si no despreciables, inclinaciones políticas de Heidegger, reelaborar y orientar su pensamiento en una dirección más progresista” (Marchart, 2007: 2).

Mediante este *tour de force* llevado a término por la izquierda heideggeriana se dio lugar a lo que se conoce como post-fundacionalismo o pensamiento post-fundacional, que

nuevamente con Marchart podríamos definir como “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (ídem). Con lo que entonces tiene que ver esta perspectiva—que claro está, no debe ser confundida con un *anti*-fundacionalismo—es con el debilitamiento ontológico del fundamento, con la aceptación de la imposibilidad de algún tipo de cimiento último y con la aceptación, por ende, de la contingencia radical. La política, de este modo, asume el estatuto de una fundación parcial, siempre fallida. Para ponerlo con John G. A. Pocock (2008), vistas así las cosas la política no puede ser más que un momento: *el momento maquiaveliano de lo político*.¹⁴⁸

Siguiendo una vez más a Bosteels, el post-fundacionalismo podría ser entendido entonces como “un marco general en el que podemos situar a aquellos autores cuyos escritos dominan las discusiones que surgen del ‘giro ontológico’ dado en el pensamiento político actualmente” (Bosteels, 2011: 47), a saber: Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Ernesto Laclau, etc. Pero antes que concentrarnos en esta plétora de autores ciertamente coetánea, convendría retener que el post-heideggeriano de izquierdas con el que realmente comenzó el pensamiento post-fundacional o el giro ontológico de la teoría política fue Paul Ricœur (1990). En definitiva, solamente después de él tuvieron lugar los esfuerzos por pensar lo político que encabezaron Philippe Lacoue-Labarthe y Jean Luc-Nancy (1981; 1983); solamente después de Ricœur pudo especularse sobre la especificidad de la democracia (Lefort, 1990) o sobre la relación entre ser y acontecimiento (Badiou, 1999). Ahora bien, si de lo que se trata es de captar algo del origen del pensamiento post-fundacional deberíamos retrotraernos aún más allá de Ricœur. Efectivamente, en último término el giro ontológico de la filosofía contemporánea descansa en la tematización de la diferencia política—vale decir, en la tematización del “status de una diferencia fundante que debe ser concebida como

¹⁴⁸ En su trabajo sobre el joven Marx, Miguel Abensour ha definido al trabajo de Pocock sobre el momento maquiaveliano como un develamiento de la “cara oculta” de la “filosofía política moderna” (Abensour, 1998: 18). En efecto, el aporte de Pocock consistió en haber sacado a la luz “otro modelo” de la “filosofía política moderna, que se extiende, según él, desde el humanismo florentino hasta la revolución americana, pasando por Maquiavelo y Harrington. Y que consiste en afirmar la naturaleza política del hombre y en asignar como objetivo a la política no ya la defensa de los derechos sino la puesta en práctica de esta ‘politicidad’ primera, bajo la forma de una activa participación ciudadana en la cosa pública” (ídem). Este momento maquiaveliano, agrega Abensour, se desglosaría básicamente en tres elementos: 1) “el movimiento por el cual pensadores y actores políticos, a lo largo de varios siglos, han trabajado para reactivar la *vita activa* de los antiguos, más precisamente el *bios politikos*—la vida dedicada a las cosas políticas—, contra la primacía acordada a la *vita contemplativa* y contra el cristianismo, que, en nombre de la ciudad celeste, ha sembrado el descrédito sobre la política”; 2) “la elección de la república como única forma de *politeia* capaz de satisfacer las exigencias del hombre—animal político destinado a alcanzar su plenitud en el *vivre civile*—y las del descubrimiento de una historicidad secular”; y 3) la “inscripción en el tiempo” de la “rehabilitación de la forma-república” (ibídem: 18-19).

negatividad, y en virtud de la cual se impide la clausura de lo social (en el sentido de sociedad) y la posibilidad de volverse idéntico a sí mismo” (Marchart, 2007: 5).

La primera formulación de la diferencia política fue realizada, por supuesto, a instancias de Carl Schmitt, quien en 1932 la articuló como una “distinción [...] específica” a la que “pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos”—en suma, como una distinción entre “amigo y enemigo” (Schmitt, 1991: 56). La actual revitalización de la noción de lo político—cuyo máximo indicador tal vez sea, como precisa Marchart, la asunción por parte de Pierre Rosanvallon (2003) “de la prestigiosa cátedra de ‘Historia moderna y contemporánea de lo político’ en el Collège de France” (Marchart, 2007: 1)—se encuentra inextricablemente unida a los esfuerzos de Schmitt por pensar la diferencia política propiamente dicha.¹⁴⁹

Lo que es importante advertir es que en manos de la izquierda heideggeriana post-fundacionalista—una izquierda que era también era *neo-schmittiana*—, la diferencia política se trastocó en una diferencia ontológica, es decir, en una diferencia circunscripta a la brecha (*de paralaje*) que separa a lo óntico de lo ontológico. Nuevamente con Marchart podría pensarse esta diferencia como una

incompatibilidad radical, [...] una brecha insalvable entre conceptos tales como lo social, la política, la forma de gobierno, la determinación de normas y objetivos generales y la policía, por un lado, y lo político en cuanto acontecimiento o antagonismo radical, por el otro (ibídem: 6).

Pero bien, ¿cómo se inscribe el trabajo de Žižek en el campo de fuerzas del post-heideggerianismo? ¿En qué sentido y en qué medida se relaciona éste con la constelación del pensamiento post-fundacional? ¿De qué manera el filósofo de Liubliana conceptualiza la diferencia ontológico-política?

Lo que a todo este respecto debe ser indicado es que Žižek—quien comenzó “como heideggeriano”: el tema de su primer libro fue “Heidegger y el lenguaje” (Žižek, 2002a: 22)—se distancia de sus colegas post-althusserianos debido a que ante Heidegger y

¹⁴⁹ Otra fuente de referencia insoslayable para el giro ontológico y el revival de lo político ha sido Walter Benjamin, quien de hecho—como ha indicado Enzo Traverso (2007)—en los tiempos de la República de Weimar, llegó a mantener *relaciones peligrosas* con Schmitt. Como es sabido, Benjamin se carteo con el filósofo alemán y en el texto sobre el *Trauerspiel* aludió a los conceptos de “soberanía” y “estado de excepción” (Benjamin, 2007b: 268) por él desarrollados—naciones éstas que, previamente, habían aparecido ya a su modo en el célebre texto sobre la violencia (Benjamin, 1999). Por otra parte, para Benjamin el tratamiento del problema de lo teológico-político realizado por Schmitt (2009) siempre fue de importancia, hecho que puede vislumbrarse tanto en un breve texto póstumo publicado por Theodor W. Adorno como en las tesis sobre el concepto de historia de 1940 (Benjamin, 1989; 2007c). A propósito de la cuestión de lo teológico-político, *cfr.* especialmente Lefort (1988); para ampliar sobre el pensamiento de Schmitt, véase Villacañas (2008).

Lacan opta decididamente por el segundo.¹⁵⁰ La razón de esta preferencia radica en el hecho de que Lacan permite “delinear los contornos de un concepto de la subjetividad que no se adecua al marco de la idea heideggeriana del nihilismo inherente a la subjetividad moderna” (ibídem: 19). Asimismo, lo que posibilita Lacan para Žižek es “situar el punto del fracaso intrínseco del edificio filosófico de Heidegger, e incluso la cuestión discutida a menudo de las eventuales raíces filosóficas de su compromiso nazi” (ídem).

Es claro entonces que el pensamiento anti-filosófico lacaniano no tiene nada que ver con Heidegger: el oriundo de Liubliana ve en Lacan a un pensador eminentemente ilustrado, que se encuentra en las antípodas de un filósofo que en textos como *El origen de la obra de arte* responsabilizó al sujeto moderno de la manipulación tecnológica y la destrucción de la naturaleza.¹⁵¹ Es cierto, como apunta Žižek en el prefacio a la segunda edición de *El espinoso sujeto*, que en un principio el psicoanalista francés aceptaba “la crítica heideggeriana del *cogito* cartesiano”, pero al ir avanzado en su itinerario intelectual pasó a adoptar al *cogito* como “sujeto del inconsciente” (ibídem: I). En el contexto de este viraje, el rechazo de la distinción heideggeriana entre un “sentido ontológico de apertura en la cual las cosas aparecen” y un “sentido óntico de la realidad, de entidades existiendo en el mundo” (ibídem: VI) que Lacan había realizado previamente, adquiriría todo su esplendor. La hipótesis ontológica por excelencia de Lacan es que “*algo—algún elemento—debe ser radical (y constitutivamente excluido)*” (ídem); este *algo*, por supuesto, es el *objet petit a*, el “objeto-causa del deseo o plus-de-goce” (ibídem: VII). La hipótesis en cuestión es lo que a Lacan le permite modificar “el tema heideggeriano del lenguaje como la casa del ser” (ídem). En efecto, vista desde la perspectiva lacaniana, esta casa no es más que una “*casa de torturas*” (ídem)—se trata, para decirlo con Fredric Jameson (1980), de una *Prison-House of Language*. Heidegger ignora “este otro lado oscuro y torturante de nuestro habitar el lenguaje”; en su edificio filosófico “no hay lugar para lo Real de la *jouissance*” (Žižek, 2002a: VII). No es que el ser *sea-para-la-muerte*, sino que se halla “entre-dos-muertes” (ibídem: VIII)—una simbólica y otra real. En suma, Lacan no acepta el acuerdo entre ser y logos (de ahí que sea un anti-filósofo): se inclina por tematizar una dimensión de lo Real que es “indicada por la conjunción imposible entre sujeto y *jouissance*” (ibídem: XI).

En última instancia, es a causa de todo esto que, a partir de 1966-1967—es decir, en el contexto del seminario sobre la lógica de la fantasía (inédito)—, el psicoanalista francés

¹⁵⁰ La lectura de Derrida habría cumplido un papel importante en el distanciamiento de Heidegger llevado a cabo por Žižek.

¹⁵¹ Antes que con Heidegger, la antifilosofía de Lacan se relaciona con Marx, Nietzsche y Freud, pero también con Schelling, Schopenhauer y Kierkegaard—es decir, con los pensadores que *aniquilaron* a la filosofía, con aquellos peculiares intérpretes o hermenéutas que estuvieron obligados a ir *más allá* de ella. Véase, a propósito, Foucault (s/a).

pudo llevar a cabo un “pasaje en reversa de Heidegger hacia Descartes, hacia el *cogito* cartesiano”:

Lacan comienza aceptando el punto heideggeriano de que el *cogito* cartesiano—piso de la ciencia moderna y su universo matematizado—anuncia el punto culminante del olvido del Ser; pero, para Lacan, lo Real de la *jouissance* es precisamente externo al Ser, de forma que aquello que—para Heidegger—sirve como argumento *contra* el *cogito*, para Lacan es un argumento *a favor* de él: lo Real de la *jouissance* solo puede ser abordado cuando dejamos el dominio del ser. Es por esto que, para Lacan, no solo el *cogito* no debe ser reducido a la autotransparencia del pensamiento puro, sino que—paradójicamente—el *cogito es* el sujeto del inconsciente, la brecha/corte en el orden del Ser a través del cual lo Real de la *jouissance* se abre paso (idem).¹⁵²

Cogito ergo sum, entonces. Como apunta Žižek en *Less Than Nothing*, la lectura lacaniana del *cogito* cartesiano se desdobra en un “yo *no soy*”—“no soy una sustancia, una cosa, una entidad, me reduzco a un vacío en el orden del ser, a una grieta, a una *béance*”—y en un “yo *no pienso*”—“me reduzco a un/a puro/a (forma de) pensamiento que coincide con su opuesto, esto es, que no tiene contenido y que en cuanto tal es no-pensable” (Žižek, 2012b: 876-877).

Resumiendo, el hecho de que Žižek opte por Lacan, el hecho de que no sea un post-heideggeriano, el hecho de que reafirme al sujeto cartesiano como sujeto del inconsciente, es lo que en definitiva lo aleja de la constelación del pensamiento post-fundacional. En tanto lacaniano convencido y consecuente, Žižek no abona a la oposición entre un plano ontológico y un plano óntico, entre lo político y la política, entre el ser y el acontecimiento.¹⁵³ A entender del filósofo esloveno, la lógica acontecimentalista convencional “es demasiado idealista”: perpetúa la “oposición kantiana entre el ser, que es simplemente un orden del ser sedimentado, y el momento mágico del acontecimiento de la verdad” (Žižek, 2006c: 131). Por el contrario, la perspectiva filosófica žižekiana es de índole materialista; lo que ella interroga es “cómo puede emerger un acontecimiento del orden del ser”, “cómo pensar la unidad del ser y el

¹⁵² En *Less Than Nothing*, Žižek vuelve sobre este importante prefacio a *El espinoso sujeto* escrito en 2009. Según el autor, Lacan cree que “Heidegger pasa por alto el impacto propiamente traumático de la ‘pasividad’ misma de nuestro ser atrapado en el lenguaje, la tensión entre el animal humano y el lenguaje; hay ‘sujeto’ porque el animal humano no ‘encaja’ en el lenguaje—el ‘sujeto’ lacaniano es un sujeto torturado, mutilado” (Žižek, 2012b: 872).

¹⁵³ Ahora bien, hay elementos para suponer que en los primeros años del período 1989-1999 Žižek sí lo hacía. En *Porque no saben lo que hacen*, por ejemplo, plantea: “‘La política’ es un complejo social separado, un subsistema positivamente determinado de relaciones sociales en interacción con otros subsistemas (la economía, las formas culturales...), y ‘lo político’ es el momento de apertura, de indecibilidad, en el que se cuestiona el principio estructurante de la sociedad, la forma fundamental del pacto social: en síntesis, el momento de crisis global superada por el acto de fundar una ‘nueva armonía’. De modo que la dimensión política está *doblemente inscrita*: es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto” (Žižek, 1998a: 253).

acontecimiento”, “cómo tiene que estar estructurado el orden del ser para que sea posible algo como un acontecimiento” (ídem).

Más adelante, en el capítulo tercero de la presente Tesis de Maestría, veremos con más detalle cómo Žižek ha dado cuenta de la unidad de lo político y la política, de lo ontológico y lo óntico, a través del concepto lacaniano de *la doublure*—esto es, “el doblez, la torsión o curvatura en el orden del ser que abre [...] espacio para el acontecimiento” (ídem). Por el momento bastará con atender a cómo se fue gestando la reposición de dicha unidad mediante la peculiar reactualización del idealismo alemán llevada a cabo por Žižek durante el período 1989-1999. No obstante, antes de pasar a ello convendría precisar algo más sobre el llamado giro ontológico de la teoría política.

De la postura tomada por Žižek ante el post-fundacionalismo parecería desprenderse una crítica a la presunta necesidad de un llamado—en verdad escatológico—al conocimiento ontológico de la política. La apuesta por una ontología de izquierdas en la que abrevan muchos post-heideggerianos es tan radical como vacía. A fin de cuentas, como bien señala Bosteels, “¿qué puede ser más radical que, en el nombre de las interrogaciones ontológicas contemporáneas, renunciar a todas las antropologías humanistas y abogar por exhibir el desarraigo de la esencia humana, su centro ausente?” (Bosteels, 2011: 58). De la mano de Žižek la política puede ser (*re*)inscripta dialécticamente en el actual estado de cosas. Así, “en vez de buscar una forma pura o purificada de la política o de lo político, no importa cuán violenta y catastrófica ella sea”, con él puede sentarse las bases de una “ontología de la realidad” (ibídem: 59).

Las virtudes que posee una perspectiva ontológica del presente frente al giro ontológico de la teoría política contemporánea se ponen en evidencia si se considera que ideas tales como las de diferencia, multiplicidad o acontecimiento son “productos del capitalismo tardío” (ibídem: 62)—mejor dicho, que ellas “definen nuestro estado de cosas dado bajo el capitalismo tardío y su lógica cultural” (ibídem: 64). Efectivamente, “las categorías de la ontología post-fundacional no sólo no son necesariamente de izquierda” sino que también pueden llegar a ser “descriptivas de, o cómplices con, el actual status quo” (ibídem: 63).

El capital financiero trasnacional desubstancializa la ontología aún más completamente de lo que la burguesía del siglo XIX pudo haber soñado. La flexibilidad, la diferencia y la innovación se encuentran a la orden de la estúpida facticidad actual. Bajo estas circunstancias que definen nuestra realidad, ¿cuán radical puede reclamar ser una ontología post-fundacional? ¿Cuán de izquierda o comunista puede ser? ¿No se trata más bien de la ideología espontánea del capitalismo tardío? (ibídem: 64).

En parte, la intervención de Žižek puede ser pensada como un intento de replicar a la connivencia entre “las tendencias desacralizantes inherentes al capitalismo” y “la crítica

o deconstrucción de la metafísica” (ibídem: 65). La retirada a lo político a la que el filósofo lacaniano de algún modo se opone, conlleva una sutura de la política. Pues en definitiva, el establecimiento de los pilares de una ontología de izquierdas acometido por los post-heideggerianos del pensamiento post-fundacional no constituye más que “una cifra de algo perdido, a saber, una verdadera política emancipatoria” (ibídem: 74).

Al comienzo de *El más sublime de los histéricos* se encuentra precisada una observación que acompañaría a Slavoj Žižek durante toda su carrera: “la filosofía de los dos últimos siglos se ha constituido tomando distancia respecto a Hegel” (Žižek, 2013a: 13). Como respuesta a esta situación en la que se halla el pensamiento contemporáneo, Žižek ha propuesto una *aggiornamento* del idealismo alemán—es decir, una reactualización de aquel breve momento filosófico delimitado por los años de 1787 (aparición de *Crítica de la razón pura* de Kant) y 1831 (muerte Hegel), en el que sucedieron más cosas que en siglos enteros. Para ello, como no podría ser de otro modo, acude al prisma del pensamiento de Jacques Lacan—en *Less Than Nothing* se indica que lo que a fin de cuentas implica la contribución del psicoanalista francés es “una repetición de Hegel”, que lo que distingue a éste de todos sus coetáneos es la circunstancia de ser “un lector de Hegel” (Žižek, 2012b: 5).

En el curso de esta peculiar relectura del idealismo alemán—informada en parte por la interpretación de Hegel de la filósofa francesa Catherine Malabou (2013)—ha ido tomando cuerpo toda una serie de argumentos que resultan de utilidad a la hora de discutir con deconstruccionistas, relativistas y posmodernos.¹⁵⁴ En particular, el pensador esloveno ha destacado que—de igual modo que el registro lacaniano de lo Real—la concepción hegeliana de la negatividad enfatiza que toda síntesis completa es imposible; para decirlo brutalmente: sobre lo que llama la atención el conocimiento absoluto de Hegel no es más que sobre la inconsistencia radical de la realidad socio-simbólica, sobre la no-totalidad de la totalidad. Considerados desde este ángulo, Kant, Fichte, Schelling y Hegel quedan desligados de aquellas lecturas de corte más tradicional que—embriagadas por la sistematicidad en la que se expresan las obras de dichos filósofos—endilgan al idealismo alemán una cierta inflexibilidad asfixiante relacionada con la pretensión de una visión sinóptica de la totalidad que aplasta las

¹⁵⁴ En *Less Than Nothing*, Žižek le confiere a *El porvenir de Hegel*—el libro que Malabou publicó en 1996 con el auspicio de Jacques Derrida—el estatuto de uno de esos “libros que son *epocales* en el estricto sentido del término: ellos redefinen todo el campo en el que intervienen—literalmente, *nada permanece igual* luego de que uno se sumerge en uno de estos libros” (Žižek, 2012b: 17). A entender del autor, “sólo una mujer”—es decir, sólo quien asume una posición subjetiva femenina—“puede escribir un libro sobre Hegel realmente bueno” (idem).

contingencias y las diferencias para subsumirlas al progreso.¹⁵⁵ De esta manera, la dialéctica hegeliana puede ser entendida no como un intento “evolucionista” o historicista por explicar el “desarrollo progresivo del en-sí al para-sí” (Žižek, 1993: 142), sino en verdad como una tentativa que registra un proceso no teleológico—esto es, un proceso carente de finalidad prefijada, que no cede a la neutralización de las diferencias.¹⁵⁶

Si se parte de que Lacan solía atribuir un carácter anti-filosófico a su pensamiento, sería válido reparar en la originalidad que posee la confluencia del idealismo alemán con el psicoanálisis propugnada por Žižek. Lo que en todo momento el esloveno resalta como punto central de la perspectiva lacaniana es su reafirmación de la verdad. Es en este sentido que Lacan puede ser pensado como un filósofo trascendental e ilustrado, responsable de un nuevo *giro copernicano*—a fin de cuentas, si Kant realizó una crítica de la razón pura, una crítica de la razón práctica y una crítica de la facultad de juzgar, lo que el psicoanalista francés intentó llevar a cabo fue una crítica del deseo. Es en este sentido, también, que puede darse con una afinidad electiva entre Hegel y Lacan.

Si bien tanto en *El sublime objeto de la ideología* como en *Porque no saben lo que hacen* existen numerosas referencias a Hegel, en donde el tratamiento del idealismo alemán adquiriría centralidad sería sobre todo en *Tarrying with the Negative*—libro que, como el propio autor señala en el filme *Žižek!*, forma parte de sus cuatro mejores

¹⁵⁵ A propósito de este cuarteto, Žižek señala en *Less Than Nothing* que “no hay progreso unilateral en el idealismo alemán: cada uno de estos cuatro nombres (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) lidiaron con un problema fundamental y en última instancia fallaron al resolverlo, pero esto no significa que cada sucesor solucionó el problema de su predecesor en un movimiento de *Aufhebung*—en todo caso, el sucesor transformó radicalmente el campo, de manera tal que el problema mismo desapareció” (Žižek, 2012b: 188).

¹⁵⁶ Volvamos por un momento a un punto que a su manera tocamos en la introducción: la relación Adorno-Žižek. El lector de Adorno advertirá que hay una cierta afinidad entre la lectura de Hegel por la que Žižek aboga y la concepción de la dialéctica negativa (Adorno, 2005). Para plantearlo esquemáticamente: la dialéctica žižekiana es la contrapartida de la dialéctica adorniana; si uno de los autores evoca el costado trágico de ella, el otro evoca su costado cómico—“no hay dialéctica sin humor” (Žižek, 2012b: 590), escribe Žižek en *Less Than Nothing* siguiendo a Bertolt Brecht. Y “la versión de la dialéctica de Žižek”, escribe Fredric Jameson en uno de sus últimos trabajos, posee ciertamente alguna que otra virtud con la que la adorniana no está dotada, pues ella tiene “algo que decir” (Jameson, 2013: 73) sobre la verdad o el absoluto. En efecto: “El intento desesperado de Adorno de evitar positivities—que intuitivamente sentía como ideológicas—por medio de la adopción de una equipolencia definitivamente negativa, es una respuesta profética pero insatisfactoria a nuestra situación histórica, que podría caracterizarse mejor alterando el famoso título de Žižek para que rece ‘saben lo que hacen (pero lo hacen de todos modos)’. Esta situación, que es el terreno de lo que ha sido útilmente definido como razón cínica, exige una reinención de la dialéctica como parte de la reinención de la política misma (y, claramente, del marxismo); mientras que la diferencia entre las ‘soluciones’ de Adorno y Žižek podría ser caracterizada desde otras perspectivas como la distinción entre la antinarrativa modernista como tal (¡Beckett!) y una clase de juego no figurativo con múltiples centros narrativos (como en la literatura más propiamente posmoderna)” (ibidem: 77). Una lectura de Hegel similar a la de Žižek puede encontrarse en el propio trabajo de Jameson (2010c).

trabajos.¹⁵⁷ El título alude a un pasaje clave del prólogo que Hegel escribe a esa ciencia de la experiencia de la conciencia que intenta ser la *Fenomenología del espíritu*. Allí se afirma que, para ser, el espíritu precisa *permanecer en lo negativo*—es decir, “no sólo ‘pasar a través’ de lo negativo sino persistir en ello” (Žižek, 2012b: 450).

El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser (Hegel, 2007: 24).¹⁵⁸

Según Hegel entonces, por lo que la existencia del espíritu se encuentra condicionada es por la preservación de los opuestos. En lo que se traduce la *negación de la negación* que define a todo espíritu verdadero—es decir, que define a toda posición que necesariamente no reproduce la del *alma bella*—es en un no ceder jamás, bajo ningún punto de vista, a la resolución de la tensión inherente a los elementos que componen una determinada constelación o campo de fuerzas.¹⁵⁹ Permanecer en lo negativo—cuyo correlato psicoanalítico, como bien indica Žižek, es “la total asunción de la ‘inexistencia del Otro’” (Žižek, 1993: 237)—significa reconocer que hay ciertos antagonismos que son irreductibles y que por lo tanto la realización de una síntesis total y armoniosa es una quimera. Sólo este reconocimiento es lo que posibilita el acceso a la verdad, pues lo externo-contingente—lo que *yerra*—no es “un impedimento para la realización de las potencialidades internas, sino por el contrario *la arena misma en la que la verdadera naturaleza de estas potencialidades internas será probada*” (ibídem: 142).

En otras palabras, lo que todo proceso dialéctico implica es que la verdad sólo puede alcanzarse a través del error. Si la negación de la negación hegeliana puede ser explicada sucintamente, Žižek indicaría que ella “no es más que la repetición en su expresión más pura”: en una primera instancia “se realiza un cierto gesto que fracasa”; luego, en un

¹⁵⁷ Según el filósofo esloveno, además de *Tarrying with the Negative*, los libros que se destacan del resto son *El sublime objeto de la ideología*, *El espinoso sujeto* y *Visión de paralaje*. A esta lista habría que agregar seguramente *Less Than Nothing*, obra en la que el *paso hacia atrás a Hegel* propuesto por el autor ha terminado de adquirir toda su significación.

¹⁵⁸ Es importante señalar que tanto en la traducción al castellano de Wenceslao Roces como en la versión original del texto—donde puede leerse “Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt” (Hegel, 1986: 36)—, la expresión *Verweilen beim Negativen* (permanencia en lo negativo) no aparece literalmente; donde lo hace es exclusivamente en la traducción inglesa de A. V. Miller: “This tarrying with the negative is the magical power that converts it into being” (Hegel, 1977: 19).

¹⁵⁹ Según Hegel el *alma bella* (*schöne Seele*) representa a la “conciencia de la vaciedad”, del abandono, cuyo “obrar” consiste en un “anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido” (Hegel, 2007: 384). Se trata de lo que “arde”, se consume en sí mismo “y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire” (ídem); de lo que se “desgarra hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis” (ibídem: 390); en suma, de “aquella parte de la figura del espíritu cierto de sí mismo que permanece quieto en su concepto” (ibídem: 464).

segundo momento, “sencillamente se *repite* ese gesto” (Žižek, 2002a: 84). De esta manera, la verdad puede ser entendida como la preservación de los errores (momentos, fases, ciclos) inherentes a ella.

Ahora bien, Hegel no fue el primero en dar cuenta de esta problemática: según Žižek, existe a este respecto una verdadera línea de continuidad en la historia de la filosofía moderna de occidente. En cierto sentido, la concepción de la negatividad del espíritu se encuentra presupuesta ya en el conjunto de las filosofías de la Ilustración.¹⁶⁰ Está presente, por ejemplo, en el *cogito ergo sum* y la duda metódica de Descartes (2004). Asimismo, lo está en Kant (1987), cuya distinción trascendental entre lo fenoménico y lo nouménico había revelado una asimetría inherente a la subjetividad. Ciertamente, esta diferenciación operó como condición de posibilidad del abordaje dialéctico de la misma como universalidad contradictoria—vale decir, como totalidad heterogénea o, mejor aún, como complejidad real. Lo que de cualquier modo resulta indiscutible es que el tratamiento del sujeto como brecha dialéctica—como abertura, vacío o ausencia “que precede al gesto de subjetivación” (Žižek, 2002a: 171) y cuya contingencia “sostiene el orden universal del ser” (ibídem: 174)—adquiriría su máxima expresión recién en Hegel, quien en definitiva lo que hace es radicalizar a Descartes y Kant.

A entender de Žižek, lo que entraña la dialéctica hegeliana es un esfuerzo eminentemente racional por dar cuenta de la conflictividad de la vida. Para Hegel la razón no es algo que se encuentra apartado del conflicto o la contradicción. Una buena lectura de Hegel es la que advierte que lo postulado por el filósofo alemán es que toda empresa racional se halla inextricablemente atravesada por el conflicto. Cuando la razón establece un combate contra la contradicción, lo que a fin de cuentas hace es luchar consigo misma. Hegel dio cuenta por vez primera de este momento de irracionalidad que es constitutivo de toda racionalidad en su período de Jena. En esta etapa previa a la redacción de la *Fenomenología del espíritu*, apelando al motivo de *la noche del mundo* (*die Nacht der Welt*), el filósofo alemán supo tematizar la razón como un exceso de locura.

El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo (Hegel, 1984: 154).¹⁶¹

¹⁶⁰ Al respecto, *cfr.* especialmente Cassirer (2008).

¹⁶¹ Un buen tratamiento de la filosofía hegeliana del período de Jena puede encontrarse en Habermas (2007).

Para *el más sublime de los histéricos*, este momento de locura reviste central importancia puesto que sin él—sin el abismo de la negatividad radical de la noche del mundo—no hay lugar para el logos. No es éste un Hegel romántico que se opone a la *luz de la razón*: en Hegel no hay lugar más que para la Ilustración. Como bien lo pone Žižek en *El espinoso sujeto*, sin un “gesto de repliegue no hay subjetividad” (Žižek, 2002a: 46). Lo que en última instancia constituye al sujeto es la salida de la locura, el atravesamiento de la noche del mundo. Esto es algo sobre lo que la teoría psicoanalítica lacaniana se ha exployado en detalle:

al repliegue en sí mismo, al corte de los vínculos con el ambiente, le sigue la construcción del universo simbólico que el sujeto proyecta sobre la realidad, como una especie de formación sustitutiva, destinada a compensar la pérdida de lo Real inmediato, presimbólico (ídem).

En síntesis,

la necesidad ontológica de “la locura” reside en el hecho de que no es posible pasar directamente desde el “alma animal” pura, inmersa en su mundo vital natural, a la subjetividad “normal” que habita en su universo simbólico. El “mediador evanescente” es el gesto “loco” del repliegue radical respecto de la realidad, que nos abre el espacio para su (re)constitución simbólica [...] Lo que Hegel llama “la noche del mundo” (el dominio fantasmagórico, presimbólico de las pulsiones parciales), es un componente innegable de la autoexperiencia más radical del sujeto (ídem).

El motivo hegeliano de la noche del mundo permite a Žižek entonces trazar los contornos de lo que Bruno Bosteels conceptualiza como una *ontología materialista*—vale decir, los contornos de lo que Bosteels caracteriza como una ontología de la actualidad. El pensador esloveno va a establecer con precisión los fundamentos básicos de esta ontología recién en *Visión de paralaje*, libro cuyo objetivo principal—lo veremos más adelante—radica en “recuperar la filosofía del *materialismo dialéctico*” (Žižek, 2006d: 12). Para Žižek la importancia de esta filosofía radica en que otorga una base para la práctica de la crítica de la ideología, pues la identificación o el conocimiento del antagonismo real a la que ella contribuye se encuentra decisivamente por fuera del marco de la ideología. En otras palabras, el materialismo dialéctico informa que, a causa de que el sujeto nunca cesa de cuestionar históricamente su identidad y la realidad posee un carácter inconsistente, lo Real reprimido retorna para socavar los pilares sobre los que se yergue el orden socio-simbólico.

Ahora bien, el proyecto žižekiano de la renovación del materialismo dialéctico—o para decirlo con Alain Badiou (1969), el proyecto de un *nuevo* comienzo del mismo—, que ciertamente acaba de obtener su coronación con el *paso atrás a Hegel* dado en *Less Than Nothing*, empezó a ser formulado explícitamente en *El espinoso sujeto*. No obstante, las primeras pinceladas del mismo fueron dadas en textos del período como *The Indivisible Remainder* y *The Abyss of Freedom*. Emblemáticamente, en ellos Žižek se concentraba en la figura de Schelling a los fines de clarificar su posición materialista.

En el manuscrito de 1811-1815 sobre las edades del mundo cuya gestación antecede al célebre proyecto de la filosofía positiva con el que se buscaba dinamitar el legado de Hegel, Schelling reveló que la identidad siempre es incompleta, que siempre se encuentra internamente partida y alienada de sí misma—en cierto sentido, este Schelling es un Schelling hegeliano.¹⁶² En efecto, toda síntesis supone la existencia de al menos un *resto indivisible* (*indivisible remainder*) que necesariamente ha de ponerla en crisis. El nombre lacaniano de este resto—de este residuo que se halla tras toda simbolización—es, por supuesto, *lo Real*. Considerando precisamente esta sintonía entre Schelling y Lacan, Žižek se pregunta:

¿No es el propio Schelling quien determina lo Real [*das Reale*] como el movimiento circular de las pulsiones “irracionales” (esto es, pre-lógicas, pre-simbólicas) que hallan satisfacción en la misma repetición “sin sentido” de su camino en círculo? Para Schelling (como así también para Lacan) lo Real es el Límite, el obstáculo último a causa del que toda “semántica idealista”, todo intento por desplegar lo Absoluto como una matriz auto-contenida que genera todas las significaciones posibles del Ser, está destinado a fracasar. Tanto para Schelling como para Lacan, la versión más radical de esta “semántica idealista”, es, claro está, el sistema hegeliano, que ambos convierten en el blanco principal de la crítica: el orden simbólico nunca puede alcanzar un final completo y cerrar su círculo, pues su propia constitución supone un punto en el que el Sentido tropieza con su límite y se suspende a sí mismo en el goce-en-sentido [*jouis-sense*] (Žižek, 1996: 75).¹⁶³

Schelling habría sido entonces el primero en advertir que la falta de completitud de la realidad imaginario-simbólica se encuentra conectada con lo Real. En otras palabras, lo que según Žižek el filósofo alemán habría postulado es que toda totalidad es siempre contradictoria e inconsistente—postulado éste que habría valido tanto para el sujeto y para el objeto como para la relación dada entre ambos.

¹⁶² Cfr. Schelling (2002). Cabría enfatizar aquí que la afinidad que Žižek halla entre Hegel y Schelling es por demás singular. Siguiendo al joven Friedrich Engels, podría caracterizarse al Schelling tardío como un anticipador del post-hegelianismo—esto es, como un “san Jorge” que buscaba “abatir al dragón del hegelianismo” (Engels, 1982b: 49), como alguien que evocando el poder de lo divino en la historia perseguía desmontar la herencia de la filosofía hegeliana. Diez años después de la muerte de Hegel, figuras como David F. Strauss y Ludwig Feuerbach confirieron a la filosofía hegeliana un impulso con el que la misma se tornaba en una verdadera amenaza para el régimen de Friedrich Wilhelm IV. En este contexto, Schelling llegaría a Berlín para poner “su sistema a la disposición del rey de Prusia” (ibídem: 54). Si por algo se distingue la relación entre Hegel y Schelling es entonces por haber tomado la forma de un combate. Precisamente en estos términos Engels recuerda el encuentro de los jóvenes hegelianos con Schelling, que tuvo lugar en 1841: “Dos viejos amigos de los años mozos, compañeros de cuarto de la Fundación de Tubinga, vuelven a encontrarse al cabo de cuarenta años, pero como enemigos; uno de ellos muerto desde hace diez años, pero más vivo que nunca en sus discípulos; el otro, según dicen éstos, espiritualmente muerto desde hace tres decenios, pero que aparece de pronto reivindicando para sí solo la vida, una vida llena de vigor y vigencia” (Engels, 1982a: 41). Lo peculiar es que, en el contexto de este combate, el anti-hegeliano Schelling habría ayudado a los jóvenes hegelianos “a ver claro acerca de sí mismos” (Engels, 1982b: 51).

¹⁶³ Recientemente ha aparecido una traducción al castellano de *The Indivisible Remainder*; cfr. Žižek (2013b). Ésta y las siguientes citas corresponden a la versión original del texto.

Puntualmente es la explicación schellingiana del origen de Dios lo que para el esloveno anticipa el tratamiento lacaniano de la estructura de la subjetividad. La obra de Schelling—una de “las obras seminales del materialismo” (ibídem: 7), “una obra *metapsicológica* en el estricto sentido freudiano del término” (ibídem: 9)—aborda el problema del origen de Dios como una alegoría del origen del sujeto. Efectivamente, cuando Schelling escribe *Dios* lo que para Žižek debe ser leído es *lo Real*. La transición de Dios al Mundo a la que se refiere Schelling sería por tanto una cifra del pasaje de lo Real a lo Simbólico, de la *jouissance* al deseo, de la locura pre-subjetiva pulsional a la cordura y normalidad por la que están condicionados todos los sujetos—en suma: de la psicosis a la neurosis.

A entender de Žižek lo que aquí se encuentra en juego es el “problema crucial del idealismo alemán”: “el *problema del comienzo*” (Žižek, 1997b: 14). La lectura žižekiana de Schelling plantea que antes de todo Dios estaba loco, atrapado en el *abismo de la libertad* que precedía a la existencia—se hallaba, por así decirlo, acorralado por las pulsiones de la expansión irrestricta y de la contracción ilimitada. Esto habría engendrado un “vórtice de ‘locura divina’ que amenaza[ba] con tragarse todo” (ibídem: 16) en el “*movimiento rotativo de las pulsiones*” (ibídem: 14). De este modo, el mundo no habría surgido más que como una consecuencia de la intención divina de salir de un torturante y autodestructivo atolladero.

El Absoluto “inaugura el tiempo”, lo “contiene” del movimiento rotativo hacia el pasado, para deshacerse del antagonismo [...] que amenaza con arrastrarlo al abismo de la locura [...] La libertad no es para Schelling el momento de “eternidad en el tiempo”, el punto de decisión sin fundamento por medio del cual una criatura libre (el hombre) rompe, suspende, la cadena temporal de motivos y se conecta directamente con el *Ungrund* del Absoluto. La noción schellingiana del tiempo y la eternidad, o, para ponerlo en términos más contemporáneos, de la sincronía y la diacronía, se encuentra opuesta por consiguiente tanto a la noción del tiempo como reflejo finito/distorsionado del orden eterno, como asimismo a la noción moderna de la eternidad como un modo específico de temporalidad: *la eternidad misma engendra el tiempo para resolver el punto muerto en el que se halla enredada* (ibídem: 29-30).

En *The Indivisible Remainder* y *The Abyss of Freedom*, Žižek tematiza entonces la concepción lacaniana del sujeto barrado como una respuesta al problema de la locura implícita en la creación divina. Según el autor, la filosofía místico-cristiana de Schelling anticipa al materialismo dialéctico precisamente a causa de que da cuenta del carácter incompleto de la realidad socio-subjetiva.¹⁶⁴ Tal como se resume en *El espinoso sujeto*, es la realidad misma lo que reviste una malla ontológicamente incompleta:

¹⁶⁴ Esta peculiar forma de concebir al materialismo dialéctico es respaldada por los desarrollos recientes de la física cuántica, a los que se alude en la última parte de *The Indivisible Remainder*; sirviéndose de ellos, Žižek llama la atención sobre el hecho de que no sólo el conocimiento del universo es incompleto: el universo mismo también lo es.

solo hay “realidad” si existe una brecha ontológica, una grieta en su núcleo—un exceso traumático, un cuerpo extraño que no se puede integrar en ella. Esto nos retrotrae a “la noche del mundo”: en su suspensión momentánea del orden positivo de la realidad enfrentamos la brecha ontológica por causa de la cual la “realidad” nunca es un orden del ser completo, positivo, encerrado en sí mismo. Solo esta experiencia del repliegue psicótico ante la realidad, solo la autocontracción absoluta explica el “hecho” misterioso de la libertad trascendental, de una (auto)conciencia que es realmente “espontánea”, cuya espontaneidad no es el efecto del reconocimiento erróneo de algún proceso “objetivo” (Žižek, 2002a: 73).

Sin riesgo a exagerar podría afirmarse que en estas líneas se encuentran las premisas filosóficas elementales que acompañaron a Žižek durante el período 1989-1999 e incluso más allá de él.¹⁶⁵

Lacan por sobre Heidegger; el idealismo alemán como solución del problema de la subjetividad: este doble movimiento interpretativo es lo que separa a Slavoj Žižek tanto de sus camaradas post-althusserianos franceses como de la perspectiva anglosajona de los estudios culturales. En torno a los primeros, el pensador esloveno ha sugerido que negando su punto de partida común—sin sumergirse por ello, claro está, en el revoltijo posmoderno-deconstruccionista de la academia occidental—, en la actualidad tienden a oscilar entre “un marco formal neutral que describe el funcionamiento del campo político sin ninguna toma de partido específica, y [...] una particular práctica política izquierdista” (ibídem: 186). Por su parte, en torno a los estudios culturales—y aquí Žižek piensa principalmente en la obra de Judith Butler (2001) y en la teoría de la sociedad del riesgo de Ulrich Beck (1998) y Anthony Giddens (1999)—en *El espinoso sujeto* se ha indicado que “oculta[n] las raíces socioeconómicas concretas” (Žižek, 2002a: 362) de los problemas que abordan.¹⁶⁶ En igual medida, las orientaciones de la filosofía política contemporánea y de los estudios culturales “se abstienen de cuestionar los principios básicos de la lógica anónima de las relaciones de mercado y el capitalismo global, que actualmente se imponen cada vez más como lo Real neutral aceptado por todas partes y, como tal, cada vez más despolitizado” (ibídem: 374).

A este respecto es emblemática la manera en que actúa el capitalismo posmoderno de hoy para neutralizar los desafíos a la heteronormatividad. En efecto, bajo las condiciones socio-culturales actuales las demandas homosexuales son identificadas como reclamos que merecen ser respetados. Al ser encasilladas como modos de vida particulares tolerables, estas demandas pierden toda su radicalidad. En verdad, toda lucha

¹⁶⁵ Para una crítica de la lectura žižekiana de Schelling, véase Dews (2005).

¹⁶⁶ Posteriormente al tratamiento de la obra de Butler que Žižek realizara en *El espinoso sujeto*, en *Contingencia, hegemonía, universalidad* se suscitó un álgido debate cuyo punto neurálgico era la interpretación de Lacan. Cfr. Butler (2003a; 2003b; 2003c) y Žižek (2003b; 2003c; 2003d).

por la politización y la afirmación de las múltiples identidades étnicas, sexuales y de otro tipo siempre se produce contra el fondo de una barrera invisible pero sumamente prohibitiva: el sistema capitalista global puede incorporar las ventajas de la política posmoderna de las identidades en la medida en que ellas no perturben la circulación uniforme del capital; en cuanto alguna intervención política le plantea una seria amenaza, de inmediato la reprime un conjunto elaborado de medidas destinadas a excluirla (ibídem: 235).¹⁶⁷

Es característico de la filosofía política contemporánea y de los estudios culturales que pese a criticar al capitalismo no consigan proporcionar alguna idea acerca de cómo liberarse de él. Es a causa de esto que, a partir de *El espinoso sujeto*, el pensador oriundo de Liubliana intenta cada vez más sentar las bases de una “*repolitización radical de la economía*” (ibídem: 376), pues por más que la política sea el dominio decisivo, la esfera en la que el sujeto tiene que intervenir es eminentemente económica.¹⁶⁸

Ahora bien, debido a que lo que se halla en juego en la discusión con los pensadores post-althusserianos es la cuestión del sujeto—vale decir, la cuestión del *centro ausente de la ontología política*—, debemos aquí atender a ella y dejar por el momento de lado la polémica mantenida con la perspectiva de los estudios culturales.

Según Žižek, tanto Alain Badiou (1999) como Étienne Balibar (2010) y Jacques Rancière (1996) intentan conceptualizar un modo post-cartesiano de subjetividad que gira en torno a una toma contingente de decisión. Mediante ella, al sujeto se le asigna el estatuto de un momento en el que la brecha ontológica se hace visible. De este modo, estos pensadores retornan a un formalismo protokantiano que se encuentra ligado “a una constelación y una práctica políticohistóricas limitadas” (Žižek, 2002a: 186). En otras palabras, la negación de la concepción cartesiana de la subjetividad *à la cogito*—vale decir, la reducción del sujeto al proceso de subjetivación—y la inscripción de Badiou, Balibar y Rancière en el terreno del post-fundacionalismo, lleva a éstos a caer “en la trampa de la política ‘marginalista’” (ibídem: 252), a aceptar “la lógica de los estallidos momentáneos de una politización radical ‘imposible’ que contiene las semillas de su propio fracaso y debe retroceder ante el orden existente” (ibídem: 252-253). Ahora bien, es evidente que los autores despliegan estrategias diversas para aceptar lo que aceptan:

¹⁶⁷ A entender de Žižek algo similar sucede con la tentación populista de la que hoy tantos izquierdistas son devotos: “lejos de constituir una amenaza para el capitalismo global, [ella] sigue siendo su producto intrínseco” (Žižek, 2002a: 241). En el próximo capítulo indagaremos con más detalle en la desaprobación žižekiana del populismo. A propósito, véase especialmente Žižek (2006e).

¹⁶⁸ De manera idiosincrática, ante la antinomia por la redistribución o el reconocimiento en torno a la que Nancy Fraser y Axel Honneth (2006) tanto discutieron, para Žižek resulta apropiado “una cierta dosis de [...] antigua crítica marxista pasada de moda”; vale decir, para el esloveno el foco debe pasar “de la redistribución al modo de producción que determina la distribución y el reconocimiento inequitativos” (Žižek, 2002a: 386).

Rancière apunta al proceso por medio del cual una “parte de ninguna parte”¹⁶⁹ entra en litigio por su lugar dentro de la visibilidad social; Badiou apunta al compromiso basado en la fidelidad al acontecimiento-verdad; Balibar apunta a un agente político que insiste en su demanda “imposible” de *egaliberté* contra cualquier orden positivo que le dé satisfacción (ibídem: 253).

Para Žižek hay un problema implícito en las posiciones marginalistas de estos filósofos: en su negativa a asumir la responsabilidad del poder, no hacen más que dirigir una provocación histérica a algún nuevo (significante-)amo. Ante esta suerte de *Acting-out*, el pensador esloveno va a manifestar su disposición a asumir la responsabilidad por lo que se lleva a cabo; va a proponer, en pocas palabras, *abrazar el acto*:

La actitud del verdadero revolucionario, opuesta a este juego de provocación histérica, es la disposición heroica a sostener la transformación del socavamiento subversivo del sistema existente en el principio de un nuevo orden positivo que encarne esa negatividad. O, para decirlo en los términos de Badiou, la transformación de la verdad en ser. En términos filosóficos más abstractos, el miedo a la ontologización amenazante del acto político propiamente dicho, el miedo a su transposición catastrófica al orden positivo del ser, es un falso temor que resulta de una especie de ilusión óptica: confía demasiado en el poder sustancial del orden positivo del ser, pasando por alto el hecho de que el orden del ser nunca es simplemente dado, sino que se basa en un acto precedente. *No hay ningún orden del ser como todo positivo ontológicamente consistente*: la falsa apariencia de semejante orden se basa en la autoobliteración del acto. En otras palabras, la brecha del acto no se introduce posteriormente en el orden del ser: está allí todo el tiempo, como la condición que realmente *sustenta* todo orden del ser (ibídem: 258).

Para finalizar sería válido llamar la atención sobre la circunstancia de que “existe una cercana proximidad, por no decir una total intercambiabilidad, entre la noción lacaniana de ‘acto’ y la idea de ‘acontecimiento’ tal como es elaborada por Badiou” (Bosteels, 2011: 176-177). De hecho, con tan sólo observar el índice de *El espinoso sujeto* es posible concluir que Žižek le concede a Badiou un lugar mucho más importante que a Balibar o a Rancière. Tal como ya hemos sugerido, ello se debe a que el filósofo francés ha sabido “resucitar”—en un contexto de contingencia global en donde señoreaba la doxa posmoderna—“la *política de la verdad (universal)*” (Žižek, 2002a: 142).¹⁷⁰

La relación intelectual que Žižek mantiene con Badiou data del período que pasó en París a la sombra de Jacques-Alain Miller. Ciertamente, desde que leyó *El ser y el acontecimiento*—el libro fue publicado en inglés por Verso Books a instancias suyas—el esloveno ha forjado un vínculo muy estrecho con el autor francés, a tal punto que *En defensa de causas perdidas*—uno de los trabajos recientes de Žižek—ha sido dedicado a él. Žižek mismo es quien ha reconocido esto en una discusión entablada con Badiou hace ya algún tiempo:

¹⁶⁹ La expresión correcta sería “una parte de los que no tienen parte” (Rancière, 1996: 25).

¹⁷⁰ Uno de los mejores estudios de la monumental obra de Badiou es el de Bosteels (2007); *cfr.*, también, los muy buenos trabajos de Hallward (2003) y García Ponzó (2011).

dialogo continuamente con Badiou: en todos mis libros desde *El espinoso sujeto* vuelvo a sus trabajos, cada nuevo trabajo mío se asienta en el suyo anterior [...] Con Badiou me siento [...]—tal como le dijo Ribbentrop a Molotov en su viaje a Moscú en 1939—, “*unter Parteigenossen*” [“entre correligionarios”] (Badiou y Žižek, 2011: 90-91).¹⁷¹

Lo que Žižek encuentra fascinante en Badiou es que su concepción proto-milagrosa de la verdad conmueve las bases de un escepticismo posmoderno que, como es sabido, propugna que “*no hay ningún acontecimiento*, que ‘nada ocurre realmente’” (Žižek, 2002a: 145). A entender de Žižek, Badiou postula que el acontecimiento supone un “encuentro traumático con lo Real” (ibídem: 151) que permite “limpiar el pizarrón” (ibídem: 166) para, así, comenzar radicalmente de nuevo. Ciertamente, esta interpretación de la concepción acontecimentalista badiouiana no sigue al autor francés en su propia letra. Discutiendo con Badiou, Žižek enfatiza en *El espinoso sujeto* que el acontecimiento “nunca puede ser totalmente subjetivizado, integrado en el universo simbólico” (ibídem: 178). La incompreensión de esto—incompreensión que sería un corolario de una resistencia más general al marco teórico del psicoanálisis—se encontraría ligada a un “kantismo oculto” que llevaría a Badiou a “oponerse al pleno ‘pasaje al acto’ revolucionario” (ibídem: 180). Y esto que el pensador de Liubliana menciona casi al pasar es muy sugerente puesto que el acto político que se abraza en *El espinoso sujeto* tiene efectivamente más que ver con un (psicótico) “pasaje al acto” (ibídem: 256) que con el Acto lacaniano en *stricto sensu*. Más adelante volveremos sobre este punto.¹⁷²

Lidiando con la democracia radical

¿Es Slavoj Žižek un demócrata radical? El lector de libros recientes como *Viviendo en el final de los tiempos*—en donde el coqueteo con el maoísmo es en verdad recurrente—debería responder sin mayores miramientos con un enfático *no*. Ahora bien, si de lo que se trata es de determinar si el Žižek de *El sublime objeto de la ideología* formó parte del por entonces flamante campo teórico-político de la democracia radical, articular una respuesta resulta una empresa un tanto más compleja. En lo que a esto respecta, quisiéramos proponer aquí la siguiente hipótesis interpretativa: antes que un pensador que en algún momento estuvo próximo a la política democrático-radical para luego—en determinado punto de su trayectoria—virar drásticamente y arrojarle sin más a los brazos de la escatología revolucionaria, Žižek es un intelectual que a lo largo de toda su carrera ha lidiado (críticamente) con dicha política. Es en este sentido que la conclusión

¹⁷¹ Para ampliar sobre la relación intelectual entre Badiou y Žižek, *cfr.* especialmente Johnston (2009).

¹⁷² Efectivamente, en el último capítulo de esta Tesis de Maestría veremos cómo Žižek se desliga de su afecto por el *passage à l'acte* y se inclina, a la hora de dar sustento teórico a una política emancipatorio-radical, por el Acto que Lacan tematizó en el período final de su enseñanza.

a la que se arriba en el libro sobre la violencia de 2008—“A veces no hacer nada es lo más violento que puede hacerse” (Žižek, 2009b: 256)—podría ser tranquilamente leída como un guiño a la política democrático-radical. De cualquier modo, antes de avanzar en esta hipótesis sería preciso definir al menos mínimamente cuáles son los contornos del proyecto de la democracia radical. Sólo habiendo hecho esto estaremos en condiciones de hilvanar cómo Žižek lidió, durante el período 1989-1999, con esta alternativa política.¹⁷³

La idea de democracia radical se retrotrae a Alexis de Tocqueville (2002), quien hacia mediados del siglo XIX, en el contexto de su viaje a los Estados Unidos, acuñó la expresión *revolución democrática* para dar cuenta de una nueva forma de institución política de lo social que se oponía a la legitimidad heterónoma, jerárquica y desigualitaria propia del *ancien régime*.¹⁷⁴ Bastante posteriormente, autores como Cornelius Castoriadis (1994) y Claude Lefort (1990) reformularían de cuajo los planteos tocquevilleanos. En efecto, en el marco del ascenso de la nueva derecha y la ofensiva neoliberal, a los ojos de alguien como Lefort la invención democrática constituía aquello mediante lo que se podía ejercer resistencia, pues a través de la misma la sociedad podía adquirir conciencia de su historicidad y límites, podía cuestionar las instituciones sedimentadas y las relaciones asimétricas de poder, podía—en suma—confrontar su propia inasibilidad. A entender de Lefort, la sociedad democrática—que a su manera había comenzado con la Revolución Francesa, es decir, con el asesinato (metafórico y literal) de un rey—se distinguía de todo tipo de forma política anterior por el hecho de que, con ella, el sitio del poder pasaba a constituir un lugar vacío que sólo podía ser ocupado provisoriamente. En contrapartida, a lo que apuntaba el totalitarismo—y para el autor la sociedad consumista no era más que una forma tardía de manifestarse que éste tenía—era a restablecer la unidad quebrada entre el poder, la ley y el saber; vale decir, a reimponer un centro con el que pudiera cerrarse lo que se había abierto. Como bien lo sintetizan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe,

Toda tentativa por establecer una sutura definitiva y negar el carácter radicalmente abierto de lo social que instituye la lógica democrática conduce a lo que Lefort designa como “totalitarismo”, es

¹⁷³ En el capítulo previo, cuando presentamos las tesis del post-marxismo, hemos realizado algunas referencias a la democracia radical. En lo que sigue nos acercaremos a la problemática con algo más de detalle, intentando desligarla lo más posible de las tesis mencionadas. Para un abordaje más sistemático de la democracia radical y del lugar que Žižek ocupa en ella, véase Smith (1998), Torfing (1999) y especialmente Breckman (2013).

¹⁷⁴ Ahora bien, la idea de democracia posee una historia mucho más larga: se retrotrae al menos hasta la antigua Grecia, cuando surgió el *demos*.

decir, a una lógica de construcción de lo político que consiste en instaurar un punto a partir del cual la sociedad pueda ser perfectamente dominada y cognoscible (Laclau y Mouffe, 2010: 234).¹⁷⁵

Fueron precisamente Laclau y Mouffe quienes, en *Hegemonía y estrategia socialista*, se hicieron de estos señalamientos de Lefort para dar cuerpo a un programa teórico-político con el que la nueva izquierda pudiera enfrentar la avanzada neoconservadora del tardocapitalismo.¹⁷⁶ Contra la tesis marxista de que la lucha de clases constituye de forma automática y apriorística el antagonismo fundamental a partir del que se estructura la política, Laclau y Mouffe postulaban la tesis de la “pluralidad e indeterminación de lo social” (ibídem: 194). Con ello, lo que hacían era apostar por el desarrollo de un nuevo imaginario político que, según los autores, se hallaba en inextricable relación con el horizonte de la revolución democrática. Este nuevo imaginario político encontraba su principal asidero en la irrupción de los nuevos movimientos sociales, los cuales, a entender de Laclau y Mouffe, configuraban el único agente que, en el contexto del colapso de la URSS y la imposición del neoliberalismo a escala global, se encontraba en condiciones de extender la revolución democrática. Sólo mediante la articulación de las demandas políticas de estos nuevos movimientos sociales, la izquierda podía erigir una alternativa contra-hegemónica que doblegara al discurso neoliberal—discurso que básicamente tenía que ver con la defensa del libre mercado, el tradicionalismo y el conservadurismo. Y el nombre de esta alternativa era, por supuesto, “*democracia radicalizada y plural*” (ibídem: 211).

Lo más controvertido de la propuesta de Laclau y Mouffe era que la izquierda no debía oponerse a la ideología liberal sino profundizar su momento democrático “al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo” (ibídem: 222). La tarea de la izquierda, argüían los autores, no consistía en “*renegar de la ideología liberal democrática*” sino, por el contrario, en “*profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural*” (ídem)—es decir, en la dirección de una política fundada “en la contingencia y ambigüedad de toda ‘esencia’, en el carácter constitutivo de la división social y del antagonismo” (ibídem: 239).

Si bien el acercamiento a la cuestión del populismo por parte de Laclau (2005b) supuso si no un abandono al menos sí una reformulación del proyecto teórico-político delineado en *Hegemonía y estrategia socialista*, es innegable que los autores han realizado toda

¹⁷⁵ Valdría llamar la atención aquí sobre los puntos de contacto que existen entre Lefort y la teoría habermasiana de la democracia deliberativa. A propósito de esta teoría, *cfr.* Habermas (1998); para ahondar en el pensamiento de Lefort, véase especialmente Flynn (2008).

¹⁷⁶ Ahora bien, el enfoque de Laclau y Mouffe no es totalmente compatible con el de Lefort. Laclau mismo se ha explayado sobre esto en más de una ocasión; por ejemplo, en el contexto de una discusión con Žižek, señala: “Durante varios años he resistido la tendencia de la gente a asimilar mi enfoque al de Lefort, que creo que resulta del hecho de que la palabra *vacío* se emplea en ambos análisis” (Laclau, 2008b: 55).

una serie de aportes con los que intentaron problematizar aún más el enfoque de la democracia radical.¹⁷⁷ Cabría mencionar como parte de estos aportes el concepto de agonismo introducido por Mouffe (2003; 2007). Según la autora, lo que el mismo expresa es el amansamiento de la violencia cruda del antagonismo que puede alcanzarse mediante el reconocimiento de la naturaleza conflictiva de lo político.¹⁷⁸

Ahora bien, las contribuciones a la complejización de la perspectiva de la democracia radical no corrieron únicamente a cargo de Laclau y Mouffe. Toda una serie de intelectuales formados por ellos en la Universidad de Essex—entre los que se encuentran Simon Crichtley (2007), Jason Glynos (2001), Oliver Marchart (2007) y Yannis Stavrakakis (2010)—han realizado aportes significativos. Resulta de especial interés para nosotros la contribución de Stavrakakis, pues en lo que ella se fundamenta es en que, en el contexto del triunfo de la post-democracia y el consumismo, “la teoría lacaniana puede hacer profundas contribuciones a los actuales intentos de radicalizar la democracia, de reactivar la revolución democrática” (ibídem: 300).

Según Stavrakakis “la modernidad política ha oscilado entre (al menos) tres respuestas frente a la negatividad, frente a la falta de *jouissance* (total): [...] la respuesta utópica, la democrática y la posdemocrática” (ibídem: 292). En opinión del autor, la mutación de las fantasías utópicas en realidades distópicas que tuvo lugar en el siglo XX, habría conducido a una era post-política, de gestión y administración profesionalizada, que por definición se encontraría más allá de la izquierda y la derecha.¹⁷⁹ Lo característico de esta nueva situación es que, debido a que la obtención de goce no es castrada sino alentada a través la ideología consumista, se neutraliza el antagonismo. Efectivamente, en la sociedad post-democrática no habría ya “necesidad de efectuar un registro político (agonístico) de la negatividad” (ibídem: 298).

Pese a que estas condiciones de desasosiego serían las imperantes, a entender de Stavrakakis la perspectiva de la democracia radical aún estaría en condiciones de intervenir en la dirección de un *aggornamento* post-fantasmático de la política. La razón de esto radicaría en que lo que ella enfatiza—la inexistencia de una *Aufhebung* política, la inagotabilidad del antagonismo y la imposibilidad del sueño utópico de una *jouissance* plena—puede poner en crisis las premisas post-democráticas. Todavía sería posible, sostiene el autor, “combinar una actitud ética que revigore la democracia moderna con una pasión real por la transformación, capaz de estimular el cuerpo político sin reocupar el utopismo obsoleto de la izquierda tradicional” (ibídem: 37). Para lograrlo

¹⁷⁷ Cfr. especialmente Laclau (2000a; 1996).

¹⁷⁸ Además de los aportes de Laclau y Mouffe, están los del propio Žižek, quien en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* anexó un texto que constituía, a decir verdad, un manifiesto por la democracia radical. Cfr. Žižek (2000a).

¹⁷⁹ Para profundizar en las ideas de post-política y post-democracia, véase especialmente Crouch (2004).

habría que dar lugar, mediante un “malabarismo delicado” (ibídem: 39), a una relación ética diferente con la negatividad y la *jouissance*; habría que erigir, en otras palabras, “una ética democrática de lo político que pueda ser gozada” (ibídem: 302). Pero bien, ¿cómo hacer esto? Stavrakakis sugiere que para alcanzar un nuevo ethos la izquierda debe, en primer lugar, poner en marcha un proceso de duelo mediante el que sea posible “trascender la seducción que ejercen la clausura y la identidad, inscribir la falta y la acontecimentalidad, desafianzar el deseo y el goce” (ibídem: 307). En segundo lugar, ella debe dar con *otra jouissance* que permita invertir afectivamente el proyecto democrático-radical con la falta:

La vacuidad y la falta pueden adquirir una expresión positiva/institucional y pueden ser objeto de goce. En lugar de funcionar como soporte del fantasma (de fantasmas hegemónicos), la pulsión parcial puede devenir en la fuerza que conduzca a una reorientación del goce fiel a la dialéctica entre lo positivo y lo negativo. Sólo así seremos capaces de gozar verdaderamente de nuestro goce parcial, sin subordinarlo al deseo cataclísmico del fantasma. Más allá de su dialéctica de la desmentida, éste es el desafío que nos presenta la izquierda lacaniana. A fin de reorientar y reestructurar la dialéctica del goce siempre implícita en la construcción y reproducción de las identidades sociales y políticas y en el sostenimiento de las relaciones de poder y con el poder, cada uno de nosotros tendrá que asumir la responsabilidad y responder a este desafío a su propia y única manera (ibídem: 317).

Veremos que para el Žižek tardío la propuesta de Stavrakakis se reduce a un “ejercicio de prestidigitación” (Žižek, 2011b: 316) que no hace más que ofrecer “una nueva versión de los viejos tópicos freudomarxistas” (ibídem: 325)—vale decir, un proyecto político extremadamente trivial que permanece “a la espera de que el psicoanálisis suplemente la teoría de la democracia radical tal como Wilhelm Reich [...] esperaba que el psicoanálisis suplementara al marxismo” (ibídem: 340). Ahora bien, si atendemos a algunos de los señalamientos políticos vertidos en textos como *El sublime objeto de la ideología* o *Porque no saben lo que hacen*, nos encontraremos, en verdad, con un pensador que mantiene muchos puntos de contacto con la posición de Stavrakakis.

A lo largo del período 1989-1999, Slavoj Žižek articula su obra mediante la problematización de la perspectiva crítico-ideológica, la reactualización de la filosofía del sujeto y—en parte—la apuesta por la alternativa política de la democracia radical. Respecto a lo último hemos indicado ya que, sobre todo en los primeros años, el autor esboza los contornos de su proyecto intelectual en estrecho diálogo con el trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe—cabría en este sentido recordar también la candidatura de Žižek a las elecciones presidenciales de la República de Eslovenia que se celebraron en 1990. En cualquier caso, la cuestión central es que durante estos años, al tiempo que comparte las preocupaciones ilustradas del idealismo alemán por la libertad humana y la autonomía moral, el pensador oriundo de Liubliana adhiere decididamente a

la idea lefortiana del lugar vacío del poder que habría supuesto la invención democrática—esto es, a la idea de que “todo intento de totalizar el campo social, de asignar a los fenómenos sociales un lugar concreto en la estructura social, está siempre abocado al fracaso” (Žižek, 2005a: 214)—; en consecuencia, critica al totalitarismo como una tentativa de clausura de lo abierto, como una tentativa de despolitización.

Si bien Žižek lee a Claude Lefort a través del prisma lacaniano—se apoya sobre todo en la tesis de la ficcionalidad simbólica, de la inexistencia del gran Otro—, lo cierto es que en varios de sus trabajos pueden encontrarse referencias directas a él. Por ejemplo, tras postular en *El sublime objeto de la ideología* que la democracia es “un orden sociopolítico en el que el Pueblo no existe” (ibídem: 195), Žižek señala:

Con el telón de fondo de este vaciamiento del lugar del Poder en mente podemos calibrar la ruptura que introdujo la “invención democrática” (Lefort) en la historia de las instituciones: se podría definir la “sociedad democrática” como una sociedad cuya estructura institucional incluye, como parte de su reproducción “normal”, “regular”, el momento de disolución de vínculo sociosimbólico, el momento de irrupción de lo Real: las elecciones. Lefort interpreta las elecciones [...] como un acto de disolución simbólica del edificio social: el rasgo crucial de las elecciones es aquel que por lo general es el blanco de la crítica marxista de la “democracia formal”—el hecho de que tomamos parte como ciudadanos abstractos, individuos atomizados, reducidos a puros Unos sin más calificativos (ibídem: 196).

Indudablemente, Žižek destaca aquí la importancia que posee el carácter artificial de la sociedad. En consecuencia entiende a la democracia como “una ‘ficción necesaria’, un hecho simbólico a falta del cual la democracia en vigor, en toda su pluralidad de formas, no se podría reproducir” (ibídem: 197). En este esquema—lo hemos visto—lo Imaginario interviene en lo Simbólico a través de la fantasía ideológica con la finalidad de enmascarar lo Real. El punto es que Žižek no piensa todavía—veremos que sí lo hará más adelante—que lo Real, el núcleo duro que resiste toda simbolización, constituya algo a lo que pueda accederse sin más; se trata, muy por el contrario, de un lugar vacío que no puede alcanzarse:

lo Real no puede inscribirse, pero podemos inscribir esta imposibilidad, podemos ubicar el lugar que tiene: un lugar traumático que es causa de una serie de fracasos. Y en conjunto, la tesis de Lacan es que lo Real *no es más que* esta imposibilidad de su inscripción: lo Real no es una entidad positiva trascendente, que persiste en algún lugar más allá del orden simbólico como un núcleo duro inaccesible a éste, una especie de “Cosa-en-sí” kantiana—en sí no es nada, sólo un vacío, una vacuidad en una estructura simbólica que marca alguna imposibilidad central. En este sentido es en el que se ha de entender la enigmática frase lacaniana que define al sujeto como una “respuesta a lo Real”: podemos inscribir, circundar el lugar vacío del sujeto a través del fracaso de la simbolización de éste, porque el sujeto no es sino el punto fallido del proceso de su representación simbólica.

En la perspectiva lacaniana, el objeto como real es entonces, en último análisis, sólo un cierto límite: podemos *rebasarlo*, dejarlo atrás, por no podernos *alcanzarlo* (ibídem: 225).

El autor entiende por lo tanto que el límite inalcanzable de lo Real—“que siempre se yerra”, al que “siempre llegamos demasiado pronto o demasiado tarde” (ídem)—sólo irrumpe a la manera del retorno de lo reprimido, recordando implacablemente lo que lo Simbólico es: un lugar abierto, vacío—si hay una fantasía que debería atravesarse, por consiguiente, es la de la consecución de un orden final, armonioso, total. Es en este sentido que las elecciones para Žižek configurarían “una especie de sustituto del soberano real-imposible” (ibídem: 196): un intento de re-simbolización que se pone en marcha en el preciso instante en que, a causa de la irrupción misma del momento eleccionario, a causa de la constatación de la inexistencia del gran Otro, una simbolización previa pierde sustento.

Las elecciones democráticas implicarían entonces algo así como la instauración de un nuevo significante-amo mediante el que el orden simbólico, retroactivamente, puede ser encadenado de una nueva (otra) manera. El problema es que la disputa que se entabla entre los diversos significantes que tienen la pretensión de convertirse en significantes-amos—es decir, que tienen la pretensión de acolchar a todos los demás significantes, de incluir en una “serie de equivalencias” a la mayor cantidad posible de “elementos flotantes” (ibídem: 126)—nunca se da en igualdad de condiciones. Ello se debe tanto al antagonismo social—el “núcleo imposible” que “impide un cierre del campo social”, “que impide la totalización final del campo social-ideológico” (ibídem: 214)—como a las fantasías que se estructuran en torno a los oponentes—esto es, a las idealizaciones de la sociedad como una totalidad “orgánica, complementaria” (ibídem: 173), en la que los elementos perturbadores deben ser eliminados.

A lo que de alguna manera apuntaría la política democrático-radical es a aprender a vivir con el antagonismo; a aprender a aceptar la finitud humana y la conflictividad social; a aprender a tolerar la división e incompletitud constitutiva de la subjetividad; a aprender que no puede existir algo así como *la* identidad; a aprender a desarticular las fantasías ideológicas que hacen ver al otro como un obstáculo para la obtención de goce.

Es suficiente releer tan sólo la introducción de *El sublime objeto de la ideología* para percatarse de que, en un principio, Žižek estaba totalmente de acuerdo con esta perspectiva y se oponía con énfasis a las posiciones utopistas, vanguardistas y proto-romanticistas que no aceptaban que el antagonismo debía ser tolerado e institucionalizado democráticamente. En efecto, por aquel entonces para él la concepción marxista-revolucionaria de la posible “formación de una sociedad transparente, gobernada racionalmente” (ibídem: 26) resultaba una completa quimera. Según él no era sólo que debido a los significantes en juego se tornaba imposible abolir el antagonismo—por definición, éste no podía ya reducirse a *uno*: la multiplicidad de sentidos en trifulca lo vedaban—sino que la aspiración misma de abolirlo constituía la

“fuente de la tentación totalitaria” (ibídem: 28). Todo intento de “suturar una hendidura original” conducía, a entender de Žižek, a un claro “fracaso” (ibídem: 29); toda solución, por consiguiente, sólo podía ser “provisional y temporal” (ídem). De este modo, para que la democracia tuviera futuro era necesario tomar en cuenta su propia “*imposibilidad radical*” (ídem).

Ahora bien, por entonces Žižek discrepaba decididamente con algunos aspectos del proyecto de Laclau y Mouffe. Para el pensador esloveno, la izquierda y la derecha no se hallaban en igualdad de condiciones en lo que concernía a la generación de hegemonía. Lo que el capitalismo tardío suponía era el control por parte de la derecha de los principales significantes-amos y los más relevantes modos (ideológicos) en los que éstos podían ser interpretados. ¿Qué debía hacer la izquierda en este escenario?

Tras ser derrotado en los comicios electorales de 1990, en *Porque no saben lo que hacen* Slavoj Žižek comenzó a emprender una revisión del optimismo democrático-radical que había desplegado previamente en *El sublime objeto de la ideología*. Según Žižek, la posición ética característica de la izquierda tras el colapso euro-soviético de 1989-1991 era la del “narcisismo de una causa perdida” (Žižek, 1998a: 351). En lo que *a grosso modo* se expresaba esta posición era en demandas histéricas dirigidas al significante-amo de la democracia liberal. El problema, comenzaba a sospechar el autor, era que con ello la izquierda se cuidaba de exponer cuáles eran sus propios deseos. En otras palabras, la esperanza eminentemente histórica de que la democracia solucionara todos los problemas de la izquierda no hacía más que evitar que ésta asumiera la responsabilidad que se requiere a la hora de no ceder al deseo.

Como bien señalaba Žižek, el “momento del triunfo de la democracia liberal, el momento de la desintegración de su adversario *externo*, encarnado en el ‘Imperio del Mal’ comunista”, equivalía al momento de la confrontación con un “límite *inmanente*” (ibídem: 349). Cuando a través de las grietas de la democracia comenzaba a percibirse la “carne gris capitalista” de ella, cuando el entusiasmo acaecido tras el desmoronamiento de la URSS demostraba “no ser más que un preludio a la integración del nuevo territorio en el flujo del capital” (ibídem: 350), la izquierda estaba obligada a dirigir su histeria hacia a otro lado. Al respecto, concluyendo *Porque no saben lo que hacen*, Žižek afirmaba:

Hoy más que nunca, en medio de la época de truhanes en la que vivimos, el deber de la izquierda es mantener viva la memoria de todas las causas perdidas, de todos los sueños y esperanzas rotos y pervertidos que acompañaron a los proyectos izquierdistas. La ética que tenemos en mente a

propósito de este deber es la ética de la Causa *qua* la Cosa, la ética de lo Real que, como dice Lacan, “siempre retorna a su lugar” (ídem).¹⁸⁰

Lo que básicamente implicaba para Žižek esta actitud ética—que se distinguía tanto de la “posición perversa estalinista de instrumento que sirve al goce del gran Otro de la Historia” como de la moral “obsesiva socialdemócrata tradicional de la satisfacción compulsiva de las demandas del Otro” (ibídem: 351)—era el comienzo de un encuentro con el desierto de lo que en definitiva era lo Real del propio Žižek: una posición política anticapitalista, clasista y cuasi leninista. En los próximos capítulos nos dedicaremos en detalle a examinar cómo transcurre este peculiar encuentro. Por el momento es suficiente con enfatizar que, durante el período 1989-1999, el mismo nunca termina de concretarse: como si fuera un analizante que empieza a identificar sus síntomas pero que continúa identificado con—o mejor, *apegado a*—ellos y por tanto los padece—es decir, como si fuera un analizante que no logra poner en marcha aún una destitución subjetiva femenina—, Žižek no puede terminar de dar con aquello que está por detrás de—o mejor, *que sobredetermina a*—su apuesta por la radicalización de la democracia. Es tal vez por ello que la ética de lo Real que es bocetada hacia el final de *Porque no saben lo que hacen*—esto es, la “actitud ética [...] de la *pulsión*” (ídem)—es algo que nunca acaba de ponerse en acto. Pues, a fin de cuentas, lo que para Žižek la izquierda debía hacer luego de la victoria total del neoliberalismo era “marcar repetidamente el trauma como tal, en su misma ‘imposibilidad’, en su horror no integrado, por medio de algún gesto simbólico ‘vacío’” (ibídem: 352). Efectivamente, de lo que se trataba no era de realizar un Acto con el que se accediera a lo Real, sino de algo muy diferente: “*dar vueltas* una y otra vez alrededor del sitio de la Cosa perdida, *marcarla* en su misma imposibilidad, como lo ejemplifica la encarnación de la pulsión en su grado cero, en su modalidad más elemental: la *lápida* que sólo marca el sitio del muerto” (ídem).

En pocas palabras, para el Žižek de *Porque no saben lo que hacen* la izquierda “no debe ‘ceder’” (ídem) a su deseo, pero tampoco olvidar su imposibilidad constitutiva y entregarse a él:

debe preservar las huellas de todos los traumas, sueños y catástrofes históricos que la ideología imperante del “fin de la historia” preferiría obliterar; debe convertirse a sí misma en su momento vivo, de modo que, mientras esté la izquierda, esos traumas sigan marcados. Esta actitud, lejos de confinar a la izquierda en un enamoramiento nostálgico del pasado, es la única posible para tomar distancia sobre el presente, una distancia que nos permita discernir los signos de lo Nuevo (ibídem: 352-353).

Tal vez sea un tanto exagerado afirmar que tras los dos años de silencio que siguieron a *Las metástasis del goce*—años en los que Žižek se habría volcado de lleno al estudio de

¹⁸⁰ En su trabajo sobre Kant y Lacan, Alenka Zupančič (2011) ha delineado pormenorizadamente los contornos de esta ética de lo Real o de la Causa *qua* la Cosa.

la filosofía de Schelling—el autor afloró como un “hombre cambiado” (Sharpe y Boucher, 2010: 111)—esto es, como un pensador anti-ilustrado, pesimista y romántico, simpatizante del voluntarismo y el vanguardismo revolucionario. No obstante, es cierto que a partir de *The Indivisible Remainder* el esloveno comienza a efectuar toda una serie de virajes que, en lo inmediato, adquirirían su expresión filosófica en *El espinoso sujeto* y su expresión política en los debates mantenidos con Judith Butler y Ernesto Laclau en *Contingencia, hegemonía, universalidad*.¹⁸¹

En este sentido cabe indicar que, a la distancia de 2002, Žižek afirmaría que las debilidades de *El sublime objeto de la ideología* se encontraban “estrechamente vinculadas con los residuos de una posición política democrático-liberal: *El sublime objeto* oscila[ba] entre el marxismo propiamente dicho y el elogio de la democracia ‘pura’, incluyendo una crítica del ‘totalitarismo’ en la línea de Claude Lefort” (Žižek, 2008c: XVIII).¹⁸² A decir del propio autor, le tomaría “años de duro trabajo identificar y liquidar estos residuos peligrosos de la ideología burguesa” (ídem). En efecto, luego de su período democrático-radical propiamente dicho, el pensador oriundo de Liubliana se abocó a tres operaciones básicas: “la clarificación” de la “lectura lacaniana de Hegel”, “la elaboración del concepto del acto” y la asunción de “una distancia crítica” respecto de “la noción misma de democracia” (ídem). La presentación acabada de estas tres operaciones tendrá lugar en el cuarto capítulo. Antes de ello, a continuación será preciso detenernos en las mediaciones evanescentes que a nivel teórico, a nivel filosófico y a nivel político permitieron a Slavoj Žižek romper definitivamente con la perspectiva del post-marxismo e inscribirse en un nuevo campo.

¹⁸¹ Decimos *virajes* pues Žižek ha manifestado abiertamente que su “posición teórico-política” no está determinada por una “oscilación sino por un simple pasaje” que él mismo se habría encargado de “anunciar explícita y claramente” (Žižek, 2005d: 219): “el pasaje del ‘Lacan de la castración simbólica’ al ‘Lacan de las pulsiones’” (ibídem: 219-220), el pasaje de la política democrática a un tipo particular de “política post-democrática” (ibídem: 220). Los virajes en cuestión tomaron expresión también en la teoría del Acto en la que el filósofo esloveno empezó a meditar cada vez más a partir de los últimos años de la década de 1990.

¹⁸² Ya en el documental *Žižek!* el esloveno había señalado críticamente que *El sublime objeto de la ideología* era demasiado liberal. Por entonces Žižek ya se avergonzaba de haber defendido a la democracia; se escudaba en que hacia 1989 pensaba que había una cosa llamada totalitarismo que era mala y que, en consecuencia, se había visto obligado a abogar por una sociedad pluralista.

Capítulo 3: Mediador(es) evanescente(s)

In this very attitude did I sit when I called to him, rapidly stating what it was I wanted him to do—namely, to examine a small paper with me. Imagine my surprise, nay, my consternation, when without moving from his privacy, Bartleby in a singularly mild, firm voice, replied, “I would prefer not to.”

Herman Melville, *Bartleby, the Scrivener*

Tanto los cambios históricos como las mutaciones conceptuales no tienen lugar abruptamente.¹⁸³ Las rupturas nunca son pulcras, jamás toman una expresión nítida; los opuestos no se separan por un corte que se produce de una vez y para siempre—toda brecha, por lo general, suele ser interna antes que externa. En efecto, lo que se encuentra en juego en el pasaje de un momento a otro es un mediador que facilita la transición para luego desaparecer. Fredric Jameson (2008) se ha detenido con detalle en este concepto de mediador evanescente en el contexto de una atenta lectura de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En torno a ella, Slavoj Žižek apunta:

Fredric Jameson, en su ensayo sobre Max Weber, articula el concepto de “mediador evanescente” (*vanishing mediator*) a propósito de la teoría de Weber sobre el papel del protestantismo en el surgimiento del capitalismo. Esta teoría es interpretada habitualmente (también lo hacía el propio Weber) como una crítica a la tesis marxista de la primacía de la infraestructura económica: fundamentalmente, lo que dice Weber es que el protestantismo fue una precondition del capitalismo. Para Jameson, por el contrario, la teoría de Weber es perfectamente compatible con el marxismo, y constituye la elaboración de la necesidad dialéctica en virtud de la cual en el pasaje desde el feudalismo al capitalismo, se invirtió la relación “normal” entre la “base” y la “superestructura” (Žižek, 1998a: 239).

Según Étienne Balibar, el mediador evanescente “es un viajero que se mueve a través de fronteras que pueden ser geográficas, pero también culturales o políticas”—se trata de “un traductor de idiomas y lógicas organizacionales incompatibles” (Balibar, 2013: 34-35). Para ponerlo en los términos propios de un lenguaje hegeliano más convencional: lo que la tesis de Jameson defiende es la existencia de un exceso, de una instancia excedente, “entre el segundo momento (la división, la oposición abstracta) y el resultado final (la reconciliación)” (Žižek, 1998a: 239) de toda tríada dialéctica. Lo singular es que

¹⁸³ Ha sido sobre todo la escuela koselleckiana de la *Begriffsgeschichte* la que ha desarrollado del mejor modo la tesis del vínculo entre historia conceptual e historia social. *Cfr.*, por ejemplo, Koselleck (1974); una introducción al autor y a la *Begriffsgeschichte* en general puede hallarse en Palti (2000).

este momento supernumerario, este mediador que cataliza una transición para luego desvanecerse en el aire, adquiere siempre un contenido concreto. A lo largo de este capítulo veremos que en el caso de la obra de Žižek lo que media el pasaje del período 1989-1999 al período 2008-2013 está dado por hechos teóricos, filosóficos y políticos concretos que tuvieron lugar durante el período 2000-2007. Estos hechos concretos, estos mediadores evanescentes, pueden, por supuesto, ser conceptualizados y abordados con detenimiento. A fin de cuentas será solamente su estudio lo que nos permitirá terminar de abandonar el *desierto de lo Real* para arribar, a través de ello, al *abismo del Acto*.

Además de constituir en sí mismo un mediador evanescente de los capítulos segundo y cuarto de esta Tesis de Maestría, el presente capítulo hará las veces, entonces, de una presentación de los mediadores evanescentes que a Žižek le permitieron pasar de la crítica de la ideología a la teoría del Acto, de una filosofía del sujeto más o menos hegeliana a un materialismo dialéctico definitivamente renovado, de la democracia radical al comunismo. En un primer momento deberemos atender al debate mantenido con Ernesto Laclau que se desencadenó en *Contingencia, hegemonía, universalidad* y que se extendió—llegando a adquirir un tono verdaderamente polémico—tras la aparición de *La razón populista*. Hecho esto concederemos atención a la recuperación de la filosofía del materialismo dialéctico que Žižek ha intentado llevar a cabo mediante el despliegue del concepto de paralaje—concepto que en sí, como veremos, supone una reescritura de la noción freudiana de pulsión y (en menor medida) de la idea lacaniana de anamorfosis. Finalmente, nos concentraremos en el giro o la inflexión leninista que el pensador esloveno le ha otorgado a su obra tras romper abiertamente con la perspectiva de la democracia radical.

Basta en la práctica, pero no en la teoría

En su contribución principal a *Contingencia, hegemonía, universalidad*—libro escrito conjuntamente con Judith Butler y Ernesto Laclau cuyo fin consistía en “establecer la trayectoria común” del pensamiento de los autores y “presentar de una manera productiva” sus “diferentes compromisos intelectuales” (Butler, Laclau y Žižek, 2003: 9)—, Slavoj Žižek menciona al pasar algo que es de crucial importancia para comprender la naturaleza de su itinerario intelectual y la ruptura de la relación que mantenía con Laclau. En 1979, cuenta Žižek, Jacques Lacan disolvió abruptamente, de un día para otro, la *École Freudienne* de París—es decir, “su *agalma*, su propia organización, el espacio mismo de su vida colectiva” (Žižek, 2003b: 133). Esto implicaba un movimiento con el que se autodestruía tal como hacía Keyser Söze en *The Usual Suspects* (1995), un movimiento con el que se golpeaba a sí mismo tal como

hacia el personaje interpretado por Edward Norton en *The Fight Club* (1999)—en suma, un movimiento con el que despejaba el terreno para un nuevo comienzo. Algo de la lógica de este movimiento—que como precisaremos más adelante, es la lógica del Acto, la lógica que se halla implícita en todo encuentro con lo Real—puede reconocerse en la trayectoria del propio Žižek. De un modo algo abrupto, hacia el año 2000 el esloveno reveló que mantenía una serie de desavenencias teóricas, políticas y filosóficas con Laclau que para éste resultaron verdaderamente sorprendentes, inesperadas. Ciertamente, por entonces Žižek creía haber llegado a un punto sin retorno: era nada ya—o muy poco—lo que él tenía que ver con el post-marxismo y con la perspectiva de la democracia radical.

Así las cosas, lo único que podía hacerse era ejercer violencia no contra Laclau o contra algún gran Otro—recuérdese que éste no existe—sino contra uno mismo. Efectivamente, estando al tanto de que “los cambios verdaderos son dolorosos” (Žižek, 2006c: 116), Žižek se dispuso a confrontar un callejón sin salidas. La razón de por qué se precisa de la violencia para lograr comenzar de nuevo puede hallarse en la siguiente reflexión que el pensador oriundo de Liubliana hilvanara a propósito del filme *The Fight Club* poco después de la publicación de *Contingencia, hegemonía, universalidad*:

sólo pegándose (haciéndose daño) primero, se hace uno libre: el verdadero objetivo de estos golpes que me inflijo es sacar a puñetazos aquello en mí que me une al amo. Cuando, hacia el final de la película, Norton se dispara (sobreviviendo al disparo, matando de hecho sólo al “Tyler dentro de sí”, a su doble), se libera con ello también de la relación-reflejo dual de los golpes: en esta culminación de la autoagresión, su lógica se autocancela; Norton ya no tendrá que golpearse a sí mismo, ahora será capaz de golpear al verdadero enemigo (el sistema) (Žižek, 2004: 69).¹⁸⁴

Pero bien, ¿cómo fue puesta en acto esta violencia?, ¿cómo rompió Žižek con Laclau?, ¿cuáles fueron las desavenencias irreconciliables que se explicitaron en *Contingencia, hegemonía, universalidad*? A lo largo de las intervenciones que Žižek fue realizando en el libro, se esgrimiría entre otras cosas que Laclau practicaba un “kantismo encubierto” que lo conducía a rechazar el “legado hegeliano de la ‘universalidad concreta’” (Žižek, 2003d: 315); que como consecuencia de ello ensalzaba una política posmoderna y multiculturalista—es decir, “una política gradualista ‘reformista’ antiutópica” (Žižek, 2003b: 109)—mediante la que se aceptaba al capitalismo “como única alternativa posible” y se renunciaba “a todo intento real de superar el régimen [...] liberal existente” (ibídem: 101); que sostenía que el capitalismo era “un compuesto inconsistente de elementos heterogéneos que se combinaron como resultado de una constelación histórica contingente, no una Totalidad homogénea que obedece a una común lógica subyacente” (Žižek, 2003c: 227); que—y ésta era la principal crítica—pasaba por alto “que todos los

¹⁸⁴ No sería descabellado pensar que la referencia al personaje de Norton evoca una tácita alusión a Žižek mismo mientras que la del personaje de Tyler, interpretado por Brad Pitt, hace lo propio pero con Laclau.

elementos que entra[ba]n en la lucha hegemónica” no eran iguales: Žižek estaba convencido de que “en la serie de luchas (económicas, políticas, feministas, ecológicas, étnicas, etc.)” había siempre “*una* que, siendo parte de la cadena, secretamente sobredetermina[ba] su horizonte mismo” (Žižek, 2003d: 320).

Esta lucha que sobredeterminaba a todas las demás era, por supuesto, la lucha propiamente clasista y anticapitalista.¹⁸⁵ El problema básico de Laclau consistía en que en “su rápido rechazo de la utopía, deja[ba] fuera de la imagen la principal utopía de hoy, [...] la utopía del propio capitalismo” (Žižek, 2006a: 148-149). En otras palabras, el punto débil de la propuesta teórica laclausiana residiría en la “ausencia de la ‘crítica de la economía política’”, en la incapacidad para conectar lo que ocurre a nivel político con “lo que sucede en el capitalismo contemporáneo” (ibídem: 153)—como bien resume nuestro autor, “la economía es el dominio central, la batalla se decidirá allí”, pero sin embargo, “la intervención debe ser propiamente *política*, no económica” (Žižek, 2005d: 243).

Teniendo todo esto en cuenta, Žižek ya no tendría pruritos a la hora de afirmar que la lucha de clases era una especie de Real: se trataba en definitiva del “antagonismo social fundamental” que dividía “el edificio social desde adentro” (Žižek, 2003b: 135) y que por tanto operaba como condición de posibilidad de todas las demás luchas.¹⁸⁶ Era esta profunda convicción lo que llevaba al pensador esloveno a objetar la supuesta primacía de la lucha hegemónica post-fundacionalista, por cuya consolidación como estrategia para la izquierda Laclau tanto había bregado:

la propia “generalización de la forma hegemónica de la política” depende de cierto proceso socioeconómico: es el capitalismo global contemporáneo con su dinámica de “desterritorialización” el que creó las condiciones para la defunción de la política “esencialista” y la proliferación de nuevas subjetividades políticas múltiples. De modo que, [...] para ser claro: mi idea *no* es que la economía (la lógica del capital) sea una suerte de “ancla esencialista” que de alguna manera “limita” la lucha hegemónica; al contrario, es su *condición positiva*; ella crea el fondo mismo contra el cual puede desarrollarse la “hegemonía generalizada” (Žižek, 2003d: 318-319).

Ante posiciones como las que enarbolaba Laclau—y que en el pasado Žižek mismo había enarbolado—, para nuestro autor resultaba imprescindible ahora pasar a mantener abierto el “*lugar utópico de la alternativa global*” (ibídem: 326). A causa de ello, en la

¹⁸⁵ En conversación con Glyn Daly, Žižek se ha explayado sobre este punto: “Mi posición es casi marxista clásica en el sentido de que insistiría en que la lucha anti-capitalista no es simplemente una más entre las demás luchas políticas por una mayor igualdad, el reconocimiento cultural, contra el sexismo, etc. Creo en el papel estructurante central de la lucha anti-capitalista” (Žižek, 2006c: 141-142).

¹⁸⁶ Para ser claros: Žižek defiende el “papel estructurador central” (Žižek, 2006a: 136) de la lucha clasista y anticapitalista en el preciso sentido althusseriano de que actúa como el principio sobredeterminador “que nos permite explicar la muy ‘inconsistente’ pluralidad de maneras en que los otros antagonismos se pueden articular en ‘cadenas equivalenciales’” (ibídem: 140). En otras oportunidades, Žižek ha sostenido que “lo Real de nuestra época” es “el capitalismo” (Žižek, 2002a: 295).

última de sus intervenciones de *Contingencia, hegemonía, universalidad* enfatizaba que la izquierda se encontraba ante una disyuntiva:

la izquierda tiene hoy una elección ante sí: o acepta el horizonte democrático liberal predominante (democracia, derechos humanos y libertades...) y emprende una batalla hegemónica *dentro* de él, o *arriesga el gesto opuesto de rechazar sus mismos términos, de rechazar categóricamente el chantaje liberal actual, de acuerdo con el cual propiciar cualquier perspectiva de cambio allana el camino al totalitarismo* (ídem).¹⁸⁷

No es una sorpresa que nuestro autor optara decididamente por la segunda de las alternativas.

Es mi firme convicción, mi premisa político-existencial, que el viejo lema del 1968 “*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*” sigue en pie: son los defensores de los cambios y las resignificaciones dentro del horizonte democrático liberal quienes resultan verdaderos utópicos en su creencia de que sus esfuerzos redundarán en algo más que la cirugía estética que nos dará un capitalismo con rostro humano [...] La única perspectiva “realista” es fundar una nueva universalidad política optando por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori (“derechos humanos”, “democracia”), cuyo respeto nos impediría también “resignificar” el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu de sacrificio... si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección radical por considerarla *Linkfaschismus*, ¡que así sea! (ibídem: 326-327).

Constituye en verdad una paradoja que partiendo de premisas teóricas más o menos afines, Laclau y Žižek hayan terminado inclinándose por posiciones políticas no sólo contrastantes sino incluso irreconciliables. En lo que a esto respecta, Ariel Petruccelli lleva completamente la razón:

A partir de unos acuerdos teóricos visualizados por ambos como fundamentales, cada uno por su cuenta arribó a disímiles conclusiones en lo que hace al posicionamiento político, la valorización del marxismo, la pertinencia actual de la lucha de clases, y los méritos y deméritos del posmodernismo. La obra de Žižek—esto es lo que tiene de incómoda para Laclau—es un recordatorio de que resulta posible desde un discurso sofisticadamente filosófico, apropiadamente lacaniano, insospechado de intencionalidad dogmática y suficientemente informado de las controversias actuales, continuar manteniendo una imperturbable lealtad a motivos tan caros a Marx y a los marxistas como la opción por un anticapitalismo revolucionario o la insistencia en el carácter decisivo de la economía capitalista para la configuración y reconfiguración de las sociedades contemporáneas. Si algo puede ser sacado en limpio de estas discusiones, ello es que de ninguna filosofía general y de ninguna teoría científica es posible extraer taxativas conclusiones políticas (Petruccelli, 2010a: 334-335).¹⁸⁸

¹⁸⁷ Žižek no habría planteado inocentemente esta disyuntiva: para él la izquierda en las últimas décadas habría seguido inexorablemente “el camino de *ceder*, de acomodarse, de llegar a los ‘arreglos necesarios’ con el enemigo declarado [...] reconciliando posturas opuestas, reconciliando su propia postura con la de su oponente declarado” (Žižek, 2006a: 102).

¹⁸⁸ Al igual que Palti (2005), Petruccelli trata con detalle el debate Žižek-Laclau. La flaqueza o punto débil de los trabajos de ambos autores es que únicamente se refieren a los textos de *Contingencia, hegemonía,*

Contemplada desde la distancia, la animosidad que el recientemente fallecido Ernesto Laclau puso en juego en *Contingencia, hegemonía, universalidad* al responder a las críticas de Slavoj Žižek, no puede resultar más que sintomática.¹⁸⁹ Parecería ser que el argentino necesitó acudir a señalamientos al borde de la calumnia y la injuria para maquillar la falta de contundencia de sus réplicas. Es quizás a causa de dicha falta de contundencia que en *La razón populista* se vio obligado a volver a la carga, esta vez acusando a Žižek de estar “esperando a los marcianos” (Laclau, 2005b: 289). Víctima de un proceder “enteramente ecléctico” (ibídem: 292) y oscilante, el pensador oriundo de Liubliana no estaría en condiciones de “proveer ninguna teoría del sujeto emancipatorio”, por lo que en consecuencia quedaría ligado a un delirante “nihilismo político” (ibídem: 296).

No hay una sola línea en el trabajo de Žižek donde ofrezca un ejemplo de lo que él considera una lucha anticapitalista. Uno se pregunta si está pensando en una invasión de seres de otro planeta o si, como una vez sugirió, en algún tipo de catástrofe ecológica que no transformaría al mundo, sino que lo haría caer a pedazos (ibídem: 295).¹⁹⁰

No existe un ápice de inocencia en la acusación de que Žižek espera a los marcianos. No se trata de un comentario fortuito, hecho meramente al pasar, sino de una táctica con la que se buscaba homologar peyorativamente la posición del esloveno con la de cierto tipo de trotskismo. La excusa de la que se valía Laclau era un señalamiento que Žižek había realizado en el posfacio a una selección de escritos de Lenin. En efecto, al poco tiempo de la aparición de *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Žižek se dispuso a retomar la senda de la política emancipatoria radical clásica, y para ello—lo veremos más adelante—planteaba la necesidad no de una *vuelta a* sino de una *repetición de* Lenin. En este contexto el autor se referiría a la importancia que aún poseía el significante *Trotsky*:

Trotsky es aquel que no encuentra un hueco ni en el socialismo realmente existente anterior a los noventa ni en el capitalismo realmente existente posterior a los noventa, en el que ni siquiera los comunistas nostálgicos saben qué hacer con la revolución permanente de Trotsky; de modo que tal

universalidad. A continuación nos concentraremos en el rumbo que el debate tomó posteriormente a la aparición de estos textos.

¹⁸⁹ En su primer respuesta, aludiendo a un pasado común no muy lejano, Laclau señalaba que “en otro tiempo, Žižek mostró una mayor sabiduría” (Laclau, 2003a: 198), que su proceder era un “ejemplo de la escisión esquizofrénica [...] entre un altamente sofisticado análisis lacaniano y un marxismo tradicional insuficientemente deconstruido” (ibídem: 207) y que su anticapitalismo era “mera cháchara” (ídem); en su segunda respuesta recordaba irónicamente la candidatura presidencial de Žižek, se percataba de que su propia afinidad con la política de éste había sido “el resultado de una ilusión” (Laclau, 2003b: 291) y denunciaba que su “lucha directa para derrocar al capitalismo y abolir la democracia liberal” (ibídem: 293) conducía “al quietismo político y estéril” (ídem).

¹⁹⁰ Laclau ya había sugerido algo de esto previamente en un artículo aparecido en *Umbr(a)*, revista dirigida por Joan Copjec. Cfr. Laclau (2004).

vez el significante “Trotsky” sea la designación más apropiada de lo más digno que podemos rescatar del legado leninista (Žižek, 2004: 152).

Para Laclau, quien en su juventud en la Argentina había militado en la Izquierda Nacional del ex trotskista Jorge Abelardo Ramos, esta revalorización de Trotsky no podía constituir más que una lisa y llana provocación.¹⁹¹ Sin riesgo a exagerar podría decirse que resultaba verdaderamente intolerable para el argentino que alguien como Žižek, quien a su entender se encontraba en deuda con él, se alineara tácitamente con sectores de la izquierda de los que en el pasado su maestro Ramos había sido un abierto detractor.¹⁹² Para colmo de males, por la época en la que aparecería *La razón populista*, Žižek frecuentaba asiduamente la Argentina debido a su relación con Analía Hounie (su tercera esposa), atrayendo la atención de la prensa y de amplios sectores del progresismo y la intelectualidad local. Laclau, que si bien nunca volvió a instalarse de forma definitiva en el país, hasta el momento de su muerte intervino siempre en la vida pública del mismo—al punto de llegar a ser reconocido como *el filósofo oficial del kirchnerismo*—, no podría ver todo esto más que con malos ojos. Fue así entonces que buscó polemizar con el trabajo del esloveno. La acusación de que éste se halla a la espera de los marcianos adquiere sentido en este marco. En última instancia, la misma se relaciona con las burlas y chanzas que en la década del sesenta se tejieron en torno al dirigente trotskista Juan Posadas y su corriente homónima, el *posadismo*. Por su militancia en la Universidad de Buenos Aires—antes de partir a Inglaterra, Laclau llegó a ser presidente del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras—, el teórico argentino debió conocer a la perfección los delirios mesiánicos y megalómanos de Posadas sobre platos voladores, elefantes y la circulación sanguínea.¹⁹³ Cuarenta años

¹⁹¹ Sobre la trayectoria de Laclau, véase el muy buen artículo de Omar Acha (2013); a propósito de la Izquierda Nacional y Abelardo Ramos, *cfr.* Regali (2012).

¹⁹² Elías J. Palti ha sido uno de los primeros en advertir esto: “Ernesto Laclau, aunque ciertamente ya no se define trotskista, tiene una larga trayectoria y deuda intelectual con el trotskismo. Sugestivamente, también Slavoj Žižek tendería hoy a gravitar en torno de esa misma tradición. En uno de sus últimos artículos afirma, en un gesto claro de definición política, que ‘quizás el significante *Trotsky* sea la designación más apropiada de lo que vale la pena redimir del legado leninista’ [...] Como veremos, esta definición tiene importantes consecuencias teóricas en su pensamiento (y explica, en última instancia, sus desavenencias con Laclau)” (Palti, 2005: 87).

¹⁹³ A propósito de Posadas, cuya corriente sería una de las ramas principales que se desprendería del trotskismo de Liborio Justo (*Quebracho*)—la otra, claro está, sería la de Nahuel Moreno—, Osvaldo Coggiola escribe: “J. Posadas murió en 1981 en Italia. La dirección de la ‘IV Internacional posadista’ dijo que ‘con su muerte se interrumpe la conciencia más elevada de la inteligencia humana, que concentraba en su pensamiento y en el ejemplo de su vida la continuación de Marx, Engels, Lenin, Trotsky y los bolcheviques. Se extingue la fuente de elaboración de las ideas científicas y de la conducta humana comunista más pura y completa. Deja un vacío en la Historia’. Posadas era el profeta, no ya de la revolución, sino también de la conquista del espacio y de la ‘integración del hombre en el cosmos’. Para ese entonces, ya hacía tiempo que el humor popular argentino había rendido cuenta del patológico mesianismo de Posadas, rebautizando *Voz Planetaria* su periódico (*Voz Proletaria*)” (2006: 190). Casi en la misma medida que el lambertismo y el morenismo tardío, el posadismo constituye la expresión del refugio en la ficción que suele traer aparejado el fracaso. En el caso puntual de Posadas, “se buscaba en

más tarde, Laclau encontraría—al menos cifradamente—algo de estos delirios en el presunto trotskismo žižekiano.

Más allá de que la asimilación de la posición de Žižek con la de algún tipo de trotskismo no tenga realmente asidero—ni siquiera, como ya dijimos, puede decirse que sea marxista en *stricto sensu*—,¹⁹⁴ hay al menos un momento de verdad en la idea de que el filósofo esloveno se halla en un “callejón sin salida” (Laclau, 2005b: 295) a la hora de apuntar algún “actor histórico concreto para su lucha anticapitalista” (ibídem: 296). Durante el período 2000-2007, el pensador oriundo de Liubliana incurrió sistemáticamente en toda una serie de ambigüedades e imprecisiones al momento de determinar el estatuto de la parte de ninguna parte del cuerpo social. Veremos que en el período 2008-2013, cuando Žižek empieza a reconocerse abiertamente como comunista, estas dificultades a su modo se resuelven. En cualquier caso, la crítica de Laclau es injusta: como ha sugerido el propio Žižek, ambos “viven en universos paralelos”—si él espera a los marcianos, el argentino proviene de “un Venus lejano” (Žižek, 2005d: 222). El rol estructurante que el autor le concede a la lucha de clases significa que ésta equivale al “‘principio de articulación’ sobredeterminante de la multitud de las luchas emancipatorias, no su contenido directo” (ídem).¹⁹⁵

los viajes estelares el consuelo para la muy terrena impotencia política. El posadismo no fue un accidente, sino un *modelo político* que combina esa impotencia con el mesianismo y la calumnia, al que se acerca toda organización que se desplaza de la revolución al oportunismo” (ibídem: 193). Para una revisión crítica del trotskismo argentino, véase González (1999: cap. 3) y, sobre todo, Tarcus (1996).

¹⁹⁴ “Qué se quiere decir al afirmar que soy ‘algo así como un trotskista’ supera mi comprensión” (Žižek, 2011b: 373), ha expresado Žižek en cierta oportunidad. De hecho, se ha referido críticamente a Trotsky y al trotskismo en múltiples ocasiones. Puntualmente, encuentra una cierta fijación fetichista en las posiciones de los trotskistas, a quienes ha caracterizado como los “Hölderlin del marxismo actual” (Žižek, 2004: 154). Esta fijación fetichista se expresaría en la creencia de que “las cosas se torcieron en la Unión Soviética sólo porque Lenin no logró llevar a cabo una alianza forzada con Trotsky para destituir a Stalin” (ídem), pero sobre todo en cierto “oportunismo con principios” que se apegaba a las “viejas fórmulas” y conserva la “posición de Buena Persona” (Žižek, 2006a: 105)—vale decir, la posición del alma bella—para evitar el esfuerzo de pensar la actualidad, para posponer “el análisis autocrítico radical necesitado por la izquierda contemporánea” (Žižek, 2011b: 239). A entender de Žižek, la “estupidez inherente” de esta izquierda “con principios” puede verse claramente “en su crítica habitual de cualquier análisis que proponga una visión más compleja de la situación, renunciando a cualquier fórmula simple sobre cómo actuar [...] Frente a tal postura, se debería tener el valor de afirmar que en una situación como la actual la única manera de permanecer abierto a una oportunidad revolucionaria es renunciar a las llamadas simplistas a la acción directa, que necesariamente nos involucra en una actividad en la que las cosas cambian para que la totalidad siga igual. El aprieto en el que nos encontramos actualmente es que si sucumbimos al impulso de ‘hacer algo’ directamente [...] contribuiremos a la reproducción del orden que existe. La única manera de colocar los cimientos de un cambio radical verdadero es apartarse de la compulsión de actuar, ‘no hacer nada’, haciendo así espacio para un tipo de actividad diferente” (Žižek, 2006a: 105).

¹⁹⁵ Hay algo más en juego en todo esto, pues tanto *Marte* como *Venus* no son dos significantes cualesquiera: en la mitología romana, Marte es el dios de la guerra y representa la masculinidad; Venus, por su parte, es la diosa del amor y representa la femeneidad. Podría decirse que la identificación de Žižek con Marte llevada a cabo por Laclau equivale a una identificación con la posición subjetiva masculina. Por

Por otro lado, es erróneo entender que Žižek se distingue ante todo por su anti-capitalismo—ciertamente, ¿hoy en día quién no es más o menos *anticapitalista*?: es éste un significante que en parte ha perdido su potencialidad, que ha sido despojado de su carga subversiva. Más que a cualquier otra cosa, luego del período 1989-1999 las intervenciones de Žižek apuntan a “socavar el status fetichista de la democracia como [...] significante-amo” (ídem) de nuestro tiempo. Contrariando su previo apoyo al proyecto político esbozado por primera vez en *Hegemonía y estrategia socialista*, Žižek se encontrará criticando ahora a la democracia como un “legalismo formal” que garantiza que los antagonismos se absorban plenamente “en el juego agonista” (Žižek, 2006a: 155). ¿No es un tanto ingenuo, se pregunta, “oponer a la democracia capitalista liberal ‘existente’ una democracia ‘radical’ más auténtica” (ibídem: 156)? La democracia, efectivamente, es ante todo el nombre de un problema; pues en definitiva, “lo que previene el cuestionamiento radical del capitalismo mismo es precisamente *la creencia en la forma democrática de la lucha contra el capitalismo*” (Žižek, 2005d: 243). Así las cosas, “¿por qué debería siempre la izquierda respetar incondicionalmente las ‘reglas del juego’ democráticas y formales? ¿Por qué no debería, al menos en algunas circunstancias, cuestionar la legitimidad del resultado de un procedimiento democrático formal?” (Žižek, 2006a: 156-157).

Pero la acusación de que Žižek espera a los marcianos es injusta también porque es innegable—no importa lo que uno piense del trabajo del autor—que recurrentemente él lleva a cabo “análisis detallados de problemas del ‘mundo real’” en los que se formulan “propuestas políticas ‘realistas’” (Žižek, 2005d: 223). Y como bien sugiere el esloveno, lo mismo no es algo que pueda ser dicho sobre Laclau:

¡hasta donde conozco, no recuerdo que haya en *alguna* de las obras publicadas por Laclau *alguna* discusión de una cuestión candente particular del “mundo real” donde se haga *alguna* indicación de lo que hay que hacer! Por supuesto, todo el tiempo él alude a luchas políticas concretas (aunque por lo general refritando los mismos ejemplos peronistas una y otra vez), pero claramente lo hace para *dar cuenta* de sus tesis “trascendentales” de la ontología social y la lógica de la hegemonía, no como parte de un argumento político comprometido (ídem).¹⁹⁶

lo tanto, lo que implícitamente hace Laclau al decir que Žižek espera a los marcianos es que su teoría no tiene nada que ver con lo que Lacan entendía por una posición subjetiva femenina. Es evidente que al sugerir que Laclau proviene de Venus, Žižek se está mofando de todo esto y, en último término, imputando la lectura laclausiana de Lacan. A propósito, en *Less Than Nothing*, luego de mencionar a Laclau, el esloveno afirma: “La diferencia sexual o el antagonismo no tratan, como el sentido común indica, sobre la lucha irreconciliable entre los dos sexos (‘los hombres son de Marte y las mujeres de Venus’)—según este cliché, cada sexo porta en sí su identidad total, y el problema es que estas dos identidades se encuentran ‘desincronizadas’, fuera de un mismo espectro. Esta posición simplemente gira alrededor del tópico ideológico de la complementación mutua del Hombre y la Mujer: solos están mutilados; únicamente juntos forman el Uno” (Žižek, 2012b: 771).

¹⁹⁶ Según el pensador esloveno, Laclau ofrece respuestas genéricas en donde los enigmas desaparecen. La estructura argumental de Laclau es siempre la misma: “no hay ningún vínculo ‘natural’ entre una posición

Por otro lado, Žižek piensa que Laclau es optimista, que básicamente “propaga un mensaje entusiasta”—a saber:

los viejos tiempos opresivos del “esencialismo” y las luchas centralizadas por el poder del Estado terminaron, vivimos en una nueva época en la cual a la izquierda se le ha dado la oportunidad de reinventarse a sí misma en tanto ocupe el campo de las luchas múltiples [...] Los nuevos espacios de politización y democratización de nuestras vidas diarias están abriéndose... (ibídem: 224).

Contra este optimismo, Žižek ha declarado resueltamente durante el período 2000-2007 que es pesimista; para él “vivimos en tiempos oscuros para la política emancipatoria”—esto es, en tiempos en los que ya no puede formularse concisamente un “proyecto de cambio global” (ídem). Ahora bien, no por ello “abandona el horizonte del cambio radical en favor de la perspectiva de las múltiples prácticas locales de resistencia” (ídem). En efecto, Žižek *mantiene el lugar*. Según entiende, hoy en día “es más crucial que nunca continuar cuestionando los fundamentos mismos del capitalismo como un sistema global”—vale decir, continuar enunciando cuál es “el límite del proyecto político de la democracia” (ídem). El pensador esloveno concede que “no delinea los contornos exactos de la actividad política requerida” para el momento; pero esto, que a menudo es visto como un defecto, para él opera como una virtud, pues lo conduce a evitar creer que los “horizontes brillantes de la política emancipatoria se hallan a la vuelta de la esquina” y que por lo tanto lo único que debe hacerse para dar con ellos es seguir una determinada “receta teórica” (ibídem: 226).

Pero además de defenderse de la acusación de que espera a los marcianos, Žižek ha efectuado—en su libro sobre Irak y en diversos artículos aparecidos en revistas como *Critical Inquiry*—toda una serie de observaciones críticas a la dirección que tomó el enfoque de Laclau a partir de *La razón populista*.¹⁹⁷ La primera de estas observaciones a la que quisiéramos referirnos es de índole general, pues se relaciona no tanto con una crítica en sí a Laclau como con un rechazo más amplio del populismo. Žižek piensa, en resumidas cuentas, que el populismo “no puede ser utilizado como base para la renovación de la política emancipatoria” (Žižek, 2006e: 567)—a su singular modo, parecería cerrar filas con el liberalismo, pues entiende que el populismo “es inherentemente ‘antidemocrático’” (Žižek, 2006a: 130), que alberga incluso una “tendencia protofascista” (Žižek, 2006e: 557). Que no haya nada progresivo en el

socioeconómica dada y la ideología adherida a ella, de modo que no tiene sentido hablar de ‘engaño’ y ‘falsa conciencia’, como si hubiese una medida estándar de conciencia ideológica ‘apropiada’ inscrita en la situación socioeconómica ‘objetiva’; todo edificio ideológico es el resultado de una lucha hegemónica por establecer o imponer una cadena de equivalencias, una lucha cuyo resultado es totalmente contingente, no garantizado por alguna referencia externa como la ‘posición socioeconómica objetiva’” (Žižek, 2013c: 48).

¹⁹⁷ Buena parte de estas críticas se encuentran resumidas en el capítulo VI de *En defensa de causas perdidas*. Véase también Žižek (2010c).

populismo para el autor obedece a que en él se evita “la complejidad de la situación” y se la reduce “a una lucha clara contra un enemigo pseudoconcreto”—éste vendría a ser su pecado original, su “mistificación constitutiva” (ibídem: 567). El mérito del populismo, su momento de verdad, tendría que ver con la movilización contra la política institucionalizada. Es precisamente en este sentido que *basta en la práctica*. No obstante, ello no es suficiente: aunque a veces la política populista pueda ser respaldada “como parte de un compromiso pragmático a corto plazo”, Žižek entiende que “hay que rechazarla críticamente en lo que tiene de más fundamental” (Žižek, 2011b: 271). Una política emancipatoria verdaderamente radical, por lo tanto, debería “encontrar una forma de movilización política que, aunque [...] sea crítica de la política institucionalizada, evite la tentación populista” (Žižek, 2006e: 567)—vale decir, una forma de política *activa*, no *reactiva*.

Del hecho de que lo único que la política emancipatoria pueda tomar del populismo sea la puesta en crisis de la democracia burguesa y sus instituciones, se desprende que éste *no basta teóricamente*. El pensador esloveno se opone a Laclau en que el populismo es “inherentemente neutral”, una suerte de “dispositivo formal-trascendental que puede ser incorporado a diferentes compromisos políticos”; en que suponga algo así como “el *objeto a* lacaniano de la política, la figura particular que representa la dimensión universal de lo político, [...] el camino regio para la comprensión de lo político”; en suma, en que constituya “lo político en estado puro” (Žižek, 2006e: 553). Žižek busca escapar de las “coordenadas formalistas-trascendentales” propias del enfoque laclausiano en las que el antagonismo quedaría osificado como un mero a priori “independiente de todo contenido óntico-empírico” (Žižek, 2005d: 245). Según entiende el autor, Laclau “se basa poco problemáticamente en la distinción entre lo ontológico y lo óntico”; ante la equiparación formal del populismo con lo ontológico llevada a término por el argentino, el esloveno llama la atención sobre la existencia de “un resto óntico mínimo y puramente contingente” (Žižek, 2006a: 137)—esto es, un *resto indivisible*—al que lo ontológico (lo político, lo antagónico, lo populista) siempre quedaría irremediabilmente unido.

Pero para Žižek lo que sobre todo resulta problemático del tratamiento que Laclau ofrece del fenómeno del populismo tiene que ver con la explicación de su surgimiento. En otras palabras, el autor rechaza la tesis de que la conformación equivalencial de una serie de demandas a través de algún punto nodal—que en cuanto tal nunca sería algo predeterminado, sino el “resultado de la lucha política contingente por la hegemonía” (Žižek, 2006e: 554)—da lugar al *pueblo* y, con ello, a una división del campo social en dos polos antagónicos (*nosotros* y *ellos*). Si bien Laclau tiene en su haber el mérito del “verdadero rigor conceptual” (ibídem: 555), la definición que ofrece del populismo es como mínimo cuestionable, pues ella pasa por alto el modo específico en que el discurso

populista desplaza al antagonismo, lo reifica en una entidad positiva y crea al enemigo. A entender de Žižek, aquí reside el meollo de la cuestión: en el populismo el problema nunca es el sistema como tal sino el intruso que lo corrompe. Para el filósofo esloveno, Laclau se equivoca al no advertir que el populismo “no es el único modo de existencia del exceso de antagonismo en relación con el marco institucional-democrático de la lucha agonista regulada”—existe de hecho una multiplicidad de fenómenos que “no pueden ser llamados estrictamente populistas” (ibídem: 560).

Ligado estrechamente a esto se encontraría un problema mucho más específico del enfoque laclausiano. En términos generales, Žižek se ha referido a él como un “déficit normativo” (Žižek, 2006a: 130). El punto es que ante las críticas que impugnan la falta de conexión entre la teoría universal de la sociedad propuesta por Laclau y los compromisos políticos por él asumidos, lo único que el argentino tendría para decir es que todas las “descripciones teóricas están sobredeterminadas por el complejo normativo / descriptivo en el que estamos implicados” (ibídem: 131). En cierto sentido, a esta división inexpugnable entre teoría y práctica subyacería “la tesis historicista pseudo-hegeliana de que hay momentos históricos privilegiados que permiten lograr una percepción universal” (ibídem: 132). La pregunta sería entonces si realmente hay en Laclau un lugar válido para la contingencia.

Pero la crítica más importante que Žižek ha realizado tiene que ver sobre todo con la falsa oposición entre populismo y lucha de clases como “dos lógicas de la universalidad” (Žižek, 2006e: 564). A entender del pensador oriundo de Liubliana,

Laclau se equivoca cuando opone a la *clase obrera* y al *pueblo* en el eje del contenido conceptual frente al efecto del nombramiento radical: la *clase obrera* designa un grupo social preexistente, caracterizado por su contenido sustancial, mientras que el *pueblo* emerge como un agente unificado a través del propio acto de la nominación. No hay nada en la heterogeneidad de las demandas que las predisponga a unificarse en el *pueblo* [...] La clase obrera [...] es un grupo que en sí, como grupo dentro del edificio social, es un no-grupo, es decir, un grupo cuya posición es en sí misma contradictoria. La sociedad y aquellos en el poder necesitan de esta fuerza productiva para reproducir su dominio, pero, sin embargo, no pueden encontrar un lugar apropiado para ella (ibídem: 564-565).

A diferencia de lo que subyace a la visión post-marxista laclausiana, para Žižek no se trata de que la clase obrera ha dejado de ser el sujeto revolucionario a causa de que las luchas contemporáneas se pluralizaron y de que ningún agente puede ocupar ya un lugar privilegiado. La clase obrera jamás contó con tal privilegio. Si la economía cumple un papel determinante no es debido a que la lucha estrictamente económica sea el factor último, decisivo, sino a raíz de que ella “se inscribe en el proceso de la propia plasmación / transposición de la lucha política en la lucha cultural-popular” (Žižek,

2011b: 298); la economía no es un factor determinante de la lucha política: es “la ‘causa’ de la contaminación-expresión mutua de las luchas” (ibídem: 299). Efectivamente,

la política es el término con el que se nombra la distancia de la “economía” respecto de sí misma. Su espacio es el producto del hiato por el que la economía como Causa ausente queda separada de la economía en su “determinación antitética”, como uno de los elementos de la totalidad social: hay política *porque* la economía “no lo es todo”, porque lo económico no es una pseudocausa “impotente”. Por tanto, lo económico es aquí el objeto de una doble inscripción, en el preciso sentido que define lo Real lacaniano: es el meollo “expresado” en otras luchas mediante desplazamientos y otras formas de distorsión, y, al mismo tiempo, es el propio principio estructurador de esas distorsiones (ídem).

La réplica de Laclau a estas críticas no se haría esperar. Su respuesta puede desglosarse básicamente en tres movimientos. Lo primero que el argentino señalaría es que la perspectiva de la reificación de la que Žižek se valía para amonestar su enfoque era “inadecuada” a la hora de “entender el tipo de encarnación de lo universal en lo particular [...] inherente a la construcción de una identidad popular” (Laclau, 2008b: 18)—vale decir, que los modelos teóricos de la hegemonía y el *objet petit a* eran en verdad “incompatible[s] con nociones tales como reificación y distorsión ideológica” (ibídem: 19). De las críticas del pensador esloveno se derivaba que “la teoría lacaniana” se había convertido en su “némesis”:

eliminar enteramente la mediación simbólica y afirmar la posibilidad de una pura expresión de la conciencia verdadera es lo mismo que afirmar tener un acceso directo a la Cosa en cuanto tal, en tanto que a los *objetos a* sólo se les atribuiría el estatus de representaciones distorsionadas (ibídem: 24).

En segundo término, Laclau llamaría la atención sobre la “representación distorsionada de la noción lacaniana de lo Real” (ibídem: 30) de la que Žižek se valdría. Para el argentino, Lacan resultaría totalmente inadaptable al hegelianismo y al marxismo—perspectiva ésta última de la que la obra del esloveno sería tan solo un mero (y pobre) resultado epigonal. Optando por la heterogeneidad antes que por la dialéctica, para Laclau lo Real sólo existiría y se mostraría a través de los “efectos distorsionados de lo Simbólico” (ídem). No tendría sentido alguno por lo tanto ni distinguir la realidad de lo Real, ni identificar a éste con la lógica del capital o la lucha de clases: todo, en definitiva, formaría parte de lo Simbólico (no habría un más allá de ello). Economizando lo político y sin poder comprender el “estatuto teórico” de lo Real, Žižek atribuiría absurdamente a este concepto “un contenido formal-trascendental” que iría en contra de “las nociones más elementales de la teoría lacaniana” (ibídem: 47). En pocas palabras, para Laclau

el universo de la dialéctica hegeliana, con su ambición de lograr una total yuxtaposición ente los órdenes óntico y ontológico, es incapaz de tratar lo Real del antagonismo, que requiere,

precisamente, la interrupción de un espacio (simbólico) saturado. Nuestra noción de antagonismo como límite de la objetividad es otra manera de nombrar lo Real (ibídem: 50).

Last but not least, Laclau defendería el carácter de “unidad básica de la acción social” (ibídem: 28) que poseería su noción de demanda. En este contexto enfatizaría que mientras para él “la emergencia de los actores emancipatorios” poseía una “lógica propia”, para Žižek no existía algo como tal lógica—los sujetos del tipo de política por la que éste apostaría se concebirían exclusivamente como “criaturas plenas [...] que emergen sin ningún tipo de proceso genético, como Minerva de la cabeza de Júpiter” (ídem). Laclau se referiría nuevamente entonces a la “estrategia žižekiana de la ‘marcianización’” (ibídem: 29):

La sección de mi libro que trata acerca de los trabajos de Žižek se titula: “Žižek: esperando a los marcianos”. Y, en verdad, hay algo extra-terrestre en lo que concierne a los sujetos emancipatorios de Žižek; sus condiciones de agentes revolucionarios son especificadas al interior de una geometría tan rígida de efectos sociales que ningún actor empírico puede estar a la altura. En sus escritos recientes, sin embargo, Žižek desarrolla una nueva estrategia de determinación de los agentes revolucionarios consistente en elegir algunos agentes sociales reales, pero a los que atribuye, en cambio, tantos rasgos imaginarios, que pasan a ser marcianos en todo excepto en el nombre (ibídem: 28-29).

A esta estrategia de marcianización se uniría un ultraizquierdismo infantil que no redundaría más que en la “erradicación de lo político en tanto tal” (ibídem: 60) y, por ende, en una “base de apoyo de la formación hegemónica existente” (ibídem: 61). Según Laclau, Žižek atribuiría a determinados sujetos existentes “los rasgos más absurdos, pero conservando su nombre para que se mantenga la ilusión de una conexión con el mundo real”; el esloveno se serviría entonces de “marcianos *reales*”, los cuales sin embargo serían “demasiado avisados como para descender a nuestro planeta tan sólo para satisfacer” sus “ensueños truculentos” (ibídem: 63).

La contrarréplica de Žižek tampoco se haría esperar. Buscando neutralizar la animosidad de Laclau, al comienzo de un artículo aparecido en *Critical Inquiry*, afirmaba:

No es que el tono del ataque de Laclau realmente me moleste. Las cosas son, en cierto modo, mucho peores, ya que, francamente, en la mayoría de los casos, sus argumentos en mi contra dan tan lejos del blanco (*Schlagend, aber nicht Treffend*, como dicen los alemanes) que simplemente me dejan frío e indiferente, sin necesidad de devolver el ataque. Lamentablemente, no puedo pretender que estoy agradecido por el trabajo que Laclau ha hecho, que sus observaciones son provocativas y que constituyen una instigación a la reflexión ulterior (Žižek, 2006f: 186).

No obstante, el autor tendría algunas cosas para apuntalar. Entre ellas, vale destacar la siguiente: según Žižek, “el proceso que Laclau describe socarronamente como ‘marcianización’” lo que en verdad hace es dar cuenta de “su propia teoría de la hegemonía” (ibídem: 191).

Refiriéndose a Joan Copjec, Laclau compara la hegemonía con el valor de pecho que se concede a los objetos parciales; así pues, *mutatis mutandis*, ¿no es su tesis la de que, como es imposible que los marcianos existan, pero son necesarios, un elemento social empírico queda investido en el proceso de la hegemonía con un valor marciano? La diferencia entre nosotros sería que yo (supuestamente) creo en marcianos reales, mientras que él sabría que el lugar de los marcianos siempre está vacío, cosa que significaría que lo único que podemos hacer es investir a los agentes reales con un valor marciano (ídem).

A esto el autor añade que “la propia historia de los compromisos políticos de Laclau ofrece un buen ejemplo de tal marcianización”; en más de una ocasión el argentino se habría arrepentido de marcianizar “el sujeto político equivocado”—la pregunta que inevitablemente surge es: ¿qué sucederá con “sus últimos agentes marcianizados, los nuevos populistas latinoamericanos” (ídem)?

En cuanto a la crítica de la lectura de la noción de lo Real, el pensador oriundo de Liubliana ha planteado que, en lo que a esto refiere, “es Laclau quien debe ir a hacer la tarea” (ibídem: 195). A entender de Žižek, lo Real se desglosa en al menos “tres dimensiones principales”: “lo Real imaginario”, “lo Real simbólico” y “lo Real real” (ídem). Laclau incurriría en un grave error al reducir el concepto a esta última dimensión: “Lo Real es efectivamente las tres dimensiones al mismo tiempo: el vórtice abismal de la Cosa, la estructura consistente y matematizada de la realidad y el límite puramente formal de toda objetividad” (ídem).¹⁹⁸

Nuevamente, no puede resultar más que sintomático que, tras la aparición de la contrarréplica de Slavoj Žižek, Ernesto Laclau se rehusara drásticamente a “prolongar” una “polémica” (Laclau, 2008b: 64) que a su entender estaba más que concluida. Para el argentino, las falacias argumentales de Žižek no eran más que “una mezcla indigesta de determinismo económico y subjetivismo voluntarista” a la que se añadía la triste incursión en “una distorsión sistemática de la teoría lacaniana” (Laclau, 2008c: 11). Pero debido a su esquemático conocimiento de la obra de Jacques Lacan, Laclau no tendría resto para dar cuenta de esta distorsión; es por ello que para poner punto final al debate se limitó a remitir al trabajo de su discípulo Yannis Stavrakakis, quien en *La izquierda lacaniana* aparentemente había conseguido lo que él ya no estaba en condiciones de lograr: demostrar “de modo inequívoco” (ídem) la adulteración de Lacan llevada a término por Žižek. Puesto que el esloveno mismo ha reconocido que las críticas efectuadas por Stavrakakis constituyen “una subespecie” del “diálogo crítico” (Žižek,

¹⁹⁸ Valdría destacar también de la contrarréplica žižekiana la defensa de Hegel que el autor hace a los fines de demarcarse del marxismo al que Laclau intenta reducirlo absurdamente—puede que algunas de las conclusiones a las que el filósofo esloveno haya arribado en el último tiempo se ajusten en parte al proyecto político del marxismo, pero rebajar su trabajo a una suerte de excrecencia tardía de este paradigma es algo que realmente no tiene sentido.

2005d: 246) entablado con Laclau, para finalizar con esta sección del capítulo concederemos atención al debate dado entre estos dos pensadores.¹⁹⁹

Según Stavrakakis, al comienzo Žižek había tomado la senda correcta, pero al ir avanzando en su itinerario intelectual tuvo lugar una extraña regresión, vale decir, una “tendencia a incursionar continuamente en direcciones [cada vez] más bizarras e insondables”—de hecho, para él, “es posible predecir que tarde o temprano llegará el día en que la única gran transgresión de sí mismo que le quede disponible sea *trascender o incluso oponerse a Lacan*” (Stavrakakis, 2010: 21). En lo fundamental, el problema crucial que Stavrakakis percibe en la obra del esloveno es el siguiente:

su política del acto parece acentuar en demasía la positividad (real) ilimitada de la acción humana, ajena a todo registro serio de la falta y la finitud. Privilegia el momento de la praxis política que trasciende por completo los límites (espaciales) discursivos de lo simbólico y—operando como creación real cataclísmica—se abre hacia el vacío de la eternidad. Por consiguiente, entraña el claro peligro de caer en una desmentida de la dialéctica entre lo positivo y lo negativo—elemento central de la teoría lacaniana—para reemplazarla por una política positiva del acontecimiento / acto como milagro (ibídem: 130).

Como hemos venido diciendo, los contornos de la teoría žižekiana del Acto serán delineados acabadamente recién en el cuarto capítulo. Por el momento es suficiente con señalar que, en lo que a la misma respecta, Stavrakakis cuestiona lo que considera un mal uso del análisis que Lacan, en uno de sus seminarios,²⁰⁰ había hecho de la tragedia de Antígona.²⁰¹ Para Stavrakakis es falso que Antígona se arriesgue a encontrarse con lo Real y que, a través de ello, suspenda el marco simbólico: no es tanto que corre el riesgo de morir como que *lo desea*.²⁰² Al apegarse a Antígona como la encarnación *par excellence* del “acto que no puede fracasar” (ibídem: 134)—y en esto Stavrakakis lleva

¹⁹⁹ En lo que sigue nos ajustaremos casi exclusivamente a lo que Stavrakakis ha vertido en *La izquierda lacaniana* y a lo que Žižek ha respondido en *En defensa de causas perdidas*. Ahora bien, téngase en cuenta que las primeras críticas realizadas por Stavrakakis pueden encontrarse ya en su libro *Lacan y lo político*; por su parte, el esloveno contestó previamente algunas de dichas críticas en su texto sobre Irak. Cfr., también, Stavrakakis (2003) y Žižek (2003e).

²⁰⁰ Cfr. Lacan (1988).

²⁰¹ Las referencias por parte de Žižek al mito de Antígona—inmortalizado sobre todo en la tragedia de Sófocles (2005)—y al análisis que Lacan hace de él son recurrentes. Véase, por ejemplo, Žižek (2002c: cap. 4). Recuérdese que, en la *Fenomenología del espíritu*, también Hegel se refiere a Antígona.

²⁰² “El riesgo conlleva un mínimo cálculo estratégico o pragmático, elemento ajeno al deseo puro de Antígona. La suspensión presupone un antes y un después, pero para Antígona no hay después: su acto nunca se plantea como una instancia que efectúe un desplazamiento del statu quo. Es un acto *fuera de serie*, y a ella no le importa en lo más mínimo lo que ocurra en la polis luego de su suicidio” (Stavrakakis, 2010: 135-136). Žižek mantiene exactamente lo contrario: “su gesto no es simplemente un deseo de morir; si lo hubiera sido, se podía haber suicidado directamente y ahorrarle a la gente que la rodeaba todo el incordio. Lo suyo no era un deseo de morir simbólico puro, sino la insistencia incondicional en un ritual simbólico concreto” (Žižek, 2006a: 117).

la razón cuando sugiere que Alain Badiou aquí tendría su cuota de responsabilidad—,²⁰³ Žižek se convertiría no solamente en un milenarista incapaz de lidiar con el colapso de las utopías, sino también en un perverso—y en un perverso sumamente peligroso, pues proyectaría la pulsión de muerte a los ámbitos de la ética y la política. Su recurrente acudir a la operación de la desmentida—“el mecanismo típico de la perversión” (ibídem: 156)—sería el indicador más claro de ello:

no tengo intenciones de dar cátedra sobre lugares comunes lacanianos. Doy por sentado que Žižek los conoce a la perfección, mejor que yo. *Pero ésta es precisamente la razón por la cual me preocupa mucho que el propio Žižek parezca olvidarlos o abandonarlos.* No es por mera coincidencia que he usado el término “desmentida” para describir esta actitud [la primera parte del libro de Stavrakakis lleva por título *Teoría: Dialéctica de la desmentida*]. Bien se sabe que la desmentida, como operación fundamental de la perversión, involucra simultáneamente el reconocimiento y la denegación de algo—en la clínica, de la castración—, y la respuesta de Žižek parece corresponderse con esta descripción (ibídem: 154).²⁰⁴

Más allá de que exista un momento de verdad en la desacreditación del acto de Antígona—por momentos a Žižek parecería escapársele que más que un Acto, su suicidio entraña un psicótico *passage à l'acte*—, Stavrakakis va un poco lejos con sus acusaciones. Aunque es cierto que la “actitud suicida” de Antígona “la vuelve inadecuada como modelo de encarnación del acto” (ibídem: 152), ello no es suficiente para concluir—como parece hacer el pensador griego—que el Acto es incapaz de “efectuar una refundación radical de lo social en una dirección progresista” (ibídem: 159), que a fin de cuentas el Acto “sólo puede asumir la falta en la forma profundamente solipsista del suicidio, el colapso de lo simbólico y la muerte real” (ibídem: 164).²⁰⁵

Pero en cierto sentido, Stavrakakis no es el único que va lejos con sus acusaciones. Según Žižek, “el único perverso es el propio Stavrakakis”, pues la lógica subyacente a sus críticas es: “sé muy bien que mis reproches a Žižek carecen de sentido, pero

²⁰³ Según el autor, “Žižek conceptualiza su acto en estrecho diálogo con Alain Badiou y su teorización del acontecimiento” (Stavrakakis, 2010: 173).

²⁰⁴ La estructura argumental žižekiana se reduciría para Stavrakakis a un perverso y fetichista *pero aún así...*: “Sé muy bien que el seminario sobre ética fue un punto muerto para Lacan... pero aun así quiero ceñirme a la imagen idealizada de Antígona; sé muy bien que la negatividad es nuestro horizonte ontológico definitivo... pero aun así quiero ceñirme a una concepción del acto como intervención milagrosa que adquiere un calor rigurosamente positivo; sé muy bien que la democracia radical se vincula con la teoría lacaniana (incluso he avalado el libro que Stavrakakis publicó en 1999, donde se afirma esto)... pero aun así ‘cualquiera sea la posición que adopte uno frente a la teoría de Lacan, no hay modo de afirmar que la ‘democracia radical’ constituye su implicación directa’” (Stavrakakis, 2010: 156-157). “Sé muy bien de la contingencia, sé muy bien que es preciso combinar este registro de la contingencia y la falta con la búsqueda de alternativas radicales, pero aun así... ésta sólo puede ser una pauta abstracta, demasiado formal, necesaria pero no suficiente; y en consecuencia puedo adherir al mismo tiempo a mi fetiche: la concepción idealizada de un acto incondicional, milagroso (que se encarna perfectamente en Antígona)” (ibídem: 158).

²⁰⁵ Volveremos sobre este punto más adelante.

continúo aferrándome a ellos” (Žižek, 2011b: 316). Ahora bien, no es en esto donde a entender del filósofo esloveno residiría el principal problema de la perspectiva de Stavrakakis. Para Žižek la perversión del autor “está condicionada por una debilidad de su aparato teórico básico, una falla que además le impide articular un proyecto político viable” (ibídem: 325). Esta debilidad estaría ligada en lo esencial a una interpretación eminentemente empirista del concepto de lo Real, mediante la cual se reduciría éste a una “realidad sustancial trascendente que desde fuera perturba el equilibrio Simbólico”—una entidad que por consiguiente podría ser simbolizada, mediada—, cuando dicho concepto tendría que ver sobre todo con un “obstáculo inmanente del propio orden Simbólico”—vale decir, con un “impedimento” (ibídem: 327) con el que se tropezaría una y otra vez. Efectivamente, para Lacan la negatividad no es

lo Real que socava lo simbólico desde fuera, sino lo Simbólico mismo, el proceso de simbolización con su violenta abstracción, con su violenta reducción de la riqueza de la experiencia al *trait unaire* significante. Lacan cita a Hegel: la palabra es el asesinato de la cosa que designa, su mortificación (ibídem: 328).

A su manera, la debilidad o falla en cuestión determina al proyecto político de Stavrakakis, en el que—y esto ya lo hemos visto—, debido al agujero constitutivo de lo Simbólico, la democracia básicamente se conceptualiza como la institucionalización de la contingencia. Es todo un síntoma que Stavrakakis no haya tomado nota de que, en *La razón populista*, Laclau cambió claramente de postura, “pasando de la democracia radical al populismo (ahora él reduce la democracia al momento de la demanda democrática *dentro* del sistema)” (Žižek, 2006f: 197). En cualquier caso, tal como lo indicamos anteriormente, la apuesta política del pensador griego va en la dirección de una ética democrática de lo político que pueda ser gozada; rechazando el “goce fálico del poder” y la “utopía del goce pleno incestuoso” femenino—utopía ésta a la que en teoría Žižek estaría encadenado—, Stavrakakis opta por un “goce parcial no fálico (no completo)” (Žižek, 2011b: 334)—esto es, una especie de *jouissance* que conseguiría lidiar con la falta. En otras palabras, Stavrakakis aspira a una sociedad en la que el deseo continúe funcionando, pero sin el fantasmático y elusivo *objet petit a*.

Lo que el pensador griego pasaría por alto es que el papel del *objet petit a* en el deseo no es el mismo que en la pulsión.²⁰⁶

Mientras que, como subraya Lacan, el objeto *a* es también el objeto de la pulsión, aquí la relación es completamente diferente: aunque en ambos casos el vínculo entre el objeto y la pérdida sea crucial, en el del objeto *a* como causa-objeto del *deseo* tenemos un objeto originalmente perdido, que coincide con su propia pérdida, que surge como perdido, mientras que en el caso del objeto *a*

²⁰⁶ Más adelante volveremos sobre la diferencia entre deseo y pulsión. Por el momento retengamos que “el deseo se cimienta en la falta constitutiva, mientras que la pulsión circula alrededor de un agujero, de un hiato en el orden del ser” (Žižek, 2011b: 336).

como objeto de la pulsión, el “objeto” *es directamente la propia pérdida*; en el paso del deseo a la pulsión, pasamos del *objeto perdido* a *la propia pérdida como objeto*. Es decir, el extraño movimiento llamado “pulsión” no está impulsado por la búsqueda “imposible” del objeto perdido; *es un empujón para representar directamente la “pérdida”—el hiato, el corte, la distancia—misma*. Así, pues, hay que trazar aquí una doble distinción: no sólo entre el objeto *a* en su condición fantasmática y postfantasmática, sino además, dentro de ese propio dominio postfantasmático, entre el objeto-causa perdido del deseo y el objeto-pérdida de la pulsión (ibídem: 337).

En lo fundamental, para el Žižek del período 2000-2007 el proyecto político de Stavrakakis no entraña más que una trivialidad que, de hecho, no se diferencia en demasía del freudomarxismo—a su concepción de la democracia radical, nos sugiere el pensador oriundo de Liubliana, podría otorgársele el nombre de “democracia freudorradical” (ibídem: 340). Se trata, en pocas palabras, de un proyecto extremadamente vacuo que no sólo no es justo con Lacan sino tampoco con el propio Laclau, cuya noción de hegemonía no tiene nada que ver con una concepción del deseo a la que se le extirpa el *objet petit a*. Para nuestro autor, la renovación de la política emancipatorio-radical requiere mucho más que la mera apuesta por unos actores sociales más pasionales, compelidos a desear gozando de la falta. Y aquí, como ciertamente veremos, es donde el Acto—no obstante todos los problemas e inconvenientes con los que carga—adquiere centralidad.

Un nuevo (re)comienzo del materialismo dialéctico

Durante el período, el objetivo principal de las intervenciones filosóficas de Slavoj Žižek consistió—como ya hemos sugerido anteriormente—en *renovar la perspectiva del materialismo dialéctico*. ¿A qué obedece este interés por parte del autor en una filosofía—mejor dicho, en una noción—tan *añeja* como la del materialismo dialéctico? Veamos:

La crisis actual del marxismo no se debe únicamente a las derrotas sociopolíticas de los movimientos marxistas: a un nivel inherentemente teórico, la crisis puede (y *debería*) también adjudicarse a la declinación (incluso a la virtual desaparición) del materialismo dialéctico como sostén filosófico del marxismo—el materialismo dialéctico y *no* la mucho más aceptable y mucho menos molesta “dialéctica materialista” (Žižek, 2006d: 12).

El planteo es por demás althusseriano: el terreno en donde deben desplegarse las batallas del marxismo no es solamente científico ni solamente político: es también, inevitablemente, filosófico.²⁰⁷ Al tanto de esto—y asumiendo una estricta “posición

²⁰⁷ Recuérdese que, en este sentido, Louis Althusser se ha referido al materialismo dialéctico como aquello que “representa la lucha de clases del proletariado *en la teoría*” (Althusser, 2008a: 18)

hegeliana-lacaniana” (Žižek, 2006d: 13)—, Žižek busca dar *nueva vida* filosófica al marxismo a través de la introducción de la idea de “*brecha de paralaje*, la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común” (ibídem: 11-12).²⁰⁸ En otras palabras, la recuperación de la filosofía del materialismo dialéctico por la que aboga el pensador esloveno, estriba en reemplazar la ley de la “lucha de los opuestos”—que ciertamente habría sido “colonizada/obstruida por la noción *New Age* de la polaridad de los opuestos (yin-yang, etc.)”—por el “concepto de ‘tensión’ inherente, brecha, no coincidencia del propio Uno” (ibídem: 16).

En tan sólo un momento examinaremos con detalle la propuesta de Žižek y veremos por qué la misma mantiene un inextricable vínculo con la problematización de la subjetividad que previamente fuera desarrollada en *El espinoso sujeto*. Antes, no obstante, será menester delinear al menos sucintamente los contornos de lo que se conoce como filosofía del materialismo dialéctico—al hacer esto tendremos la oportunidad de cotejar por qué existe una tan importante afinidad (aunque también una tan importante divergencia) entre los proyectos de Louis Althusser y Žižek. Por otra parte, será necesario prestar atención subsiguientemente al tratamiento del cristianismo que es llevado a cabo por el filósofo de Liubliana—veremos que para éste es mucho lo que el materialismo dialéctico está obligado a tomar de él.

Comencemos entonces por intentar brindar una respuesta al que sin duda es el interrogante elemental: *¿qué es* (o en todo caso, *qué fue*) *la filosofía del materialismo dialéctico*? A propósito, Althusser ha señalado que la contribución esencial de Marx reside en haber fundado una “ciencia de la historia” (Althusser, 2008a: 14)—es decir, en haber abierto al conocimiento el continente “de la Historia” (ibídem: 15).²⁰⁹ Lo importante del planteo es que, en esa fundación científica que Althusser sitúa en 1845-1846—esto es, durante los años en que son redactadas las presuntas “*Obras de ruptura*” (Althusser, 2004a: 25): *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*—, Marx produjo lo que de acuerdo a Gaston Bachelard sería una “*ruptura epistemológica*”—vale decir, un quiebre o una *coupure* con la que emerge “una nueva concepción de la filosofía” (ibídem: 23).²¹⁰ En efecto, al fundar “la teoría de la historia (materialismo

²⁰⁸ Žižek se refiere también a esta idea de paralaje como “el aparente desplazamiento de un objeto (su deslizamiento de posición sobre un contexto) causado por un cambio en la posición de observación que brinda un nueva línea de visión” (Žižek, 2006d: 25). Vale aclarar que la noción no pertenece al autor: en lo primordial, Žižek la elabora siguiendo de cerca el trabajo de Kojin Karatani (2003).

²⁰⁹ Como es sabido, el objeto de esta ciencia abarcaría los diversos modos de producción históricos, su estructura y desarrollo, y las formas de transición de uno a otro.

²¹⁰ A propósito de la idea de ruptura epistemológica, véase Bachelard (2010). El otro concepto central del que se valió Althusser para perfilar metodológicamente su lectura de Marx—concepto éste que había sido propuesto por su amigo Jacques Martin—, fue el de *problemática*.

histórico), Marx, en un solo y mismo movimiento, rompió con su conciencia filosófica ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (materialismo dialéctico)” (ibídem: 24).²¹¹

El problema con todo esto residiría en que, en Marx, la filosofía del materialismo dialéctico sería algo que de por sí *no existiría*—se trata, en lo fundamental, de un *vacío*, de una *presencia* que se manifiesta sólo a través de una *ausencia*. Al respecto, Althusser ha indicado:

Sabemos que [la filosofía del materialismo dialéctico] existe, sabemos dónde encontrarla, mas para obtenerla, tenemos que arrancarla precisamente de los textos que la contienen, deducirla mediante un profundo trabajo crítico y un análisis riguroso de los textos y de las obras, teóricas y prácticas, que nos legaron (Althusser, 1969: 43).

Ciertamente, Marx jamás empleó el término *materialismo dialéctico*.²¹² Tampoco lo hizo Engels, quien en los últimos años de su vida había dirigido sus esfuerzos a

Demás está decir que esta tesis althusseriana sobre la ruptura epistemológica de Marx, que dividiría férreamente a la obra de éste en un período ideológico—en donde Marx todavía se encontraría atado al idealismo, al humanismo y al historicismo—y un período científico—en el que residiría *todo Marx*—, ha suscitado una gran cantidad de polémicas y controversias. Paul Ricœur, por ejemplo, ha sugerido contra Althusser que “no hay una completa ruptura entre los *Manuscritos* y *La ideología alemana*” (Ricœur, 2006: 137); que la “‘alienación’ puede haber desaparecido del texto pero el término ‘apropiación’ sobrevivió a este cambio” (ibídem: 137-138); que en definitiva “todos los conceptos de los *Manuscritos*, encapsulados antes más o menos en una ideología de la autoconciencia, son recuperados [...] en favor de una antropología de la autoafirmación, de la autoactividad”; que en *La ideología alemana*, de hecho, la “división del trabajo cumple el mismo papel que la alienación porque tiene la misma estructura, sólo que ya no está expresada en el lenguaje de la conciencia” sino en el “de la vida” (ibídem: 138). Si lo que afirma Ricœur es correcto, el precio que paga la perspectiva althusseriana es muy alto. De cualquier modo, más allá de si la propuesta de Althusser posee o no fertilidad como matriz interpretativa de la obra de Marx—las lecturas en clave *continuista* como la de Karl Löwith (2007) también están repletas de problemas—, lo que hay que remarcar es que existe un inconveniente elemental asociado a la tesis de la ruptura epistemológica sobre el que Ricœur hace bien en llamar la atención. Si se adhiere acríticamente a dicha tesis, los textos de juventud de Marx sólo pueden ser leídos a través de sus textos de madurez, lo que conduce claramente a una lectura *cerrada*. Una buena lectura del corpus marxiano, por el contrario, sólo puede ser una lectura eminentemente hermenéutica, *abierta*, una lectura denostada por Althusser como “lectura a libro abierto” (Althusser y Balibar, 2006: 38)—es decir, una lectura que no se cierre sobre sí misma, una lectura que escape a la rígida estructuración a la que la conminan sus puntos de partida (pero también sus puntos de llegada). Tal vez, por qué no, el mismo Althusser estuvo al tanto de ello: de ahí la necesidad de interrumpir su proyecto interpretativo y *recomenzarlo*.

²¹¹ Como escribe Badiou, “la obra de Marx se presenta como una doble fundación en una sola ruptura. O más bien: una doble ruptura en una sola fundación” (Badiou, 1969: 15). Para decirlo con Žižek: “la relación entre materialismo histórico y dialéctico es una relación de paralaje” (Žižek, 2006d: 14).

²¹² De hecho, ni siquiera se le debe a él la idea de *materialismo histórico*. En lo esencial, es a Engels y no a Marx a quien le cabe la mayor responsabilidad en lo que concierne a la gestación de la concepción materialista de la historia. Posiblemente Althusser se equivoque al sugerir que fue Marx quien descubrió el *continente de la Historia*. Es cierto que él lidió con “problemas económicos” (Marx, 1974: 6) reales desde la época de la *Rheinische Zeitung*, pero de por sí ello nunca lo llevó a bosquejar una teoría de la historia. A decir verdad, lo que para Marx posibilitaría concebir científicamente una teoría ontológico-materialista de los diversos modos de producción históricos sería sólo el encuentro con Engels, quien por un “distinto camino” (ibídem: 9)—el de la lectura crítica de la economía política inglesa y el de la tematización de la

sistematizar el marxismo como una teoría científica capaz de explicar de una vez y para siempre la historia, la naturaleza, la economía y la política, sosteniendo para ello que la contribución más importante de Marx a la filosofía había consistido en “invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie” (Engels, 2006: 39).²¹³ En realidad, tanto la noción de materialismo dialéctico como su distinción con el materialismo histórico fueron introducidas recién en 1895 por el ruso Georgi Plejánov (1958). Posteriormente Lenin (1973a) enriquecería los planteos de Pléjanov, y Stalin (1977)—sirviéndose de las investigaciones de la Academia de Ciencias de la URSS y adoptando algunos planteos de Nikolái Bujarin (1977)—los convertiría en una doctrina oficial (el *Diamat*), con la que el materialismo dialéctico terminaría metamorfoseándose en un dogma estéril. Por esta senda, “los matices y las complejidades de la filosofía marxista” no tardaron en devenir en “una rígida ortodoxia que infectaba a casi todos los elementos de la vida cultural, científica, política y privada de Rusia” (Hunt, 2011: 359).²¹⁴

Entendida a la luz de los razonamientos de estos autores, la filosofía del materialismo dialéctico evocaría un intento por superar tanto al idealismo hegeliano como al materialismo mecanicista feuerbachiano, en el que—al abandonar explícitamente las rémoras de la conciencia y del espíritu—la materia pasaría a adquirir el carácter de sustrato único y fundamental de toda realidad. Como se indica en *Less Than Nothing*, esta filosofía plantea cuatro tesis básicas:

En primer lugar, la naturaleza no es un conglomerado de fenómenos dispersos, sino una totalidad interconectada. En segundo lugar, esta totalidad no está inmóvil, sino en un estado de cambio y

situación de la clase obrera en Inglaterra (Engels, 2004; 1946)—había arribado a un “mismo resultado” (Marx, 1974: 9)—esto es, la crítica del estado de cosas existente bajo el capitalismo y la adhesión a la causa del comunismo. Podría hasta pensarse que las primeras páginas de *La ideología alemana*, donde el materialismo histórico fue diagramado por primera vez, se las debemos más a Engels que a Marx. Recordemos que este importante texto en su momento no fue publicado—como ha dicho Marx en una famosa introducción que en más de un sentido invita a la sospecha, el manuscrito fue entregado “muy de buen grado [...] a la crítica roedora de los ratones” (ídem)—; sus primeras noventa páginas recién aparecieron al público en 1888 y a instancias exclusivas de Engels, quien las adjuntó a *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (en este libro se publicarían también, por primera vez, las *Tesis*). Claramente, esto habla de un interés que Engels tenía y Marx no: *presentar lo más sistemáticamente posible una teoría científica de la historia*. En este sentido, a *El capital* debería atribuírsele el estatuto de una teoría crítica del modo de producción del capital antes que el de una teoría ontológico-materialista de la historia.

²¹³ Partiendo de esto, Engels enunciaría en el *Anti-Dühring* las tres leyes de la dialéctica marxista—a saber: la ley de los cambios cuantitativos en cualitativos, la ley de la unidad y lucha de contrarios, y la ley de la negación de la negación.

²¹⁴ Es injusto, por lo tanto, acusar a Marx o a Engels de ser en última instancia responsables del revisionismo socialdemócrata, de la burocratización y degeneración de los procesos revolucionarios que durante el siglo XX parieron los primeros Estados obreros de la historia, y—sobre todo—de los terribles crímenes que tuvieron lugar en la URSS, China y el Sudeste Asiático. Para una defensa de Engels—quien a decir verdad, a causa de su presunto positivismo y mecanicismo, ha solido ser blanco de crítica mucho más frecuentemente que Marx—, véase sobre todo Sebastiano Timpanaro (1973).

movimiento constantes. En tercer lugar, este cambio no supone una deriva gradual y cuantitativa, sino que implica rupturas y saltos cualitativos. Por último, este desarrollo cualitativo no supone una evolución armoniosa, puesto que se encuentra impulsada por la lucha de los opuestos... (Žižek, 2012b: 71-72).

¿Pero en verdad el materialismo dialéctico se reduce exclusivamente a esto? Althusser lleva en parte la razón cuando sugiere que

creer que el todo de la filosofía de Marx nos está dado en las pocas frases palpitantes de las *Tesis sobre Feuerbach* o en el discurso negativo de la *Ideología alemana* [...] significa equivocarse singularmente sobre las condiciones indispensables para el crecimiento de un pensamiento teórico radicalmente nuevo, al cual debía dársele tiempo para madurar, definirse y crecer [...] Creer igualmente que el todo de la filosofía de Marx nos pueda ser entregado en persona en las fórmulas polémicas de una obra que sostiene la batalla en el terreno del adversario, es decir, en el terreno de la *ideología* filosófica, como lo hace muy a menudo el *Anti-Dühring* (y después *Materialismo y empiriocriticismo*), significa equivocarse en cuanto a las leyes de la lucha ideológica, en cuanto a la naturaleza de la *ideología*—que es la escena de esa lucha indispensable—y en cuanto a la distinción necesaria entre la ideología filosófica—donde se sostiene esa lucha ideológica—, y la teoría o filosofía marxista que aparece sobre ese escenario para sostener la batalla (Althusser y Balibar, 2006: 36).

Es debido a todo esto que Althusser ha intentado otorgarle al materialismo dialéctico el estatuto epistemológico de una “Teoría de la práctica en general” que se elaboraría “a partir de la Teoría de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforman en ‘conocimientos’ (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas ‘empíricas’ (actividad concreta de los hombres) existentes” (Althusser, 2004a: 137-138). Como es sabido, para definir la filosofía del materialismo dialéctico de este modo—vale decir, como una “ciencia de la cientificidad de las ciencias” (Badiou, 1969: 15), como una ciencia cuyo objeto es “la historia de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos” (Althusser, 1969: 48) y cuyas dos tesis principales son que “el *todo* complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante” (Althusser, 2004a: 167) y que la práctica en última instancia “*determinante*” es “la práctica ‘económica’” (Badiou, 1969: 26)—, Althusser (junto a sus colaboradores) se propuso una tarea por demás enrevesada: llevar a cabo una *lecture symptomale* de *El capital* con la que se lograra “tornar visible lo [...] invisible ” (Althusser y Balibar, 2006: 39), con la que se lograra poner “en presencia en una *pregunta*, una respuesta dada a su pregunta ausente” (ibídem: 38). En otras palabras, buscando “liberar a la teoría de la tutela puntillosa del Partido” (Bensaïd, 2006: 78), Althusser se abocó a “producir”, a “hacer manifiesto lo que está latente”, a “transformar [...] aquello que en cierto sentido *existe ya*” (Althusser y Balibar, 2006: 40), con la finalidad de acceder al *todo* de la filosofía de Marx.²¹⁵

²¹⁵ Y según Althusser, “esta producción, en el doble sentido que da a la operación de producción la forma necesaria de un círculo, es la *producción de un conocimiento*. Concebir en su especificidad la filosofía de

Sin embargo, lo cierto es que, como bien indica Emilio de Ípola, el filósofo francés fracasó en su cometido:

El proyecto de Althusser, según sus propias palabras, habría sido durante largos años mostrar ante todo que el hegelianismo—la filosofía de que se sirvió Marx para fundar y desarrollar la ciencia de la historia—no fue nunca “funcional” al marxismo ni al trabajo científico de Marx. Pero la propia tentativa de Althusser no logró dar estatus teórico a una filosofía que sí lo fuera, y naufragó, según sus palabras, en “una filosofía dominada por el clima de época, bachelardiana y estructuralista, la cual, aun si da cuenta de algunos aspectos del pensamiento de Marx, no creo que pueda ser llamada filosofía *marxista*” (De Ípola, 2007: 167).

Como consecuencia de ello, Althusser—y esto es algo que ya ha sido sugerido—se interrumpiría a sí mismo y se prestaría a *recomenzar*. Siguiendo muy de cerca a Jacques Lacan y más tarde retomando sus elucubraciones previas sobre Maquiavelo y Spinoza,²¹⁶ sus esfuerzos intelectuales apuntarían en lo sucesivo a sentar las bases filosóficas de *otro* materialismo, al que en más de una oportunidad se referiría como un *materialismo aleatorio*.²¹⁷ Ahora bien, nuevamente con De Ípola cabría advertir que este materialismo aleatorio o *del encuentro* no era algo nuevo que apareció de la noche a la mañana, como rayo en cielo sereno: todo parecería indicar que el “proyecto *declarado*” y el “proyecto *subterráneo*” (ibídem: 37), el exotérico y el esotérico, convivieron en Althusser desde un inicio.²¹⁸ Al *recomenzar*, por lo tanto, el autor no hacía más que volver sobre sus pasos, que retomar líneas de investigación que no habían sido abortadas sino dejadas temporalmente de lado. Y estas líneas de investigación, claro está, tenían que ver con una cosa que, anteriormente, Althusser había buscado pensar contra las desviaciones filosóficas del dogmatismo, el economicismo, el empirismo, el evolucionismo, el moralismo, el humanismo, el historicismo, y que ahora se revelaba como algo ferozmente desligado de la teoría marxista, como algo sobre lo que no podía meditar más que en soledad—esa soledad, esa maldita soledad, que había atormentado a Maquiavelo y Spinoza. El corte alguna vez trazado entre ciencia e ideología se ensanchó, pues la ciencia pasó a encontrarse separada hasta de la política.²¹⁹

Marx es, pues, concebir la esencia del movimiento mismo mediante el cual se produce su conocimiento o concebir el conocimiento como *producción*” (Althusser y Balibar, 2006: 40).

²¹⁶ “Si no fuimos estructuralistas”, indicaba el autor en su autocrítica de 1972, “sí podemos decir ya por qué; por qué parecimos serlo, pero sin serlo, y por qué este singular malentendido. Fuimos culpables de una pasión fuerte y comprometedora: *fuimos spinozistas*” (Althusser, 1975: 44)—y *maquiavelianos*, agreguemos nosotros.

²¹⁷ *Cfr.*, sobre todo, Althusser (2002).

²¹⁸ Daniel Bensaïd plantea esto mismo de un modo más fuerte al “leer el recorrido de Althusser como un trabajo—con su parte de dolor—que fracasa. Sus últimos textos sobre el ‘materialismo del encuentro’ aparecen entonces como el fruto precioso de este esfuerzo fallido. Ellos esclarecen retrospectivamente el trayecto, sus ‘equivocaciones’, las cosas no-dichas y sus tachaduras” (Bensaïd, 2006: 100).

²¹⁹ Para Althusser, hacia fines de la década de 1970 ni Lenin es ya una garantía con la que pueda pensarse la política *en y desde* el marxismo. Lo que para el autor suponía la crisis del marxismo era la necesidad de

Teniendo todo esto en cuenta, podría decirse que el “recomienzo” es “la modalidad específicamente althusseriana de filosofar” (ibídem: 172)—*el porvenir es largo* no es sólo una frase bonita con la que Althusser tituló su autobiografía: se trata, por qué no, de un *leitmotiv* que da cuenta fielmente de la naturaleza del proyecto intelectual del autor.²²⁰ Pero otro tanto es lo que podría ser dicho sobre el propio materialismo dialéctico. Así por lo menos lo creyó Alain Badiou, quien en uno de sus primeros trabajos sostuvo que aunque suponga un “riesgo”, el “(re)comienzo” del materialismo dialéctico entraña también una “necesidad absoluta” (Badiou, 1969: 33). Hay algo en el materialismo dialéctico que invita a apostar por que “en cada tirada de dados” surja—como dice Jacques Rancière en su prefacio a *La eternidad por los astros* de Blanqui (alguien con quien el materialismo aleatorio althusseriano mantiene más de una deuda)—un “choque regenerador” (Rancière, 2002: 25). Podría decirse que, en tanto recuerdo implacable de lo que reclama de la posteridad, el materialismo dialéctico lleva en su frente la siguiente inscripción:

Coraje de aquellos que osan negar la noche de la represión. Inteligencia de aquellos que no se contentan con esperar “clavados” detrás de las barricadas el momento de “morir combatiendo”, sino que se activan, sin detenerse un minuto, para inventar las armas que convertirán el coraje en victoria (ibídem: 20).

En el caso de Badiou, la *tirada de dados* llevó a que el materialismo dialéctico fuera (*re*)pensado como una ontología meta-matemática, desplegada fundamentalmente en *Teoría del sujeto*, *El ser y el acontecimiento* y *Lógica de los mundos*.²²¹ Por su parte, Žižek ha intentado (y aún intenta) renovar la perspectiva del materialismo dialéctico haciendo todo lo contrario a lo que ha hecho Althusser. Vale decir, el esloveno (*re*)piensa el materialismo dialéctico no mediante una lectura sintomática de Marx—tipo de lectura ésta que, recordemos, ya no tendría mucho sentido llevar a término en el

(*re*)pensarlo todo, la necesidad de dar vida a otro Marx—vale decir, la necesidad no de reparar o salvar a éste, sino la de comenzar radicalmente de nuevo. Véase, especialmente, Althusser (2004b).

²²⁰ En efecto, según De Ípola la filosofía de Althusser “estaba afectada por una suerte de necesaria inconclusión: cada punto de llegada se convertía de inmediato en un nuevo punto de partida, en un nuevo comienzo. Esfuerzo costoso, que lo llevó a tensar al límite las intuiciones—las propias o las de otros—escrutando todos los ‘intersticios’ que dejaban abiertos la cultura y la época que le tocaron en suerte y explorando los mínimos matices de una frase o de una palabra” (De Ípola, 2007: 172-173).

²²¹ Ni Rancière ni Balibar—los otros dos discípulos de Althusser más destacados—habrían *tirado los dados*. Ciertamente, ambos han hecho todo lo posible por cortar el cordón umbilical que los unía a su mentor—uno de un modo abrupto, tomando un crítico distanciamiento: “el educador necesita [...] ser educado” (Marx, 1985: 666) parecería haber sido la premisa de la que Rancière partió para alejarse de su *maestro ignorante*; el otro, mediante un mucho más paciente y moderado trabajo. El horizonte de la filosofía del materialismo dialéctico y sus posibles recomienzos, por lo tanto, ha dejado de estar en sus respectivas agendas desde hace mucho. Ahora bien, no por *discolos* pudieron dejar de ser *herederos*—lo que comenta De Ípola sobre Rancière es aplicable también a Balibar: “en todos sus ensayos antialthusserianos se mantiene, indeleble, la marca de quien fuera su mentor” (De Ípola, 2007: 15). Cabe señalar en este sentido que no es un mero hecho casual que, aquí, para dar cuenta de algo de la naturaleza del materialismo dialéctico, hayamos optado por citar a Rancière.

contexto de un capitalismo en el que los sujetos son conminados a gozar obscenamente—sino a través de un *frío y cruel encuentro* con Hegel (es decir, no con Spinoza, no con Maquiavelo: *con Hegel*);²²² no mediante una *vuelta a* Lacan—cuyas ideas de sujeto barrado y orden simbólico en definitiva vedan la posibilidad de una ontología y epistemología universal de la que la ciencia de la historia sería sólo una aplicación regional—sino a través de una *feroz y despiadada repetición* de él.

Žižek ha sugerido en *Las metástasis del goce*—y que lo haya hecho en un texto temprano como éste no es más que una cifra de su vocación por el *recomienzo*—que, tal como lo entiende Althusser, el materialismo dialéctico encarna “el ejemplo supremo de la estupidez filosófica, la ‘visión del mundo’ ingenua por excelencia, la ontología universal que comprende el materialismo histórico como *metaphysica specialis*, la ontología regional de la sociedad” (Žižek, 2003a: 192). Sin embargo, esta *idiotez* que es inherente al materialismo dialéctico explica a su manera por qué aún merece la pena luchar por él. Efectivamente, “no se trata de que, filosóficamente hablando, el ‘materialismo dialéctico’ stalinista esté encarnado de manera imbécil, sino de que ésta es la cuestión en sí” (Žižek, 2006d: 13). Según el pensador esloveno, el materialismo dialéctico importa allí donde “representa su propia imposibilidad” (Žižek, 2003a: 192), pues pensado desde ese lugar deja de constituir una “ontología universal”: su *objeto* pasa a ser “la brecha misma que, para siempre, constitutivamente, vuelve imposible la ubicación del universo simbólico dentro del horizonte más vasto de la realidad, como su región especial” (ídem). Bien conceptualizado, por lo tanto, el materialismo dialéctico sólo puede ser un recuerdo de que “el horizonte de la práctica histórico-simbólica es ‘no-todo’, que está intrínsecamente ‘descentrado’, fundado en el abismo de una fisura radical: en resumen, que lo Real como su causa está para siempre ausente” (ibídem: 193); de que “la verdad es femenina” (Žižek, 2006d: 215), de que mientras “los hombres se sacrifican por una *Cosa*”, las mujeres pueden hacerlo “por nada” (ibídem: 120)—es decir, por el vacío o la brecha constitutiva de todo sujeto.

En un instante volveremos sobre la importancia que para Žižek reviste este *pas-tout* asociado con la lógica de la sexuación femenina, y sobre el vacío constitutivo de la subjetividad. Antes de ello, sin embargo, será preciso entender raudamente por qué para

²²² Cabría preguntarse aquí si Althusser realmente fue tan anti-hegeliano como nos lo ha hecho creer. Una buena lectura de Althusser es aquella que ve en su distanciamiento de Hegel a Hegel mismo. En este sentido, Žižek ha señalado: “Aunque Hegel fue la *bête noire* de Althusser, mi posición es que la ‘universalidad concreta’ hegeliana está pavorosamente cerca de lo que Althusser llamó la *articulación* de una totalidad sobredeterminada” (Žižek, 2003c: 237).

el pensador oriundo de Liubliana la filosofía del materialismo dialéctico está obligada a trabajar codo a codo con el cristianismo.²²³

Intuyendo que “los teólogos son los únicos verdaderos materialistas” (Žižek, 2006d: 149)—y siguiendo, por lo tanto, una línea de trabajo abierta en su momento por Carl Schmitt (2009) y Walter Benjamin (2007c)—,²²⁴ en el capítulo segundo de *Visión de paralaje* Slavoj Žižek coloca ladrillos para construir, justamente, una *teología materialista*. A entender del autor, “la diferencia entre idealismo y materialismo” (ibídem: 115) estribaría en lo siguiente:

para el idealista, experimentamos nuestra situación como “abierta” en la medida en que estamos comprometidos con ella, mientras que la misma situación aparece como “cerrada” desde el punto de vista de la finalidad, es decir, desde el eterno punto de vista del dios omnipotente y omnisciente que sólo puede percibir el mundo como una totalidad cerrada. Para el materialista, “la apertura” vale todo el proceso, es decir que la necesidad no es la ley subyacente que regula secretamente el intercambio caótico de las apariencias—es el mismo “Todo” el que es no-Todo, inconsistente, marcado por una irreductible contingencia (ibídem: 115-116).

Como puede verse, lo que Žižek sugiere aquí es que el núcleo básico del idealismo—y en esto el idealismo no hace más que cerrar filas con el materialismo mecanicista o vulgar—es religioso, dogmático: subsume la arbitrariedad y la voluntad de la experiencia a la necesidad y teleología de la divinidad.²²⁵ Por lo tanto, el desarrollo de una perspectiva teológico-*materialista*—es decir, una perspectiva teológica *no-idealista*, que no se reduce a los designios de un *Dios* sino que eleva a la contingencia y el azar por encima de todo (y de todos)—sólo puede ser *apóstata* o incluso *hereje*—sólo puede ser, como sugiere Marcus Pound, “una teología bastarda sin Padre” (Pound, 2008: XIV). Sin embargo, en su herejía, Žižek lidia tenazmente con el cristianismo. Para comprender el porqué de ello debemos de momento abandonar la línea de argumentación principal

²²³ Lo que sigue, sin embargo, no constituye un excursus o un *detour*: a fin de cuentas, Cristo es *la* figura de la femeneidad.

²²⁴ Para mayores precisiones sobre esta línea de trabajo, véase la nota al pie 149.

²²⁵ Sería Søren Kierkegaard quien evocaría “el punto extremo del idealismo” (Žižek, 2006d: 116). El segundo capítulo de *Visión de paralaje* se consagra al estudio de la obra de este filósofo en la medida en que Žižek divisa en ella el sitio donde el idealismo termina de implosionar. Además de por Kierkegaard, Žižek demuestra entusiasmo por otros religiosos-conservadores, profundamente ortodoxos, como G. K. Chesterton, T. S. Eliot, C. S. Lewis y el propio Alfred Hitchcock. A entender del autor, estas figuras se tornan muy atractivas en un contexto histórico en el que, de modo trágico, la Ilustración permanece perversamente cautiva en el escepticismo nihilista y el relativismo cínico, y las grandes causas parecerían haberse perdido para siempre—valdría recordar en este sentido lo que Chesterton dijo en *What's Wrong with the World*: “las causas perdidas son las que precisamente podrían haber salvado al mundo” (Chesterton, 1910: 36).

de *Visión de paralaje* y otorgar algo de atención a lo manifestado en otros trabajos del período, como *El frágil absoluto*, *On Belief* y *El títere y el enano*.²²⁶

Según Žižek, en el contexto del retorno posmoderno de la religión—esto es, en el marco en el que en diversos ámbitos teórico-políticos se le da cada vez más importancia al mantra mesiánico post-secular de “la hospitalidad y la apertura hacia el Otro” (Žižek, 2005b: 117) que impulsan pensadores como Emmanuel Lévinas (2001), Jacques Derrida (1998; 2002) y Judith Butler (2006)—,²²⁷ urge que el marxismo se apropie del núcleo subversivo, emancipatorio-radical, del cristianismo—núcleo que, ciertamente, para el autor se encontraría más en el legado de la iglesia católica que en el de la iglesia ortodoxa o en el de las diversas sectas protestantes.

“¿Pensamiento post-secular? ¡No, gracias!” (Žižek, 2002c: 177). Hoy en día los marxistas estarían obligados a hacer contra el imperio global del capitalismo (neo)liberal lo que en su momento San Pablo hizo contra el Imperio Romano al institucionalizar el cristianismo—vale decir, a *repetir* el gesto que Lacan tuvo con el freudismo y el que Lenin tuvo para con el marxismo mismo (al fin y al cabo, han sido los grupos políticos revolucionarios y las sociedades psiconalíticas los que en el siglo XX han redimido del mejor modo el legado cristiano).²²⁸ A entender del esloveno, el marxismo y el cristianismo deben pelear lado a lado contra el gnosticismo pagano, el espiritualismo *New Age* y el budismo occidental, que en la actualidad se demarcan de todo aquello que es denunciado como *fundamentalismo* para encarnar, conjuntamente, el suplemento ideológico que necesita el capitalismo en su fase tardía, transnacional y globalizada.²²⁹ En efecto, contra posiciones reaccionarias en las que se “asume plenamente la Nada como el único Bien verdadero” (Žižek, 2005c: 35), en las que se pone en un pedestal omniabarcador a la compasión y, como consecuencia de ello, se concibe a la sociedad

²²⁶ Habría que tener en cuenta, sin embargo, que ya en el último capítulo de *El sublime objeto de la ideología* se aborda la problemática del cristianismo. Valdría mencionar, asimismo, que existe toda una serie de trabajos donde, en colaboración con otros autores, Žižek lidia tanto con esta problemática como con otras temáticas teológico-religiosas; *cfr.*, sobre todo, Žižek, Santner y Reinhard (2010); Žižek y Milbank (2009); Žižek y Gunjević (2013). Sin lugar a dudas, el mejor análisis del tratamiento žižekiano del cristianismo se encuentra en el ya referido trabajo de Pound (2008); véase también Kotsko (2008).

²²⁷ Mantra éste que, en el ámbito local, Oscar del Barco (2007) se ha encargado de difundir con su *no matarás*.

²²⁸ Como es de suponer, la influencia que ejerce la lectura badiouiana de San Pablo es muy importante en todo esto. En *El espinoso sujeto*, Žižek apunta: “Badiou traza un interesante paralelo entre nuestro tiempo de dominación global estadounidense y el Imperio Romano tardío, también un Estado global ‘multiculturalista’ en el cual prosperaban múltiples grupos étnicos, no unidos en este caso por el capital sino por los vínculos no-sustanciales del orden legal romano; en consecuencia, hoy necesitamos un gesto que socave la globalización capitalista desde el punto de vista de la verdad universal, así como el cristianismo paulino socavó al imperio global romano” (Žižek, 2002a: 229).

²²⁹ En *On Belief*, Žižek sugiere que “si Max Weber viviera hoy, escribiría seguramente un volumen suplementario a su *Ética protestante*, titulado *La ética taoísta y el espíritu del capitalismo global*” (Žižek, 2001b: 13).

como una unidad orgánica y armoniosa, tanto en el cristianismo como en el marxismo se encuentran los elementos requeridos para aceptar la imperfección y comprometerse ética e incondicionalmente con ella—es decir, para reconocer al antagonismo como una verdad última, ineluctable.

En esta línea, Žižek sugiere que, en un momento histórico como el del presente—un momento de perversión generalizada en el que se *cree* como quizás nunca antes se lo hizo,²³⁰ un momento en el que un primer mandatario estadounidense puede declarar públicamente, sin mayores contratiempos, que fue Dios quien le ordenó llevar adelante las ofensivas militares en Afganistán e Irak—,²³¹ la primera de las célebres tesis benjaminianas de *Sobre el concepto de Historia* debe ser invertida:²³²

Hoy, cuando el análisis materialista histórico está en pleno retroceso, cuando se lo practica, por así decirlo, de manera encubierta y rara vez se lo llama por su verdadero nombre, mientras la dimensión teológica recobra su vitalidad, presentándose como el vuelco mesiánico “postsecular” de la deconstrucción, ha llegado el momento de invertir la primera de las tesis de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia y decir: “Debe vencer siempre el títere llamado teología. Puede competir en pie de igualdad con cualquiera si pone a su servicio el materialismo histórico, que, como bien sabemos, hoy está deslucido y tiene que mantenerse oculto entre bambalinas” (ibídem: 9).

Pero, no obstante, Žižek es lo suficientemente cauto como para creer que pueda darse sin más con la verdad del cristianismo y el marxismo. Puntualmente en torno al primero, en *El títere y el enano* ha sugerido que su núcleo subversivo “sólo es accesible desde un

²³⁰ A este respecto, siguiendo a Robert Pfaller (2002), el pensador oriundo de Liubliana plantea que, hoy en día, hasta “la más escéptica de las actitudes, la de la deconstrucción, se asienta en la figura de otro que ‘cree realmente’; la necesidad posmoderna de utilizar permanentemente recursos de distanciaci3n ir3nica (comillas, 3tc3tera) demuestra que existe un miedo subyacente a que, sin esos dispositivos, el creer sea directo e inmediato; como si decir ‘te amo’ en lugar de emplear el ir3nico ‘Como dirían los poetas, ‘te amo’’, implicara una creencia asumida directamente de quien ama a la persona a la que se dirige, es decir, como si en la enunciaci3n directa ‘te amo’ no hubiera ya una distancia operativa” (Žižek, 2005c: 15).

²³¹ En conexi3n con esto, Žižek ha observado que “si”—como indic3 George W. Bush—“la libertad es el regalo de Dios a la humanidad (y, esta es la salvedad oculta, si Estados Unidos se ve a s3 mismo como el instrumento elegido para distribuir este regalo a todas las naciones del mundo), entonces los que se opongan a la pol3tica norteamericana est3n rechazando *eo ipso* el m3s noble regalo de Dios a la humanidad” (Žižek, 2006a: 46).

²³² “Seg3n se cuenta, hubo un aut3mata construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo de la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusi3n de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; est3 hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como ‘materialismo hist3rico’. Puede competir sin m3s con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, adem3s de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie” (Benjamin, 2007c: 21)

punto de vista materialista” (ibídem: 14).²³³ En otras palabras, Žižek mantiene que el núcleo *perverso* del cristianismo sólo puede ser evitado realizando su potencial *subversivo* (materialista), y que para ello, claro está, es menester aceptar la muerte de Dios y la imposibilidad de la vida extraterrena—es decir, aceptar que “en el edificio cristiano simplemente NO HAY LUGAR para la vida después de la muerte” (Žižek, 2001b: 91).²³⁴

Ahora bien, ¿por qué el cristianismo? ¿A causa de qué motivo es que—como *reza* el subtítulo de *El frágil absoluto*—merece la pena luchar por el legado cristiano? Como sabe cualquier estudiante de grado de antropología, la economía libidinal de las religiones paganas de antaño era la del goce—un goce que, ciertamente, hoy retorna a través del espiritualismo *New Age* (recordemos una vez cuál es el mandato obsceno superyoico del capitalismo contemporáneo: ¡goza!) Con el advenimiento del judaísmo y el establecimiento de un código legal religioso—la solución bíblica al problema del *prójimo*—, ese goce primordial se subordinaría a una Ley (paterna) expresada en los Diez Mandamientos mosaicos. Finalmente, en tanto coronación de una suerte de tríada hegeliana, lo que el cristianismo implicaría es el pasaje de la Ley (es decir, de la lógica de la sexuación masculina) al amor, al *ágape* (*agápē*, *ἀγάπη*), a la lógica de la sexuación femenina—*from the Law to the Love*, como dice Žižek. Para ponerlo lo más claramente posible: la especificidad del fenómeno histórico del cristianismo reside en invertir la economía libidinal masculina/paterna de la Ley y su transgresión (el pecado), con la que el judaísmo ponía coto al goce pagano. Como indica Žižek siguiendo la línea del seminario *R.S.I.* que Jacques Lacan impartió entre 1974 y 1976 (inédito), “la universalidad cristiana” es una “universalidad *en lucha*”, pero no *en lucha* entre la Ley y su excepción (de nuevo, el pecado), “sino, por una parte, entre la *totalidad* de la Ley y el pecado como su suplemento y, por la otra, el camino del Amor” (Žižek, 2006d: 55).²³⁵

²³³ Y, “viceversa, para llagar a ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana” (Žižek, 2005c: 14).

²³⁴ Como es sabido, el perverso es aquel que evade la inexistencia del orden simbólico—es decir, que rechaza que Dios haya muerto—, identificándose con la Ley al punto de imaginarse a sí mismo como un instrumento del (goce del) gran Otro—es decir, como un instrumento de Dios. Efectivamente: “La perversión es una estrategia doble para atacar esta no existencia: un intento (nostálgico y en última instancia profundamente conservador) de instalar la ley artificialmente, *con la angustiosa esperanza de que más adelante tomaremos ‘seriamente’ esta limitación autoimpuesta* y, de manera complementaria, un intento no menos desesperado de codificar la transgresión misma de la Ley. En la lectura perversa del cristianismo, Dios primero lanzó a la humanidad al pecado, PARA PODER crear la oportunidad de salvarla mediante el sacrificio de Cristo; en la lectura perversa de Hegel, lo Absoluto juega a separarse primero de sí mismo, introduce una brecha de autodesconocimiento PARA PODER reconciliarse luego consigo mismo” (Žižek, 2005c: 77).

²³⁵ En efecto, “la universalidad cristiana es la que emerge como un punto sintomático de aquellos que son ‘parte de la no-parte’ del orden global. Es aquí donde se equivocan las denuncias de exclusión: la universalidad cristiana, lejos de excluir a algunos sujetos, *es formulada desde la posición de aquellos excluidos*, de aquellos para quienes no hay un lugar específico dentro del orden existente a pesar de que

Lo importante en todo esto radica para nosotros en retener cuál es la peculiaridad de la inversión de la Ley y la angustia en el amor que opera a través de esta universalidad del cristianismo. Mejor dicho, lo central aquí es dilucidar por qué “el amor propiamente cristiano”—esto es, el “*violento e intolerante* amor” (ibídem: 436), “el amor a lo miserable o abyecto a lo que queda reducido un hombre o una mujer luego de haber quedado expuesto a la explosión arbitraria de la ira divina” (ibídem: 162)—, al poner en juego motivos como los del perdón, la salvación y la resurrección, se superpone con la lógica de la sexuación femenina y, en consecuencia, comulga con la ética lacaniana de lo Real.²³⁶

Para Žižek lo que se hace al amar es elevar un sujeto imperfecto (*barrado*) a la dignidad de Dios (la Cosa). Vale decir, “el amor *es* el acto primordial de violencia, el impiadoso privilegio de un objeto a expensas de todos los demás que coloca al amante en una especie de estado de emergencia” (ibídem: 400); lo que se comete en el gesto del amor es un acto estrictamente “violento e intolerante”, una pasión “por introducir una Diferencia, una brecha en el orden del ser, por privilegiar y elevar algún objeto a expensas de otros”, una elección “que arranca al objeto de su contexto y lo eleva al nivel de la Cosa” (Žižek, 2005c: 48). En otras palabras, en el cristianismo la perfección involucra siempre, necesariamente, un “aditamento amoroso a la imperfección del Otro” (Žižek, 2001b: 147). Si Cristo, como Hijo del Padre, representó el único caso en el que el hombre se halló igualado a Dios—el único caso, por lo tanto, en el que Dios dejó de ser todopoderoso, *en el que dejó de ser Dios*—, luego de su muerte ya “no hay lugar para ningún Dios del Más Allá” (ibídem: 91). A la manera de Hegel—quien, como buen filósofo cristiano que era (el verdaderamente último, tal vez), había colocado “la rosa en la cruz” (Hegel, 2004: 19-20) para redimir al cristianismo a través de la razón y a ésta a través de aquél—,²³⁷ Žižek nos recuerda, llevando a cabo una interpretación

pertenezcan a él; la universalidad es estrictamente codependiente de la ausencia de lugar/determinación específicos” (Žižek, 2006d: 55).

²³⁶ Como ya sugerimos, para Žižek el amor cristiano tiene que ver no con *eros*—esto es, con el *amor personal*—sino más bien con *ágape*—el *amor político*. El Che Guevara es una figura en donde confluyen tan claramente cristianismo y marxismo—¡cuántas veces se ha hablado del parecido del cadáver del guerrillero con la imagen de Jesucristo en la Cruz!—a causa de que nos recuerda que el revolucionario es verdadero cuando está guiado por el amor. Al respecto, en *Viviendo en el final de los tiempos*, Žižek comenta: “cuando uno afronta la elección entre amor y deber, el deber debería prevalecer. El verdadero amor es modesto, como el de una pareja de una novela de Marguerite Duras: mientras los dos amantes se cogen de la mano, no se miran a los ojos; miran juntos hacia delante, a algún tercer punto, a su Causa común. Quizá no haya amor más grande que el de una pareja de revolucionarios, donde cada uno de los dos amantes está dispuesto a abandonar al otro en cualquier momento si la revolución lo exige. No se aman menos que la apasionada pareja dispuesta a suspender todos sus vínculos y obligaciones terrestres para arder en una noche de pasión incondicional; en todo caso, se aman más” (Žižek, 2012a: 121).

²³⁷ “Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de ésta y no encuentra en ella su satisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto. Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad que concede la filosofía a aquellos

participativa de la crucifixión de Jesús, que *Dios efectivamente murió en la Cruz*, por lo que todo lo que puede quedar después de ello es la comunidad de creyentes que se unen en el Espíritu Santo.²³⁸ Mejor dicho, *Dios muere no una sino dos veces*: primero, en el judaísmo “muere en sí”—es reducido a algo de lo que se habla pero que no puede nombrarse—, luego en el cristianismo lo hace “para sí” (Žižek, 2012b: 104)—su inexistencia pasa a poder ser asumida.

No es suficiente, sin embargo, enunciar que *Dios no existe*: “*debe hacerse a Dios mismo proclamar su propia inexistencia*” (ídem). El abandono de Cristo en la Cruz por parte de su Padre—el ‘Eli, ‘Eli, lēma’ šēbaqtani (¿Dios mío! ¿Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?), retratado en el Nuevo Testamento por Mateo (27:46) y Marcos (15:34)—es tan importante porque, precisamente, señala la imperfección fundamental de Dios, su impotencia constitutiva, *su inexistencia*.

El cristianismo da un giro específico a la historia de Job, el hombre creyente abandonado por Dios—es Cristo mismo (Dios) quien pasa a ocupar el lugar de Job. La identificación del hombre con Dios es aseverada sólo en/a través del autoabandono radical de Dios, cuando su distancia hacia Él se superpone con la distancia interior de Dios hacia sí mismo. Para Dios la única manera de crear criaturas libres (humanos) es abrir el espacio para ellos en SU PROPIA falta/vacío/brecha: la existencia del hombre es la prueba viviente de la auto-restricción de Dios. O, para ponerlo en términos más especulativo-teológicos: la distancia infinita del hombre hacia Dios, el hecho de que el primero sea un ser pecador y malvado, marcado por una Caída que es indigna para con Dios, tiene que verse reflejada en Dios mismo, como la Maldad del Padre Dios Mismo, es decir, como el abandono del Hijo de Dios por parte del Padre. El abandono del hombre por parte de Dios y el

que alguna vez han sentido la exigencia de *concebir* y al mismo tiempo conservar en lo sustancial la libertad subjetiva, y de no abandonarla en lo particular y contingente, sino llevarla a lo que es en sí y por sí” (Hegel, 2004: 19-20).

²³⁸ Esta lectura *participativa* de la muerte de Cristo en la Cruz se opone a la interpretación más tradicional del sacrificio. Como bien lo pone Žižek: “Hay dos interpretaciones principales del modo como la muerte de Cristo se relaciona con el pecado: la interpretación del sacrificio y la de la participación. En la primera, nosotros, los seres humanos somos culpables de pecado y la consecuencia de ello es la muerte; sin embargo, Dios ofreció a Cristo, el que no tiene pecado, en sacrificio para que muriera en nuestro lugar: mediante el derramamiento de su sangre pudimos ser perdonados y librados de la condena. En la segunda interpretación, los seres humanos vivían hasta entonces ‘en Adán’, en la esfera de la humanidad pecadora, en el reino del pecado y de la muerte. Cristo se transformó en un ser humano y compartió el destino de aquellos que estaban ‘en Adán’ hasta el final (muriendo en la cruz), pero como no tenía pecado, como era fiel a Dios, fue sustraído por Dios de la muerte para llegar a ser el hijo primogénito de una nueva humanidad redimida. En el bautismo, los creyentes mueren con Cristo—mueren a la vieja vida ‘en Adán’—y devienen criaturas nuevas, libres del poder del pecado. El primer enfoque es legalista: hay una culpa que debe pagarse y al pagar la deuda en nuestro nombre, Cristo nos redimió (y, por supuesto, quedamos en deuda con él para siempre); en la perspectiva participativa, por el contrario, lo que libera a las personas del pecado no es la muerte de Cristo como tal, sino el COMPARTIR la muerte de Cristo, muriendo al pecado, al modo de la carne. Adán y Cristo son, pues, de alguna manera, ‘personas colectivas’ EN quienes los cristianos viven: o vivimos ‘en Adán’ (bajo el dominio del pecado y la carne) o vivimos ‘en Cristo’ (como hijos de Dios, liberados de la culpa y del dominio del pecado). Morimos con Cristo ‘en Adán’ (como criaturas adánicas) y luego comenzamos una nueva vida ‘en Cristo’” (Žižek, 2005c: 141-142).

abandono del Hijo de Dios son estrictamente correlativos, dos aspectos de un mismo gesto (Žižek, 2001b: 146).²³⁹

Podríamos decir que lo terrible no es que Dios nos abandone, sino que permanezca excesivamente cerca de nosotros. En definitiva, es justamente en el abandono de Cristo en la Cruz donde anida la verdad del cristianismo: *su núcleo subversivo, su ateísmo, su monstruosidad*—es decir, aquella dimensión del cristianismo a la que Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, relaciona con *das Ungehuere*—, su contingencia constitutiva: el momento en donde se nos revela que no hay ningún gran Otro que garantice nuestro destino, la instancia en la que advertimos que lo único con lo que contamos es con el abismo del amor. A propósito, ya en *El sublime objeto de la ideología*, Žižek planteaba:

el sujeto supera la Otredad, la extrañeza, del Dios judío, no mediante la proclamación inmediata de que él es su propia criatura, sino presuponiendo en Dios el punto de “encarnación”, el punto en el que Dios se hace hombre. Ésta es la significación de la llegada de Cristo, de su “Todo está consumado”: para que la libertad tenga lugar (como afirmación nuestra), *ha tenido que tener ya lugar* en Dios como su encarnación—sin ello, los sujetos permanecerían ligados para siempre a la sustancia ajena, atrapados en la red de sus presuposiciones (Žižek, 2005a: 292).

En este sentido, hacia el final de *El títere y el enano*, el autor agrega:

El principal aspecto del cristianismo entendido como la religión del ateísmo no es su vulgar pensamiento humanista de que el Dios hecho hombre revela que el hombre es el secreto de Dios (Feuerbach y otros); lo esencial es que ataca el núcleo duro religioso que sobrevive incluso en el humanismo, hasta el estalinismo con su creencia en la Historia como el “gran Otro” que decide la “significación objetiva” de nuestros actos (Žižek, 2005c: 234).²⁴⁰

En suma, si se entiende materialista y dialécticamente al cristianismo como una *religión del ateísmo*—es decir, volviendo por un momento a *The Indivisible Remainder*, si se lo

²³⁹ En relación a esto, en el prólogo a la segunda edición de *Porque no saben lo que hacen*, Žižek escribe que “el ‘¿Padre, por qué me has abandonado?’ de Cristo no es una queja de la omnipotencia caprichosa de un Dios-Padre cuyos modos de obrar son indescifrables para los mortales sino una denuncia que apunta a un Dios impotente: se trata de algo parecido a un niño que, creyendo en el poderío de su padre, descubre con horror que éste no puede ayudarlo [...] En suma, con este ‘¿Padre, por qué me has abandonado?’ es Dios-Padre quien de hecho muere, revelando Su total impotencia, y por lo tanto volviendo de la muerte como el Espíritu Santo” (Žižek, 2008c: LIII). En *The Pervert’s Guide to Ideology*, Žižek y Sophie Fiennes meditan sobre todo esto a través de *The Last Temptation of Christ* (1988), de Martin Scorsese.

²⁴⁰ En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek observa que “el tema fundamental del cristianismo” es el de “la encarnación de Dios” (Žižek, 2005a: 290): “El gesto que hace Feuerbach al reconocer que Dios como una esencia extraña no es más que la imagen enajenada del potencial creativo del hombre no toma en cuenta la necesidad de que esta relación reflexiva entre Dios y el hombre se refleje *en el propio Dios*; en otras palabras, no basta con aseverar que ‘el hombre es la verdad de Dios’, que el sujeto es la verdad de la Entidad sustancial enajenada. No basta con que el sujeto se reconozca-refleje en esta Entidad como en su imagen invertida; lo crucial es que esta Entidad sustancial se ha de escindir y ‘engendrar’ al sujeto (es decir, ‘Dios se ha de hacer hombre’ (ídem).

aborda no *a través de Feuerbach (y Marx)*, sino *con Schelling*—, si se le confiere a su núcleo subversivo un status central, si se explota su concepción del amor en todas las direcciones posibles, es factible entonces resistir el goce, asumir la posición subjetiva del analista y reparar en la ficcionalidad constitutiva del orden simbólico—a fin de cuentas, sólo quien “confirma la no existencia del gran Otro es un verdadero ateo” (Žižek, 2002c: 108). Y para todo esto, claro está, el cristianismo “debe sacrificarse, como lo hizo Cristo, que debió morir para que”, precisamente, “surgiera el cristianismo” (Žižek, 2005c: 235).

Volvamos ahora a la reactivación del materialismo dialéctico a la que Salvo Žižek nos invita en *Visión de paralaje*.²⁴¹ El planteo básico realizado en este libro es que el “problema” con el que lidia el “materialismo dialéctico” es el problema de “*cómo emerge, desde el orden chato del ser positivo, la verdadera brecha entre pensamiento y ser, la negatividad del pensamiento*” (Žižek, 2006d: 15)—esto es, *cómo emerge la “diferencia mínima”* (ibídem: 27) *entre lo óntico y lo ontológico, cómo toma forma la “cinta de Moebius”* (ibídem: 45) *a través de la que lo óntico* (la política, el acontecimiento) *y lo ontológico* (lo político, el ser) *se entrelazan*. ¿Pero qué relación guarda todo este planteo con lo sostenido previamente por el autor en *El espinoso sujeto*? La idea básica es que lo que *espina* al sujeto es un *objeto de paralaje*, es decir, aquello que está “en el objeto más que el propio objeto” (ibídem: 26)—aquello que se grafica con una *a*, aquella “no fantaseable X que elude para siempre la comprensión simbólica y por lo tanto causa la multiplicidad de perspectivas simbólicas” (ibídem: 27). Para ponerlo claramente: en su estatuto fundamental, el sujeto constituye una brecha de paralaje; está dotado de una *esencia* femenina real que, pese a lo que la masculinidad simbólica hace de ella, prevalece al modo de un retorno de lo reprimido.

Lo interesante y si se quiere novedoso de *Visión de paralaje* es que, en el tratamiento materialista de la subjetividad que es desplegado, adquieren relevancia el cognitivism y la física cuántica.²⁴² Ciertamente, los análisis que Žižek lleva a cabo de las ciencias duras no constituyen meras digresiones, no son ejemplos metafóricos con los que se busca iluminar puntos filosóficos. Žižek aborda los avances recientes en el campo de los estudios científicos del cerebro para demostrar que éste, de igual modo que el sujeto mismo, está abierto a la plasticidad, que muta y se desarrolla permanentemente.²⁴³ En el

²⁴¹ Cabría advertir que la edición de Fondo de Cultura Económica de este trabajo cercena algunas partes del texto original.

²⁴² Ya en *The Indivisible Remainder* el autor había abordado estos tópicos.

²⁴³ “Nuestro cerebro es un producto histórico, desarrolla una interacción con su medio ambiente a través de la praxis humana. Este desarrollo no está establecido por anticipado en nuestros genes, lo que hacen los genes es precisamente lo contrario: dan cuenta de la estructura del cerebro que está abierta a la plasticidad,

mismo sentido, se enfoca en problemas propios de la física cuántica con la finalidad de dejar en claro que ésta “nos enfrenta a la brecha entre lo Real y la realidad en su aspecto más radical” (ibídem: 212). El presupuesto fundamental del esloveno es que “*únicamente* el materialismo” puede dar cuenta de cosas como la energía, la materia, el espacio, el tiempo, el cerebro, la conciencia, etc.—para él resulta más que claro que “el ‘vulgar’ es el idealismo, que siempre termina por ‘reificar’ estos fenómenos” (ibídem: 200).

Pero para pensar el status paraláctico-real del sujeto, lo central es el análisis de la “disposición espacial de las viviendas entre los Winnebago” (ibídem: 38) desarrollado por Claude Lévi-Strauss en *Antropología estructural*, al que Žižek recurre en las primeras páginas del libro.²⁴⁴ Lo que interesa de este análisis al autor es que en las percepciones antitéticas que poseen los subgrupos que conforman la tribu (los de *arriba* y los de *abajo*) en lo que respecta a la estructuración de su aldea, se encuentra en juego “una oculta referencia a una constante, no la disposición objetiva, ‘real’, de las viviendas sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental” imposible “de simbolizar, de explicar, de ‘internalizar’, de aceptar” (ibídem: 39). En otras palabras, de lo que habla la diferencia de las percepciones de los Winnebago—vale decir, de lo que habla la disputa entre dos *visiones de paralaje* divergentes—es de la existencia de un núcleo traumático-antagónico que es estructurado simbólicamente a los fines de suturar una herida infligida. Y claro está, el nombre de este núcleo—que en cuanto tal jamás puede ser equilibrado de manera acabada (retorna una y otra vez para desestabilizar todo orden provisoriamente conseguido)—es *lo Real*.

Todo el punto del filósofo esloveno consiste en que dicho núcleo real “interviene a través de la anamorfosis” (ídem)—podría decirse, en definitiva, que el concepto de

de modo que cuando algunas de sus partes se desarrollan más se las usa más; si permanecen desconectadas, otras partes se encargan de su función, etc. Con lo que nos encontramos aquí no es sólo con la diferenciación sino la transdiferenciación, ‘cambiar la diferencia’. El aprendizaje y la memoria juegan un rol clave en reforzar o suspender los vínculos sinápticos: las neuronas ‘recuerdan’ sus estímulos, los estructuran activamente, etc. El materialismo vulgar y el idealismo estrechan filas contra esta plasticidad: el idealismo, para probar que el cerebro es meramente materia, una máquina muda que debe ser estimulada desde afuera, no el sitio de la actividad; el materialismo, para sostener su visión mecánica y determinista de la realidad. Esto explica la extraña creencia que, a pesar de haber sido refutada empíricamente, se mantiene con persistencia: que, a diferencia de otros órganos, el cerebro no crece ni se regenera, sino que sus células van muriendo gradualmente. Lo que pierde de vista este planteo es que nuestra mente no sólo refleja el mundo. Es parte del intercambio transformador con el mundo, ‘refleja’ sus posibilidades de transformación, ve al mundo a través de posibles ‘proyectos’ y esta transformación es también una autotransformación, este intercambio también modifica al cerebro como ‘sitio’ biológico de la mente” (Žižek, 2006d: 261-262).

²⁴⁴ Este análisis había aparecido previamente en una de sus contribuciones a *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Cfr. Žižek (2003b: 121-123).

paralaje no es otra cosa que la reescritura de esta idea lacaniana de anamorfosis.²⁴⁵ En efecto, según Žižek,

Tenemos primero el orden “real” y “objetivo” de las casas y luego sus dos diferentes simbolizaciones que distorsionan el orden real de manera anamórfica. Sin embargo, lo “real” no es aquí la disposición concreta, sino el núcleo traumático del antagonismo social que distorsiona la visión que tienen los miembros de la tribu de su antagonismo concreto (ídem).

Podría decirse, por consiguiente, que “lo Real es el X repudiado en función del cual nuestra visión de la realidad resulta anamórficamente distorsionada” (ídem)—se trata tanto de la Cosa como de aquello mediante lo que ésta se torna inaccesible; de la brecha “no-sustancial”, “puramente virtual”, inherente al mismísimo *Uno*, que tiene lugar “entre dos puntos de perspectiva” (el *masculino* de la multiplicidad diferencial y el *femenino* del antagonismo) y que se hace “perceptible sólo en el desplazamiento de uno al otro” (ibídem: 40). Lo Real es imposible en el sentido de que no puede alcanzarse una visión neutral del objeto. Ahora bien, esto no quiere decir que *no exista* una verdad: ella *existe*, “no todo es relativo, pero esta verdad es la verdad de la distorsión perspectiva *como tal*, no la verdad distorsionada por la visión parcial desde una perspectiva sesgada” (ibídem: 435).

Todo este tratamiento del registro de lo Real que Žižek lleva a cabo a los fines de echar luz sobre la consistencia paraláctica de la subjetividad, nos conduce nuevamente a la constelación (post-)heideggeriana y (post-)althusseriana del pensamiento post-fundacional y, en consecuencia, al acontecimentalismo. En *Visión de paralaje*, el esloveno se refiere una vez más a los “tres filósofos contemporáneos”—Martin Heidegger, Gilles Deleuze y Alain Badiou—que despliegan “tres reflexiones sobre el Acontecimiento” (ibídem: 197). Lo que vuelve a importar aquí es la lucha “entre idealismo y materialismo” (ibídem: 198):

el idealismo [Heidegger] postula un Acontecimiento ideal que no puede ser explicado en los términos de sus (pre)condiciones materiales, mientras que la apuesta materialista [Deleuze, Badiou] es que *se puede* ir “por detrás” del Acontecimiento y explorar el modo como explota desde la brecha en/de el orden del ser [sic.] (ídem).

Žižek percibe una mayor potencialidad en Badiou y el primer Deleuze puesto que, contra Heidegger, efectúan “el mismo gesto paradójico de defender, *como materialistas*, la autonomía del orden ‘inmaterial’ del Acontecimiento” (ibídem: 199).²⁴⁶ Una

²⁴⁵ La anamorfosis alude a una deformación reversible de una imagen que se lleva a cabo a través de un procedimiento óptico o mediante uno matemático. A propósito, *cfr.* Lacan (1987: cap. XII).

²⁴⁶ Ciertamente, esta defensa de Deleuze implica un cambio con respecto a *El espinoso sujeto*, donde Badiou se llevaba todos los laureles. La misma, que a decir verdad no representaba una novedad—en *Las metástasis del goce* Žižek piensa ya al Deleuze de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* “como materialista dialéctico” (Žižek, 2003a: 191)—, adquiere todo su esplendor en *Órganos sin cuerpo*, libro

concepción materialista del acontecimiento es aquella que piensa a éste en unidad con el ser—aquella que piensa, vale decir, a la política en unidad con lo político, a lo óntico en unidad con lo ontológico. A sus singulares modos, Badiou y el primer Deleuze—esto es, el Deleuze no-*guattarizado*, el Deleuze empirista-trascendental que no se opone al psicoanálisis, el Deleuze no-*rizomático* que no puede ser apropiado como sostén de la ideología democrático-liberal del capitalismo global—consiguen sentar las bases de una concepción materialista, “no-reduccionista” (ibídem: 203), del acontecimiento. Sin embargo, para concebir *materialistamente* al acontecimiento, Žižek prefiere apoyarse—como no podría ser de otra manera—en Jacques Lacan. En última instancia, es la idea lacaniana de *la doublure*—la idea de recodo, de curvatura, de vuelta interna—lo que permite al filósofo oriundo de Liubliana dotar al acontecimiento de una materialidad tempo-espacial subjetiva.

El tiempo del Acontecimiento no es otro tiempo que está más allá y por encima del tiempo histórico “normal”, sino que es una especie de recodo dentro de este tiempo [...] Cuando lo observamos desde la ventajosa posición de la distancia, el proceso parece desarrollarse en una línea recta; sin embargo, lo que no podemos advertir son las vueltas internas subjetivas que sostienen esta línea recta “objetiva”. Es por ello que la pregunta “¿en qué circunstancias emerge el tiempo condensado del Acontecimiento?” es falsa. Implica volver a inscribir el Acontecimiento en el proceso histórico positivo. Es decir, uno no puede establecer el tiempo de la explosión del Acontecimiento mediante un preciso análisis histórico “objetivo” (al estilo de: “cuando las contradicciones objetivas alcancen tal nivel, las cosas estallarán”); no hay ningún Acontecimiento fuera de la decisión subjetiva comprometida que lo crea: si uno espera a que madure el tiempo del Acontecimiento, el Acontecimiento nunca ocurrirá (Žižek, 2005c: 185).

En síntesis, a entender de Žižek,

la solución materialista es [...] que el Acontecimiento no es *más que* su propia inscripción en el orden del Ser, un corte/ruptura en el orden del Ser por cuya causa el Ser no puede formar nunca un Todo consistente. No hay un Más Allá del Ser que se inscriba en el orden del Ser. No “hay” nada sino el orden del Ser. Aquí debería traerse a colación [...] la teoría general de la relatividad, en la que la materia no curva el espacio sino que es un efecto de la propia curvatura del espacio. Un Acontecimiento no curva el espacio del Ser por su inscripción en él: por el contrario, un Acontecimiento no es *más que* esa curvatura del espacio del Ser. “Todo lo que hay” es el

del período en donde el autor se aboca de lleno al estudio de la obra del filósofo francés. A todo este respecto, es interesante cómo piensa Fredric Jameson la divergencia existente entre Deleuze y Derrida: en lo esencial, lo que los separaría es el hecho de que “Deleuze es un ontologista. La suya es, sin duda, una ontología de la diferencia antes que de la identidad, pero sin duda desea celebrar una suerte de metafísica” (Jameson, 2013: 133). Es a causa de que es un ontologista que Deleuze puede ser pensado junto a althusserianos como Balibar, Rancière y Badiou—Derrida y Foucault también son a su manera althusserianos (a fin de cuentas, fueron tan discípulos del maestro como los otros tres), pero claramente pertenecen a una constelación que no es la misma.

intersticio, la no coincidencia del ser consigo mismo, a saber, el no cierre ontológico del orden del Ser (Žižek, 2006b: 128-129).²⁴⁷

El corolario que podría extraerse de la lectura materialista-lacaniana que Žižek realiza del acontecimiento es que la “degradación de la esfera de la economía”—la “reducción” de ésta “a una esfera ‘óptica’, desprovista de dignidad ‘ontológica’” (Žižek, 2006d: 92)—, divisible sobre todo en el ensalzamiento de la política que es llevado a término por pensadores contemporáneos como Étienne Balibar y Jacques Rancière, constituye un verdadero despropósito. Lo que los (post-)heideggerianos y (post-)althusserianos del post-fundacionalismo perderían de vista en su degradación de la economía a *una más* de las esferas sociales—y en esto hasta Badiou, el exponente más brillante de esta constelación filosófica, tendría su cuota de responsabilidad (ciertamente, la oposición entre ser y acontecimiento abona a la idea de una *política pura*, radicalmente autónoma)—, es el “nivel de la *forma* de la economía (como la *forma* determinante de lo social)” (ibídem: 93). Según Žižek, las críticas del marxismo que enfatizan “la apertura y la contingencia constitutiva del campo propiamente político” no advierten que, “*en su verdadera forma*” (ídem), el campo de la economía es irreducible al de la política.

La lucha de clases “política” se produce en medio de la economía [...], mientras que, al mismo tiempo, el dominio de la economía hace las veces de clave que nos permite decodificar las luchas políticas. No sorprende por ello que la estructura de esta relación imposible sea la de la cinta de Moeibus (Žižek, 2004: 84).

A causa de que “*la economía despolitizada es el fantasma fundamental renegado de la política posmoderna*”, lo que para Žižek un “acto verdaderamente político” supone es “la repolitización de la economía” (Žižek, 2002a: 378)—la economía, efectivamente, constituye “el dominio decisivo, la batalla se decidirá allí, hemos de romper el hechizo del capitalismo global; SIN EMBARGO, la intervención debe ser cabalmente POLÍTICA, no económica” (Žižek, 2004: 84-85).

Tanto en la sección filosófica del capítulo precedente como en lo que va de esta parte del presente capítulo, hemos dado cuenta de los componentes cartesiano, hegeliano y lacanianos de la concepción materialista-dialéctica de la subjetividad que es desplegada por Žižek. Para finalizar restaría que nos refiramos de forma breve “al núcleo propiamente vacío de la subjetividad (\$)”, a aquello que “explota el marco de homeostasis que regula la vida”; en pocas palabras, a lo que coincide con “el tópico freudiano de la pulsión de muerte” (Žižek, 2006d: 296). A entender de Žižek, la diferencia elemental entre deseo y pulsión abarca la “distinción entre ausencia y hueco”: mientras que el deseo es histérico, “se basa en su ausencia constitutiva”, la pulsión es

²⁴⁷ Cabe mencionar que uno de los últimos libros de Žižek, *Event. Philosophy in Transit*, está consagrado exclusivamente a explicar qué es un acontecimiento.

(casi) perversa, “circula alrededor de un hueco, una brecha en el orden del ser” (ibídem: 102). Efectivamente,

el movimiento circular de la pulsión obedece a la rara lógica del espacio curvado en el cual la distancia más corta entre dos puntos no es una línea recta sino una curva: la pulsión “sabe” que el camino más corto para alcanzar su objetivo es circular alrededor de su objeto elegido (ídem).

Cuando se habla de pulsión debe saberse que ella no guarda ningún tipo de relación con el *principio de nirvana*—en todo caso, éste se encuentra familiarizado con el principio de placer—:

la pulsión de muerte freudiana nada tiene que ver con el anhelo de autoaniquilación, con el retorno a la ausencia inorgánica de cualquier tensión vital: por el contrario, es el verdadero opuesto a morir—un nombre para la vida eterna “no muerta”, para el horrible destino de quedar atrapado en el interminable ciclo repetitivo de caminar entre la culpa y el dolor (ibídem: 104).²⁴⁸

Dicho de otro modo, la pulsión de muerte es un “siniestro *exceso* de vida”, un impulso por “disfrutar de la vida en exceso”, “un paréntesis al instinto” (ibídem: 105), que persiste e insiste contra (y más allá de) el principio de nirvana. Ciertamente, se es sujeto cuando se queda atrapado en “una curva cerrada, autopropulsada, que repite siempre el mismo gesto y encuentra satisfacción al hacerlo”; se es sujeto cuando se está preso de un “movimiento rotatorio, en el cual el progreso lineal del tiempo se suspende en un giro repetitivo” (ibídem: 106). Todo esto es sumamente relevante puesto que, en definitiva, sólo a través del gesto propiamente subjetivo de la pulsión es que puede evitarse el acto simbólico de rellenar el hueco de la Cosa—pues en aquélla “la ‘cosa misma’ es un circular alrededor del vacío” (ibídem: 107). En tanto contramovimiento explícito del deseo, la pulsión que anida en todo sujeto no es una “lucha por la plenitud imposible” sino, literalmente, un impulso por “*romper con* el Todo de continuidad en el que estamos capturados”, un impulso por “introducir un desequilibrio racional en él” (ídem).

El giro leninista

La consecuencia de que durante el período 2000-2007 Slavoj Žižek tomara distancia del proyecto post-marxista laclausiano de la democracia radical e intentara, en el plano filosófico, reactualizar la perspectiva del materialismo dialéctico sería la de una inflexión política a la que el autor mismo concedería el nombre de *giro leninista*. El

²⁴⁸ Tanto el budismo como el psicoanálisis comparten el abogar por la aceptación de la inexistencia del gran Otro. Sin embargo, como indica Žižek en *Less Than Nothing*, existe una gran diferencia entre ellos: para el budismo, luego del atravesamiento de la fantasía, “el sujeto se desubjetiviza y encuentra la paz”; para el psicoanálisis, en cambio, el *samsāra* (la rueda de la vida) continúa girando: “este constante girar de la rueda es la pulsión” (Žižek, 2012b: 131). Antes que en alguna versión del espiritualismo oriental e incluso el Islam, el psicoanálisis se enrola en la tradición occidental del judeo-cristianismo.

interrogante que inevitablemente surge es *¿por qué Lenin?* ¿Cuáles son los motivos para elevar este peculiar significante a la dignidad de la Cosa de la izquierda? En todo caso, ¿por qué no Marx y sí Lenin? El filósofo esloveno se ha explayado sobre todo esto al comienzo de *On Belief*, trabajo publicado en 2001, inmediatamente después de *Contingencia, hegemonía, universalidad*:

Hoy en día, aún los que se autoproclaman post-marxistas radicales avalan la brecha entre la ética y la política, relegando la segunda al dominio de la *doxa*, de las consideraciones pragmáticas y los compromisos que siempre y por definición se encuentran a la altura de la exigencia ética incondicional. La idea de una política que no sería una serie de meras intervenciones pragmáticas, esto es, la idea de una política de la Verdad, es desestimada como “totalitaria”. La salida de este punto muerto, la reafirmación de una política de la Verdad, debería tomar actualmente la forma de un *retorno a Lenin*. ¿Por qué Lenin, por qué no simplemente Marx? ¿No es el retorno en sí el retorno a los orígenes mismos? En la actualidad, “retornar a Marx” constituye ya toda una moda académica menor. ¿Qué Marx obtenemos en estos retornos? Por un lado, el Marx de los estudios culturales, el Marx de los sofistas posmodernos, de la promesa mesiánica; por otro lado, el Marx que predijo la dinámica de la globalización contemporánea al que se acude incluso en Wall Street. Lo que estos dos Marx tienen en común es la negación de la política propiamente dicha; remitirnos a Lenin nos permite eludir ambas trampas (Žižek, 2001b: 1-2).

Lo que sobre todo despierta interés a Žižek de la figura de Lenin es su posición de externalidad. El hecho de que Lenin proviniera—y ésta es una circunstancia que ciertamente el autor comparte con él—de los límites orientales de la civilización europea, de que incluso en muchas oportunidades fuera discriminado por los propios rusos a causa de sus raíces tártaro-mongolas, influyó de manera decisiva a la hora de desplazar violentamente a Marx de su contexto original e inscribirlo en un sitio radicalmente distinto—un país atrasado como la Rusia zarista (esto es, *el eslabón más débil* de la cadena del modo de producción del capital)—y en un momento histórico—el del imperialismo—que en muchos aspectos contrastaba con el capitalismo liberal que al pensador alemán le había tocado en suerte. A entender de Žižek, es sólo a través de un gesto tan violento como el de Lenin que “la teoría ‘original’ puede ser *puesta a trabajar*, realizando su potencial de *intervención* política” (ibídem: 3). En efecto, ante todo Lenin fue aquel que mantuvo una posición inequívocamente radical, mediante la que se tornó posible trastocar de modo drástico las coordenadas de la situación histórica rusa.

Cabría señalar que, para Žižek, la externalidad de Lenin no tiene nada que ver con la típica actitud marginalista o autonomista de la izquierda contemporánea, que en su momento Jacques Lacan relacionó con “*le narcissisme de la chose perdue*” (ídem). Al igual que el conservador, el leninista rechaza sin medias tintas la irresponsabilidad progresista-liberal del izquierdista—él no es un *alma bella*: si lo cree o considera necesario, habrá de ensuciarse las manos—; del mismo modo, impugna a aquellos posmodernos que hoy en día están tan acostumbrados al café sin cafeína y la cerveza sin alcohol, sirviéndose de la objeción que Robespierre en su momento dirigió a los

moderados que querían una democracia sin terror—esto es, una democracia “respetuosa de las reglas sociales, subordinada a las normas preexistentes, en la que la violencia se vería privada de la dimensión ‘divina’ y reducida a una intervención estratégica con objetivos muy precisos y limitados” (Žižek, 2010b: 11-12)—: vosotros “queréis una revolución sin revolución” (Robespierre, 2010: 123). En pocas palabras, el leninista es *auténtico*: “*asume totalmente* las consecuencias de su elección” (Žižek, 2001b: 4). Aferrándose al momento utópico de locura de la noche del mundo y por tanto resistiéndose a la exigencia de simbolización del sentido común, el leninista afirma sin vacilar que el gran Otro no existe, que el temor “a tomar el poder ‘prematuramente’” (Žižek, 2004: 11) no es más que una quimera—en suma, que la revolución *ne s’autorise que de lui même*.²⁴⁹

En esta lectura de Lenin es evidente que Žižek promueve una variación schmittiano-decisionista de la *metapolítica* marxista.²⁵⁰ A decir verdad, *el Lenin de Žižek* no tiene nada que ver con *el Lenin realmente existente*: como él mismo lo indica, su “intento de repetición del gesto de Lenin” lo único que rescata de éste es el “el nombre” (ibídem: 156). En verdad, *su Lenin mantiene una mayor afinidad con Rosa Luxemburg*—quien contra Kautsky y los revisionistas sostuvo que “aquellos que esperan a que lleguen las condiciones objetivas de la revolución, esperarán por siempre” (ibídem: 12) e incluso

²⁴⁹ Según Žižek, la idea básica de Lenin es que “no existe gran Otro; nunca hay una garantía; hay que actuar. Hay que arriesgarse y actuar. Pienso que éste es el Lenin que verdaderamente es un Lenin lacaniano. Del mismo modo en que Lacan dice que el analista sólo está autorizados por sí mismo, el mensaje de Lenin es que un revolucionario *ne s’autorise que de lui même*. Es decir, en cierto instante hay que asumir la responsabilidad del acto” (Žižek, 2006c: 155).

²⁵⁰ Siguiendo a Rancière (1996: cap. 4), Žižek sugiere en *El espinoso sujeto* que, pese a que el tardocapitalismo promueva la renuncia a pensar en alternativas políticas, en la actualidad existen al menos cinco modelos posibles de política: “La *arquepolítica*: los intentos ‘comunitarios’ tendientes a definir un espacio tradicional cerrado, homogéneo, orgánicamente estructurado, sin ningún vacío que permita la emergencia del acontecimiento-momento político [...] La *parapolítica*: el intento de despolitizar la política (de traducirla a la lógica de la policía); se acepta el conflicto político, pero reformulándolo como una competencia, dentro del espacio representacional, entre las partes/agentes reconocidos, que luchan por la ocupación (temporaria) del lugar del poder ejecutivo [...] La *metapolítica* marxista (o socialista utópica): el conflicto político se afirma sin reservas, *pero* como un teatro de sombras en el cual se despliegan acontecimientos cuyo lugar propio está en ‘otra escena’ (la de los procesos económicos); la meta final de la ‘verdadera’ política es entonces su autocancelación, la transformación de la ‘administración del pueblo’ en la ‘administración de las cosas’, en el seno del orden de la voluntad colectiva, racional y perfectamente transparente para sí mismo [...] La cuarta forma, la versión más astuta y radical de la renegación (no mencionada por Rancière) es lo que me siento tentado de denominar *ultrapolítica*: el intento de despolitizar el conflicto, llevándolo a un extremo por medio de la militarización directa de la política, reformulándolo como *la guerra* entre ‘nosotros’ y ‘ellos’, nuestro ‘enemigo’, sin ninguna base común para el conflicto simbólico; es profundamente sintomático que, en lugar de *lucha* de clases, la derecha radical hable de *guerra* de clases (o de los sexos)” (Žižek, 2002a: 204-206). Por último, el quinto modelo posible de política en la actualidad sería el propiamente post-político, la “forma de la denegación de lo político” que “subraya la necesidad de abandonar las antiguas divisiones ideológicas y enfrentar nuevas cuestiones utilizando el saber experto necesario y una deliberación libre que tome en cuenta las necesidades y demandas concretas de la gente” (ibídem: 215).

que “es necesario correr el riesgo y precipitarse en los intentos revolucionarios, porque sólo a través de una serie de intentos (y sus fracasos) ‘prematurados’ se crean las condiciones (subjetivas) del momento ideal” (Žižek, 2005c: 182)—*que con Lenin mismo*—quien si bien no fue Stalin, tampoco fue Trotsky, “el ‘judío errante’ de la Revolución, el verdadero antiStalin, el archienemigo, que contraponía la ‘revolución permanente’ a la idea de la ‘construcción del socialismo en un solo país’” (Žižek, 2004: 151).

En cierto sentido, el Lenin de Žižek evoca “la versión revolucionaria de aquello que Kierkegaard refirió como la suspensión religiosa de lo ético” (Žižek, 2001b: 149)—vale decir, la suspensión propiamente cristiana de la Ley que en un acto de verdadera emergencia se lleva a término cuando se ama a alguien (o algo).²⁵¹ Esta suspensión kierkegaardiana—que, como dice el pensador esloveno, es “una tensión entre lo religioso y lo ético” mediante la cual la modernidad adquiere un estatuto fundamental—equivale al “nombre de un gesto puramente negativo de sacrificio sin sentido, de entrega de lo que más nos importa” (ibídem: 150). Volviendo por un instante a lo que planteábamos un poco más arriba, podría decirse con Žižek que Lenin es *el* cristiano del siglo XX: a fin de cuentas, “a lo que apunta la noción cristiana de la suspensión de la Ley es [...] a esta brecha entre el dominio de las normas morales y la Fe” (ídem)—vale decir, a un compromiso incondicional que lejos de cancelar la ética, la riega con autenticidad.

Ahora bien, ¿cómo debería plasmarse este *retorno žižekiano a Lenin*? Lo que habría que tener en cuenta a la hora de responder esta pregunta es que *un retorno verdadero es más bien una repetición*—para poner un ejemplo pertinente: la Revolución de Octubre no constituyó el retorno de la Revolución de Febrero sino su repetición (en lo primordial fue un paso dado en la dirección de la dictadura del proletariado, con el que contra la reacción zarista se defendía lo conquistado en el paso previo). Lo que en las condiciones actuales para Žižek implicaría volver a Lenin sería por lo tanto repetir el

gesto de la iniciación de un proyecto político que socava la totalidad del orden mundial del capitalismo liberal, y, además, que se afirma descaradamente a sí mismo como un proyecto que actúa en nombre de la verdad, que interviene en la presente situación global desde el punto de vista de su verdad reprimida (Žižek, 2001b: 4-5).

En un texto que acompañaba a una nueva edición de los escritos de Lenin de 1917—es decir, las notas y artículos redactados *entre* las dos revoluciones de ese año—,²⁵² Žižek se exployó con detalle sobre el significado que posee esta repetición:

²⁵¹ Cfr. Kierkegaard (2006; 2007).

²⁵² Cfr. Lenin (2002).

REPETIR Lenin NO significa una VUELTA a Lenin—*repetir Lenin consiste en aceptar que “Lenin ha muerto”*, que su solución particular fracasó, cabe decir incluso monstruosamente, pero que en ella hay un destello utópico que vale la pena rescatar. Repetir a Lenin significa que hay que distinguir entre lo que Lenin hizo en realidad y el campo de posibilidades que inauguró, la tensión en Lenin entre lo que hizo en realidad y otra dimensión, que “no era Lenin, sino que estaba en Lenin”. Repetir Lenin es repetir, no lo que HIZO Lenin, sino lo que NO LOGRÓ HACER, sus oportunidades PERDIDAS (Žižek, 2004: 155-156).

Queda claro entonces que pese a que Žižek abogue por una *reactivación* de Lenin,²⁵³ piensa en alguien que no se encuentra encorsetado en el estrecho marco del leninismo. A su entender, este marco sería “profundamente *estalinista*” (ibídem: 36): “la grandeza de Lenin”, escribe, no puede ser reducida a “la del mito estalinista del leninismo” (Žižek, 2012a: 442). A decir verdad, considerar que se puede despojar al leninismo de su deriva estalinista resulta tan ilusorio como creer que a Marx le puede ser extirpado Lenin. Siguiendo a Gilles Deleuze (2002), Žižek ha manifestado en *En defensa de causas perdidas* que “*lo Nuevo sólo puede aparecer por medio de la repetición*” (Žižek, 2011b: 146), que “sólo se puede traicionar a un autor repitiéndolo” (ibídem: 147)—en suma, que únicamente “la repetición saca a la luz la pura diferencia” (ibídem: 148). Todo esto vale para la singular lectura de Lenin propuesta.

Ahora bien, el rechazo del sentido tradicional que posee el leninismo, no se inscribe en algo así como un abandono de la cosmovisión marxista, en “la búsqueda del momento de la Caída, cuando las cosas se torcieron en la historia del marxismo” (Žižek, 2010a: 5). Para Žižek todo este tema debe ser rechazado terminantemente: “la Caída ha de inscribirse en los mismos orígenes” (ídem). En efecto, si “uno somete el pasado marxista a una crítica implacable, primero tiene que reconocerlo como ‘propio de uno’, asumiendo la plena responsabilidad por él, no desentenderse cómodamente del ‘mal’ giro de las cosas atribuyéndolo a un intruso externo” (ibídem: 6).

Y es importante que en todo este contexto Žižek se preste a recuperar no sólo a Lenin sino también a Robespierre, Mao, Trotsky y hasta en cierto sentido Stalin, figura que en la actualidad—tan estrechamente ligada como se encuentra a la noción de totalitarismo—representa “uno de los principales antioxidantes ideológicos” cuya función consiste en impedir que se piense, en “*inhibir los radicales libres* y ayudar así al cuerpo social a mantener su buena salud político-ideológica” (Žižek, 2002c: 11)—tal como lo ve el pensador oriundo de Liubliana, hasta en lo que tiene de más tenebroso, de más totalitario, el estalinismo “alberga una dimensión redentora” (ibídem: 107), “un potencial emancipatorio” (ibídem: 153).²⁵⁴ Efectivamente, en la actual coyuntura

²⁵³ Cfr. Budgen, Kouvelakis y Žižek (2010).

²⁵⁴ A esto debería añadirse que, en una escena de *Žižek!*, el filósofo esloveno se vanagloria de que el retrato de Stalin que cuelga en una de las paredes de su hogar en Liubliana, espanta a las visitas indeseadas.

histórica, de Robespierre habría que repetir la concepción virtuosa del “terror revolucionario” (Žižek, 2010b: 13) con la que ha de imponerse un nuevo orden—concepción que equivale, claro está, a la idea benjaminiana de violencia *divina* mediante la cual uno puede sacrificarse a sí mismo—;²⁵⁵ de Mao el gesto de la Revolución Cultural y “su mensaje a los miles de millones de oprimidos”, su “simple y conmovedor mensaje de coraje: ‘La grandeza no es nada que haya que temer. Los grandes serán derribados por los pequeños. Los pequeños se harán grandes’” (Žižek, 2010a: 43); de Trotsky, finalmente, para Žižek habría que repetir la defensa del gobierno partidario y el terror revolucionario realizada en *Terrorismo y comunismo*—una obra en verdad *maldita* para la tradición del trotskismo, que de hecho llegó a ser vista con buenos ojos por el mismísimo Stalin; el “peor libro” (Bensaïd, 2002: 24) de Trotsky, a decir de alguien como Daniel Bensaïd. Es que este particular *Trotsky*—esto es, el Trotsky ajeno al mito de una figura cálida, profundamente democrática, partidaria del psicoanálisis, amiga de artistas surrealistas, amante de Frida Kahlo, etc.—“representa un elemento que perturba la alternativa ‘o socialismo (social)democrático o totalitarismo estalinista’” (Žižek, 2009a: 33). Tal como Žižek lo entiende, en Trotsky no hay nada para rescatar más que este costado *maldito*, en el que hay terror revolucionario “pero de un modo diferente” (ídem) que en el estalinismo.

Es en particular esta repetición de Trotsky la que reviste mayor importancia para nosotros. En su destierro, durante la noche del 25 de junio de 1935, Lev Davidovich Bronstein tuvo un peculiar sueño:

Anoche, o más bien esta madrugada, he soñado que mantenía una conversación con Lenin. A juzgar por el entorno, se producía a bordo de un barco, en la cubierta de tercera clase. Lenin estaba tumbado en una litera; yo estaba junto a él, no estoy muy seguro si de pie o sentado. Él me estaba preguntando ansiosamente por mi enfermedad. “Pareces haber acumulado fatiga nerviosa, debes

²⁵⁵ Según Žižek, esta violencia benjaminiana “es la materialización de la sentencia *fiat iustitia, perat mundus*; es *justicia* que no se distingue de la venganza, en la que el ‘pueblo’ (la parte anónima de ninguna parte) impone su terror y hace a otras partes pagar el precio—el Día del Juicio Final para la larga historia de opresión, explotación y sufrimiento” (Žižek, 2010b: 11). A propósito de todo esto, en su trabajo *Sobre la violencia* Žižek distingue la violencia *subjetiva* de la violencia *objetiva*—la que a su vez se dividiría en violencia *simbólica* y violencia *sistémica*. En cierto sentido, a lo que se alude aquí es a la diferenciación soreliana entre violencia *mítica* y violencia *divina*, que es propuesta por Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia*. En el siguiente pasaje—que ciertamente es citado por el propio Žižek—, se encuentra concentrado todo el punto del filósofo alemán: “En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta [...] La resolución de la violencia mítica se remite, y no podemos aquí describirlo de formas más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta” (Benjamin, 1999: 41-42).

descansar...” Yo respondí que siempre me había recuperado rápidamente de la fatiga, gracias a mi innata *Schwungkraft*, pero que esta vez el problema parecía afectar a procesos más profundos... “Entonces deberías consultar muy seriamente (hizo hincapié en la palabra) a los médicos (varios nombres)...” Yo respondí que ya había consultado a muchos y comencé a hablarle de mi viaje a Berlín; pero al mirar a Lenin recordé que estaba muerto. Inmediatamente traté de apartar este pensamiento, para poner fin a la conversación. Una vez hube acabado de contarle mi viaje terapéutico a Berlín en 1926, iba a añadir: “Eso fue después de que hubieras fallecido”; pero me corregí a mí mismo y dije: “Después de que enfermaras...” (Trotsky, citado en: Žižek, 2009a: 40).

En este sueño—que ciertamente fue abordado por Lacan en su seminario inédito de 1959—resuena el famoso sueño de Freud sobre su padre muerto. Como sugiere Fredric Jameson—en quien, claramente, Žižek se inspira a la hora de efectuar este análisis—,²⁵⁶ al igual que el padre de Freud, “Lenin no sabe que está muerto” (Jameson, 2013: 333).²⁵⁷ ¿Qué es lo que esto significa? Que Lenin desconozca que está muerto, que sobreviva a su propio final, da cuenta de la “obstinada negativa a renunciar a los grandiosos proyectos utópicos y a aceptar las limitaciones de nuestra situación” (Žižek, 2009a: 41). En otras palabras, que Lenin no sepa de su muerte significa que sobre nosotros, los vivos, pende “el mandato perpetuo de mantener viva la revolución” (Jameson, 2013: 341):

mantenerla viva como una posibilidad aun antes de que haya sucedido, mantenerla viva como proceso en todos estos momentos en que está amenazada por la derrota, o peor aún, por la rutinización, el compromiso, o el olvido. Él no sabía que estaba muerto: este también es el significado que tiene la idea de Lenin para nosotros, el mantener viva la idea de revolución propiamente dicha, en un tiempo en el que esta palabra e idea se ha convertido en un escollo o escándalo prácticamente bíblico (idem).

A diferencia de en Stalin—donde “‘Lenin vive para siempre’ como un obscuro espíritu que ‘no sabe que está muerto’, artificialmente mantenido con vida como un instrumento de poder” (Žižek, 2009a: 43)—, Lenin vive en Trotsky “en la medida en que encarna [...] la ‘eterna Idea’ de la emancipación universal, la inmortal lucha por la justicia con la que no hay insultos ni catástrofes que consigan acabar” (ibídem: 41-42)—esto es, vive “como Joe Hill”, vive “allí donde hay personas que siguen luchando por la misma Idea” (ibídem: 43).²⁵⁸ Y a decir verdad, con la alusión a esta *Idea*—alusión que Žižek efectúa

²⁵⁶ Para nuestro autor resultó de gran interés la contribución de Jameson al libro sobre el revolucionario ruso que compiló junto a Budgen y Kouvelakis—contribución que posteriormente reaparecería como uno de los capítulos de *Valencias de la dialéctica*. Véase Jameson (2010b).

²⁵⁷ Vale decir, en el sueño de Trotsky, Lenin ignora “que el inmenso experimento social que trajo al mundo por su propia cuenta [...] ha llegado a su fin. Sigue estando lleno de energía, aunque muerto, y la vituperación que le dedican los vivos [...], todos esos insultos, no logran propinarle una muerte, ni siquiera una segunda muerte” (Jameson, 2013: 333).

²⁵⁸ Joe Hill fue un célebre cantante de protesta y militante sindical norteamericano de origen sueco, miembro de la Industrial Workers of the World, que en 1915 fue condenado a muerte por asesinato tras un polémico juicio. En 1925 Alfred Hayes y Earl Robinson compusieron una canción en homenaje a él; la letra de la misma es la siguiente: “I dreamed I saw Joe Hill last night/ Alive as you or me./ Says I, ‘But

siguiendo a Jameson pero sobre todo, como veremos en el próximo capítulo, a Alain Badiou—, queda evidenciado que la inflexión leninista que el pensador esloveno propicia a su obra no es más que un mediador evanescente que le permite pasar de una posición política democrático-radical a una estrictamente comunista.²⁵⁹ En cualquier caso, lo importante es que lo que entraña la repetición žižekiana de Lenin—una repetición que como hemos visto es también de Robespierre, es también de Mao, es también de Trotsky y es también, incluso, de Stalin (el problema con todos ellos no es que hayan sido demasiado *extremos* sino que no fueron lo suficientemente *radicales*, lo suficientemente *violentos*: de allí la necesidad de *repetirlos*)—es la defensa de una política de la verdad, la defensa de la posibilidad misma de la verdad, del derecho a la verdad y la universalidad que, pese a todo y contra todo, aún hoy día detentamos.

Pero en lo que concierne estrictamente al análisis de acontecimientos socio-políticos contemporáneos que el autor desplegó a lo largo del período, ¿cuáles son las implicancias de este giro leninista?

En 2002, Slavoj Žižek publica *Bienvenidos al desierto de lo Real*, trabajo en el que lidia críticamente con lo sucedido el 11 de septiembre de 2001 (11-S), como así también con la guerra contra el terrorismo y el llamado eje del mal lanzada por la administración George W. Bush tras los ataques de Al Qaeda. La tesis del filósofo esloveno es que en la época de la “guerra sin guerra” y la “política sin política” (Žižek, 2005b: 15), el terror fundamentalista ha despertado a occidente de su adormecimiento, de su inmersión ideológica cotidiana.

Para la gran mayoría del público, las explosiones del World Trade Center fueron acontecimientos televisivos, y es que, mientras mirábamos las tan repetidas imágenes de la gente aterrorizada corriendo hacia la cámara ante una nube inmensa de polvo procedente de la torre que se derrumbaba, ¿acaso no recordaba el encuadre de la toma las escenas de catástrofes de películas?, ¿no parecía un efecto especial que dejaba anticuados a todos los demás, ya que, como sabía Jeremy Bentham, la realidad es la mejor apariencia de sí misma? (ídem).

Ciertamente, el 11-S Estados Unidos obtuvo aquello con lo que tanto había fantaseado—una mirada retrospectiva a filmes como *Escape from New York* (1981) o *Independence Day* (1996) marca la pauta de ello. Lo que tuvo lugar en el preciso instante en que alrededor del mundo podía verse por televisión dos aviones estrellarse contra las Torres

Joe, you're ten years dead.'/ 'I never died', says he./ 'The copper bosses killed you, Joe./ They shot you, Joe,' says I./ 'Takes more than guns to kill a man.'/ Says Joe, 'I didn't die.'/ And standing there as big as life./ And smiling with his eyes./ Joe says, 'What they forgot to kill/ Went on to organize.'/ 'Joe Hill ain't dead,' he says to me./ 'Joe Hill ain't never died./ Where working men are out on strike./ Joe Hill is at their side.'”.

²⁵⁹ Deberemos volver sobre este punto más adelante.

Gemelas del World Trade Center, fue que la fantasía que hasta entonces había habitado los filmes de Hollywood—el impacto de un asteroide que destruye el planeta, una nueva era glacial que acaba con la vida en la tierra, una invasión alienígena que suscita la extinción de la raza humana—“entró en nuestra realidad”—no fue tanto que la realidad se inmiscuyera en nuestra imaginación como que ésta entrara y rompiera en pedazos “nuestra realidad” (es decir, las coordenadas simbólicas que determinan nuestra experiencia de la realidad)” (ibídem: 19). En este sentido, el filme *Matrix* (1999), de los hermanos Wachowski, había resultado más que sintomático, pues en él podía advertirse que

la realidad material que todos experimentamos y vemos es una realidad virtual, generada y coordinada por un ordenador gigante al que todos estamos conectados; cuando el protagonista (interpretado por Keanu Reeves) despierta a la “realidad real”, se encuentra con un paisaje desolado salpicado de ruinas quemadas: los restos de Chicago tras una guerra global. El líder de la resistencia, Morfeo, le brinda un saludo irónico: “Bienvenido al desierto de lo real”. ¿No fue algo similar lo que sucedió en Nueva York el 11 de septiembre? Sus ciudadanos conocieron el “desierto de lo real”. Para quienes hemos sido corrompidos por Hollywood, el paisaje y las imágenes de las torres derrumbándose no pueden sino recordarnos las escenas más espectaculares de las superproducciones de catástrofes (ibídem: 18).

Pero la idea del encuentro con el desierto de lo Real que habría experimentado Estados Unidos tiene también que ver con el desierto mismo que fue objeto de bombardeos luego del 11-S. En efecto, la guerra contra Afganistán fue en lo esencial una guerra librada “tras las pantallas de los ordenadores, una guerra que sus participantes experimenta[ro]n como un videojuego, una guerra sin bajas”—es decir, sin bajas norteamericanas—en la que una superpotencia era “rehén de bacterias invisibles” (ibídem: 34), de la paranoia del ántrax y de todo tipo de conspiraciones. A entender de Žižek, Estados Unidos habría tenido la oportunidad de comprender el mundo del que forma parte, de conocer el mundo del que es plenamente responsable. En otras palabras, una vez ocurridos los ataques al World Trade Center, los norteamericanos y el resto de los ciudadanos occidentales podrían haberse percatado de que el fundamentalismo terrorista no es más que el reverso del cosmopolitismo global secular y el fin de la historia posmoderno. La oportunidad, evidentemente, fue desaprovechada: a fin de cuentas, tanto en Estados Unidos como en el resto de occidente se continúa desconociendo que la actual imposibilidad de vivir y morir por una causa, el culto contemporáneo de la tolerancia y el entierro de los grandes proyectos utópicos, forman parte de *otro* fundamentalismo mucho más poderoso: a saber, el fundamentalismo de la democracia. Sin lugar a dudas, este *otro* fundamentalismo constituye actualmente “el principal fetiche político” (ibídem: 66), “la forma ideológico-política [...] predominante” (Žižek, 2010a: 14), “el partido del no acontecimiento” (Žižek, 2005b: 118)—como bien lo pone Žižek, en nuestros días “el significante ‘anticapitalismo’ ha perdido su aguijón subversivo [...]

Éste es el núcleo duro del universo capitalista global actual, su verdadero significante-maestro: la democracia” (Žižek, 2010a: 15).

Y puesto que Estados Unidos dejó pasar la oportunidad, lo que se celebró después del 11-S fue algo así como “el XX Congreso del sueño americano” (Žižek, 2005b: 42): tal como había sucedido en el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS en donde se revelaron los crímenes de Stalin, la principal víctima fue el gran Otro—esto es, el Otro en el que la sociedad norteamericana creía, el Otro que creía en nombre de ella. De allí que Estados Unidos se viera obligado a reafirmar su papel excepcional de “policía global” (ibídem: 43) y a plantearle al mundo una alternativa: *o con ellos, los fundamentalistas terroristas, o con nosotros, los paladines de la democracia y la tolerancia multiculturalista*. Ante esta (falsa) elección, lo que para Žižek debe hacer un leninista auténtico—es decir, aquel que asume una verdadera posición emancipatorio-radical—, es rechazarla de cuajo—como bien lo puntualiza, “*es justamente en esos momentos de aparente claridad en la elección, en los que la mistificación se hace absoluta*” (ibídem: 46). Efectivamente, esta disyuntiva “no es nuestra”: “la única postura adecuada es la solidaridad incondicional con *todas* las víctimas” (ibídem: 44)—esto es, la corajuda solidaridad propia de una ética de lo Real que sólo puede ser asumida al “mantener una necesaria distancia de respeto con las víctimas” (Žižek, 2009b: 13); la fría y cruel compasión wagneriana-brechtiana con el sufrimiento, mediante la que se “aprende a resistir la urgencia inmediata de ayudar a los demás” (Žižek, 2006d: 412).

Durante el período 2000-2007, el otro acontecimiento socio-político que ocupó las reflexiones de Žižek fue la llamada Guerra de Irak, conflicto que habría que caracterizar más bien como la ocupación de un país subdesarrollado por parte de Estados Unidos y sus aliados, llevada a término a los fines de dismantelar unas armas de destrucción masiva que nunca existieron. Según el pensador esloveno, en la guerra contra Irak hay en juego toda una serie de argumentos incongruentes con los que se intenta justificar lo injustificable. Al igual que el chiste freudiano sobre la tetera prestada—“(1) jamás me prestaste una tetera; (2) te la devolví intacta; (3) la tetera ya estaba rota cuando me la prestaste” (Žižek, 2006a: 13)—, lo que hace esta serie argumental sin sentido es “confirma[r] *per negationem* lo que intenta negar: que te devolví una tetera rota” (ibídem: 14).

(1) Sadam Husein posee armas de destrucción masiva que constituyen “una amenaza clara y real” no solamente para sus vecinos e Israel, sino para todos los Estados democráticos. (2) Por lo tanto, ¿qué podíamos hacer cuando en septiembre de 2003 David Kay, el funcionario de la CIA a cargo de la búsqueda de armas de destrucción masiva (ADM) en Irak, tuvo que admitir que no se habían encontrado tales armas por el momento (después de que más de mil expertos estadounidenses hubieran pasado meses buscándolas)? Pasamos al siguiente nivel: incluso si Sadam no tiene ninguna ADM, está implicado con Al Qaeda en los ataques del 11-S, así que debe ser castigado como parte de la venganza justificada por el 11-S y para prevenir este tipo de ataques en el futuro.

(3) Sin embargo, una vez más, en septiembre de 2003 el presidente George Bush tuvo que reconocer que “No tenemos evidencia de que Saddam Husein estuviese implicado en los ataques del 11-S”. Entonces, ¿qué podemos hacer tras esta dolorosa admisión, dado que una encuesta reciente afirmaba que casi el setenta por ciento de los norteamericanos creía que el líder iraquí estaba involucrado personalmente en esos ataques? Pasamos al siguiente nivel: incluso si no hay pruebas de la conexión con Al Qaeda, el régimen de Saddam es un régimen dictatorial despiadado, una amenaza para sus vecinos y una catástrofe para sus propios ciudadanos... El problema, una vez más, es que había demasiadas razones para la guerra (ibídem: 14-15).

¿Cuáles fueron entonces las *verdaderas* razones de Estados Unidos para ir a la guerra? En primer lugar, la convicción de que invadiendo Irak se importaba allí las bondades de la democracia; en segundo término, la necesidad de afirmar su posición hegemónica; finalmente, controlar las reservas petrolíferas iraquíes. A entender de Žižek, estas tres razones reales del ataque a Irak—“la creencia ideológica en la democracia occidental: ese ‘la democracia es el regalo de Dios a la humanidad’ de Bush; la afirmación de la hegemonía estadounidense en el Nuevo Orden Mundial; los intereses económicos: el petróleo”—guardan entre sí una relación de paralaje: “no es que una sea la ‘verdad’ de las otras; la ‘verdad’ es más bien el propio cambio de perspectiva entre ellas”—en otras palabras, constituyen un núcleo en el que “lo Imaginario de la ideología democrática”, “lo Simbólico de la hegemonía política” y “lo Real de la Economía” (ibídem: 20) se entrelazan mediante un nudo borromeo.

Para el filósofo de Liubliana, el problema de fondo en todo esto residiría no en que Estados Unidos sería algo así como un nuevo Imperio Romano que, ejerciendo su poder de policía mundial, reinaría tras el fin de la Guerra Fría. El problema, por el contrario, es que Estados Unidos no está en condiciones de ocupar este lugar de “Fortaleza América”, de “superpotencia solitaria aislada del resto del mundo” (ibídem: 19). El problema, efectivamente, es que Estados Unidos *sólo pretende* tal cosa—de allí la necesidad de chantajear al mundo con su *conmigo o con Bin Laden y Saddam*, de allí la necesidad de formar una coalición con países como Etiopía y Uzbekistán para desplegar una invasión militar. Es por todo esto que la guerra contra Irak fue en verdad una guerra fantasmático-ideológica librada contra aquellos presuntos ladrones de *jouissance* que no le permitían a Estados Unidos acceder a la posición que decía pertenecerle por derecho. Como bien apunta Žižek, “la guerra entre Estados Unidos e Irak fue, en términos de su verdadero contenido socio-político, la primera guerra entre Estados Unidos y Europa” (ibídem: 58-59)—ciertamente, una Europa o incluso una América Latina unida continúa constituyendo “el principal obstáculo del Nuevo Orden Mundial que Estados Unidos quiere imponer” (ibídem: 59).

Y esta realidad en la que Estados Unidos se encuentra envuelto para Žižek echa luz a lo que ocurrió el 11-S y, por consiguiente, al mundo en que aún nos toca vivir:

El 11 de septiembre de 2001, las Torres Gemelas fueron atacadas. Doce años antes, el 9 de noviembre de 1989, cayó el muro de Berlín. Ese día, el 9 de noviembre de 1989, señaló la llegada de los “felices noventa”, el sueño de Francis Fukuyama del “fin de la historia”, el pensar que la democracia liberal, en principio, había ganado, que se había terminado la búsqueda, que la llegada de una comunidad mundial global y liberal estaba a la vuelta de la esquina, que los obstáculos a este final feliz de Hollywood eran meramente empíricos y contingentes (focos de resistencia globales en lugares donde los líderes aún no se habían dado cuenta de que su tiempo se había terminado). En contraste con esto el 11-S es el símbolo del final de los felices noventa clintonianos, de la era que se acerca en que en todas partes aparecen nuevos muros: entre Israel y la Franja Occidental, alrededor de la Unión Europea, a lo largo de la frontera entre Estados Unidos y México. Se cierne la amenaza de una nueva crisis global: crisis económica, catástrofes militares y de otro tipo, estados de emergencia... Fue la misma inflación de la retórica abstracta de las declaraciones públicas de George W. Bush (del tipo “¿Tiene el mundo el valor de actuar contra el Mal o no?”) lo que reveló la profunda pobreza ética de la postura norteamericana; la función de la referencia ética aquí es puramente mistificadora; solamente sirve para ocultar lo que está en juego desde el punto de vista político, lo cual no es difícil de ver (ibidem: 77-78).²⁶⁰

Si de Lenin se trata, para finalizar con este capítulo cabría preguntarse entonces cómo respondió nuestro autor, durante un contexto histórico de post-política y administración en el que en verdad se universalizaron la noción leviana de *Muselmann* y la idea agambeniana de *Homo sacer*—esto es, la idea biopolítica de un ser humano legalmente muerto, sin derechos, biológicamente vivo y que por tanto es “objeto de medidas disciplinarias y/o de ayuda humanitaria” (Žižek, 2005b: 94)—,²⁶¹ a la que sin dudas es la pregunta leninista por excelencia: *¿qué hacer?*

En *En defensas de causas perdidas*, Slavoj Žižek señala que la izquierda contemporánea ha reaccionado al menos de ocho maneras diversas “ante la hegemonía absoluta del capitalismo global y de su suplemento político, la democracia liberal” (Žižek, 2011b: 345): 1) “plena aceptación de este marco” (Tercera Vía); 2) “aceptación de este marco como algo que perdurará, pero a lo cual, pese a todo, hay que oponerse, alejándose de su ámbito de acción y actuando desde sus ‘intersticios’” (Crichtley); 3) “aceptación de la

²⁶⁰ Como si se tratara de una apostilla a estas palabras, Eduardo Grüner escribe en *El fin de las pequeñas historias*: “El posmodernismo—un término que empezó a generalizarse en la arquitectura norteamericana a principios de la década del setenta—se consagró con el derrumbe de una construcción, el muro de Berlín, y él mismo se derrumbó con la caída de unos edificios en Nueva York. El posmodernismo—se dijo muchas veces—había *espacializado* la experiencia, había eliminado, con los tiempos ‘reales’ de la informática, la densidad de los tiempos históricos. Eso se acabó. La crisis de la arquitectura urbana es un signo de los tiempos: ya no sabemos en qué espacio vivimos. A la jungla de asfalto se le caen los árboles. Se terminó la era de los simulacros: volviendo a Žižek, hemos sido arrojados al desierto de lo Real. De la Ciudad al Desierto: tendremos que habituarnos a vivir en otro paisaje. Porque el 11 de septiembre *sí tuvo lugar* (aunque ese lugar sea mucho menos un ‘antes y un después’ que lo que quisieran hacernos creer los medios: todo ya había empezado). Y en el desierto, donde no hay nada, sólo queda construir. Hacer *historia*” (Grüner, 2002: 31).

²⁶¹ Cfr. Levi (2003); Agamben (1998).

futilidad de toda lucha” (Agamben); 4) “aceptación de la futilidad temporal de la lucha” (estudios culturales); 5) “énfasis en que el problema es más fundamental, en que el capitalismo global es, a la postre, un efecto óntico del principio ontológico subyacente de la tecnología o de la ‘razón instrumental’” (neoheideggerianos y neofrankfurtianos); 6) “creencia en la posibilidad de socavar el capitalismo global y el poder estatal, pero no atacándolos directamente, sino convirtiendo nuestras costumbres cotidianas—donde es posible ‘construir un nuevo mundo’—en el nuevo campo de batalla” (Holloway); 7) “un giro ‘posmoderno’ del hincapié, que haga pasar de la lucha anticapitalista a las múltiples formas de la lucha político-ideológica por la hegemonía, conceptualizada como un proceso contingente de rearticulación discursiva” (Laclau y Mouffe); 8) “la apuesta por la posibilidad de repetir en el plano posmoderno el gesto marxista clásico y poner en práctica la ‘negación determinada’ del capitalismo” (ibídem: 346) (Hardt y Negri).

Por lo visto hasta aquí, resulta claro que, durante el período 2000-2007, Žižek no se inclina por ninguna de estas opciones. En lo fundamental, ellas no serían más que versiones diferentes de un gesto que es el mismo: la “negación de la política en sentido propio”—una negación que, de acuerdo con el autor, reproduciría en su heterogeneidad los modos de “evitar lo Real traumático en el psicoanálisis: aceptación-mediante-la-negación [...], forclusión psicótica [...], represión neurótica [...] y repudio fetichista” (ibídem: 347). Ahora bien, Žižek tampoco termina de inclinarse, a lo largo de esta etapa, por una postura política explícita: pese a que, como vimos, sigue de cerca las huellas del trabajo de Alain Badiou—pensador al que por algo no se alude en la lista precedente—y critica a la democracia como el significante-amo de nuestro tiempo,²⁶² aún no está listo para dar el salto decisivo hacia el comunismo. En lo que concierne al delineamiento de un programa político para la acción, ¿qué es lo que caracteriza entonces al giro leninista žižekiano de 2000-2007?

A entender del filósofo esloveno, en la actualidad debe invertirse la célebre onceava tesis de Marx:²⁶³ “la primera tarea hoy en día consiste precisamente en NO sucumbir a la tentación de actuar, intervenir de manera directa para cambiar las cosas [...] y en dedicarse, en cambio, a cuestionar las coordenadas ideológicas hegemónicas” (Žižek, 2004: 16). Como se sugiere en *Visión de paralaje*, “mostrar el callejón sin salida en su radicalidad es mucho más pertinente que las simples soluciones progresistas” (Žižek, 2006d: 348)—vale decir, por donde necesariamente siempre debe comenzarse es por “el gesto negativo de la destrucción”, por “el gesto de empezar de cero” (ibídem: 349). Lo que en definitiva esto significa es que el único modo de alterar drásticamente las

²⁶² En el prefacio a la edición italiana de *Compendio de metapolítica*, Badiou escribe: “Hoy el enemigo no se llama Imperio o Capital. Se llama Democracia” (Badiou, 2002b: 14).

²⁶³ “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, 1985: 668).

coordenadas de una situación, de introducir una diferencia sustancial en ésta, es ser violento con uno mismo, transformarse en el blanco de la propia intervención. Pero bien, ¿cómo hacerlo? Ciertamente, la violencia es imprescindible. ¿Pero *qué* violencia?, ¿cuál de todas?

Hay violencias y violencias: existen violentos pasajes que simplemente demuestran la impotencia del agente; existe una violencia cuya verdadera intención es evitar que algo efectivamente cambie [...]; y existe el acto de violencia que cambia efectivamente las coordenadas básicas de una constelación. Para que esta última violencia tenga lugar, *su mismo lugar debe ser abierto* por medio de un gesto que es claramente violento en su mismo rechazo impávido, por medio de un gesto de puro alejamiento en el cual, para citar a Mallarmé, *rien n'aura eu lieu que le lieu*, nada tiene lugar salvo el lugar mismo (ibídem: 465).

En otras palabras, además de la impotente violencia psicótica del *passage à l'acte* que es propia del suicidio y la falsa violencia histérica del *Acting-out* a través de la que *se cambia todo para que en verdad nada tenga que hacerlo*,²⁶⁴ existe otro tipo de violencia mucho más fundamental, mucho más radical, que—enseguida lo veremos—ocurre cuando tiene lugar un Acto verdadero.

Lo que mejor encarna el tipo de violencia por la que Žižek ciertamente se inclina, es el *preferiría no hacerlo* del *Bartleby* de Herman Melville.²⁶⁵ En el atormentante gesto de este personaje, en la insoportable y desconcertante negativa a cumplimentar las peticiones de su jefe, no hay “una *cualidad* violenta, la violencia pertenece a su propio *estar* inmóvil, inerte, insistente, impávido” (Žižek, 2006d: 466). Siguiendo en parte los lineamientos programáticos de *l'Organisation politique* de Badiou, Žižek entiende que,

²⁶⁴ Esta última violencia sería la violencia estrictamente fascista. Según Žižek, “el auténtico problema del nazismo no es que ‘llegara demasiado lejos’ en su *hybris* nihilista-subjetiva a la hora de ejercer el poder total, sino en que *no fue lo bastante lejos*, es decir en que su violencia fue un *acting-out* impotente que, a la postre, estaba al servicio del propio orden que despreciaba” (Žižek, 2011b: 129). En efecto, “aunque parezca una locura, incluso de mal gusto, el problema de Hitler radicó en que *no fue suficientemente violento*, en que su violencia no fue suficientemente ‘esencial’. El nazismo no fue lo bastante radical, no se atrevió a alterar la estructura básica del espacio social capitalista moderno” (ibídem: 159). Por lo tanto, “la caracterización de Hitler que lo describe como un ser perverso, responsable de la muerte de tantas personas y no obstante un hombre con agallas que persiguió sus fines con una voluntad de hierro no sólo es éticamente repulsiva, sino que también está *equivocada*: no, Hitler no ‘tuvo agallas’ para cambiar las cosas, pues todas sus acciones eran reacciones: actuó de modo que nada cambió realmente y sólo con el fin de prevenir la amenaza comunista de un cambio real; su acusación contra los judíos fue un acto merced al cual desplazaba la carga en otros y evitaba al enemigo real, esto es, las relaciones sociales capitalistas. Hitler representó un espectáculo de revolución para que el orden capitalista pudiese sobrevivir. La ironía estriba en que fueron sus grandes gestos de desprecio hacia los burgueses autocomplacientes los que le permitieron continuar: en lugar de acabar con el despreciable y ‘decadente’ orden burgués, de despertar a los alemanes, el nazismo era un sueño que les permitió posponer el despertar. Alemania sólo despertó con la derrota en 1945” (Žižek, 2009b: 247). Por su parte, la violencia del estalinismo—es decir, la violencia de las purgas y los juicios—sería la violencia propia del impotente *passage à l'acte*, en la que “la herencia revolucionaria traicionada sobrevive y acecha al régimen” (ibídem: 249).

²⁶⁵ Cabe mencionar que, antes que Žižek, Gilles Deleuze (1996: cap. 10) y Giorgio Agamben (2000), en sus respectivas *teorías del antipoder*, tomaron como modelo al *Bartleby* de Melville.

a la manera de los asentamientos y tugurios que se encuentran en las adyacencias de las grandes metrópolis a las que el capitalismo global da vida por doquier, el leninista del siglo XXI está conminado a esperar, agolpándose *en las puertas*—recordemos que el nombre de la selección de escritos de Lenin introducida por el autor es *Revolution at the Gates*—, *sin hacer absolutamente nada*. Ante el clásico reproche de los liberales de buen corazón—“¿Quieres decir que no deberíamos hacer *nada*? ¿Simplemente sentarnos y esperar?” (Žižek, 2009b: 16)—, en su libro *Sobre la violencia* el pensador oriundo de Liubliana nos sugiere que

deberíamos tener el coraje de responder: “¡Sí, exactamente eso!”. Hay situaciones en que lo único verdaderamente “práctico” que cabe hacer es resistir la tentación de implicarse y “esperar y ver” para hacer un análisis paciente y crítico. El compromiso parece ejercer su presión sobre nosotros desde todas partes (ibídem: 16-17).

En nuestros días de pseudoactividad en los que “la amenaza no es la pasividad” sino “la necesidad de ‘ser activo’, de ‘participar’, de enmascarar la vacuidad de lo que ocurre” (ibídem: 255), el revolucionario—que a decir verdad para Slavoj Žižek parecería tener algo de pentecostalista, algo de lumpen y hasta algo de indigente—está obligado a dotarse de una olímpica serenidad, a aguardar, a mantenerse imperturbablemente expectante. “Nada exacerba tanto a una persona seria como la resistencia pasiva” (Melville, s/a: 40), admite el narrador que emplea a Bartleby como copista. Como este personaje de Melville—quien responde a todo pedido con un insufrible *preferiría no hacerlo*—y como Lenin mismo—quien en 1914 se ocultó en un sitio solitario de Suiza para no hacer otra cosa más que *aprender, aprender y aprender*—, el revolucionario del nuevo milenio debe optar por *no hacer nada*—a fin de cuentas, en la actualidad el revolucionario auténtico “no podría matar una mosca; eso es lo que hace tan insoportable su presencia” (Žižek, 2006d: 466).

Capítulo 4: El abismo del *Acto*

*All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed.
No matter. Try again. Fail again. Fail better.*

Samuel Beckett, *Worstward Ho*

Comenzamos a aproximarnos al final del camino. Tras haber atravesado el *desierto de lo Real* y lidiar con toda una serie de *mediadores evanescentes*, nos hallamos, de una vez por todas y para siempre, en donde tanto habíamos deseado estar. Ante nosotros yace el *abismo del Acto*. En cierto sentido, ya hemos dado con *lo Real* de Slavoj Žižek. De lo que se trata ahora es de intentar lo imposible y *tocar* ese *Real*, producir un *encuentro* con él. Y para lograrlo, claro está, tendremos que *actuar*.

Nuestro Acto se desglosará en tres movimientos. A los fines de que no nos abrume la inconmensurabilidad, en verdad sublime, del sitio infernal ante el que nos hallamos, deberemos, primero que nada, definir qué es un Acto, precisar cuáles son sus características y detallar las condiciones que exige su cumplimiento—ello nos permitirá eludir el peligro y franquear el abismo, evadir la tentación de su inmensidad y la experiencia de ser arrojados en él. Hecho esto, lidiaremos con *Less Than Nothing*, la *magnum opus* filosófica publicada en 2012, en la que, mediante un decidido *paso atrás a Hegel*, el pensador esloveno corona la labor de renovación del materialismo dialéctico iniciada en *El espinoso sujeto* y continuada en *Visión de paralaje*. Finalmente, atenderemos al *Acto propiamente dicho* del período 2008-2013, es decir, al movimiento teórico-político que de alguna manera (sobre)determina todo lo hecho por el autor en los últimos años. Nos referimos, por supuesto, a la adhesión al horizonte y la causa del comunismo que Žižek ha llevado a término en estrecho diálogo con Alain Badiou.

El Acto

Empecemos, pues, por el principio. La apelación a la noción de Acto por parte de Slavoj Žižek no es nueva: menor o mayormente aludida, se encuentra en uso desde los tiempos de *El sublime objeto de la ideología*, cuando el trabajo del autor se inscribía de forma más o menos abierta en el horizonte político de la democracia radical. Sin embargo, la bibliografía secundaria concerniente a la misma se ha acrecentado de modo llamativo en

los últimos años.²⁶⁶ La razón de ello tal vez estriba en que, con el paso del tiempo, la connotación que el pensador esloveno le ha otorgado al término ha mutado si no drástica al menos sí significativamente. A decir verdad, en un comienzo el Acto en Žižek operaba como una herramienta clave del procedimiento crítico-ideológico concebido en estrecho diálogo con la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe—para decirlo lo más claramente posible: en los primeros años de la década de 1990, el esloveno le concedía a la categoría el estatuto de un *acto simbólico* con el que, aceptando la castración y la condición constitutiva de la falta, se podía dar forma a un nuevo significante-amo. Como sugiere atinadamente Bruno Bosteels, lo que en contrapartida hoy en día Žižek conceptualiza como Acto implica “la posibilidad de una transformación política radical del estado de cosas existente” (Bosteels, 2011: 176), de—como dice el propio autor—“una intervención trans-estratégica ‘excesiva’ que redefine las reglas y los contornos del orden existente” (Žižek, 2006a: 116)—en este sentido, hasta podría decirse que la noción en cuestión se encuentra “cada vez más conectada con la actualidad del comunismo” (Bosteels, 2011: 176). De la confección de un procedimiento crítico-ideológico para la radicalización de la democracia a la formulación de una teoría del Acto *stricto sensu* con la que se busca dar nueva vida al comunismo. Éste es el itinerario que recorre el concepto en Žižek.

El interrogante que inmediatamente surge de esta constatación tiene que ver con el sentido legítimo, o si se quiere la autenticidad, que posee un Acto. Para articular una respuesta habría, primero que nada, que diferenciar las modalidades que fueronle otorgadas al mismo por Jacques Lacan, quien, por lo menos desde el seminario que impartió en 1967-1968 (desafortunadamente aún inédito), reflexionó continuamente sobre la problemática. Y para ello, ¿quién mejor que Žižek?

El acto propiamente dicho [...] debe ser opuesto a otras modalidades del acto: el histérico acting out, el psicótico *passage à l'acte*, el acto simbólico. En el histérico acting out, el sujeto escenifica, como si se tratara de una representación teatral, una solución negociada al trauma al que es incapaz de hacer frente. En el psicótico *passage à l'acte*, el atolladero es tan desgastante que el sujeto no puede siquiera imaginar una salida—la única cosa que puede hacer es golpear a ciegas lo real, liberar su frustración en una explosión sin sentido de energía destructiva. El acto simbólico puede ser concebido del mejor modo como un gesto puramente formal, auto-referencial, de auto-reivindicación de la propia posición subjetiva (Žižek, 2001b: 84).

Lo central entonces es que, a diferencia del *Acting-out*, el *passage à l'acte* y el acto simbólico, el Acto despliega un *modus operandi* que consiste en “reestructurar las coordenadas simbólicas mismas de la situación del agente: se trata de una intervención en el curso de la cual la propia identidad del agente cambia radicalmente” (ibídem: 85).

²⁶⁶ Véase, en particular, Butler (2005: cap. 3), Rothenberg (2010: cap. 6), Camargo Brito (2011b; 2011c) y Bosteels (2011: cap. 4). Yo mismo he intentado abordar el tema; *cfr.* Roggerone (2013; 2014).

Si esto así fuera, podría plantearse como hipótesis que el Acto en Žižek sólo es tal en el período 2008-2013. Como dijimos anteriormente, a lo largo de 1989-1999 la noción es empleada en el exclusivo sentido de un acto simbólico; por su parte, cuando el autor acude a la categoría durante los años 2000-2007, la acepción que parecería prevalecer es la que posee el *passage à l'acte*—el empleo de este término es explícito incluso en textos que no pertenecen estrictamente al período como *El espinoso sujeto*, en donde se afirma que “un verdadero leninista no teme el ‘pasaje al acto’, no teme las consecuencias, por desagradables que sean, de la realización de su proyecto político” (Žižek, 2002a: 256). Esto no quiere decir, sin embargo, que la confección del aparato conceptual que Žižek pone en movimiento a la hora de estructurar su Acto ocurra exclusivamente durante el período 2008-2013. Es importante retener que los componentes categoriales del Acto que enseguida examinaremos han sido desarrollados en diversos momentos del itinerario del pensador de Liubliana—en este sentido, podría decirse tal vez que la teoría del Acto atraviesa al conjunto de la obra de Žižek. Si se quiere, lo que nuestra hipótesis de lectura plantea es que lo sucedido a nivel teórico entre 2008 y 2013 es que los elementos del Acto consiguieron reunirse en una constelación en la cual, a la luz de la adhesión por parte del esloveno a la causa del comunismo, adquieren sentido pleno.

En última instancia, las críticas que Yannis Stavrakakis lanza al filósofo en *La izquierda lacaniana*—críticas éstas a las que hemos atendido al final de la primera sección del tercer capítulo—no dan en el blanco, y ello precisamente a causa de que, en ciertas obras de Žižek, el Acto se subsume al *passage à l'acte*: si al autor en su versión 2000-2007 debiera diagnosticársele una psicopatología—o, para ponerlo en términos psicoanalíticos más adecuados, si debiera identificársele con una de las tres posiciones subjetivas estructurales—, ella no podría ser la de la perversión sino, en todo caso, la de la psicosis. Recordemos que en el contexto de la clínica el *passage à l'acte* se diferencia del Acto por el hecho de que, no obstante su cuestionamiento al gran Otro, no se mueve en la dirección de la cura, del fin del análisis, de la asunción de la posición del analista, de la identificación con el *sinthome*: el pasaje al acto es psicótico porque se plasma en explosiones impotentes en las que el sujeto se desencadena sin producir sentido, sin significar. Al igual que el *passage à l'acte* y en oposición al *Acting-out*, el Acto pone entre paréntesis la existencia del gran Otro. El plus del Acto, no obstante, es que su realización supone no un mero chispazo furibundo, autodestructivo, con lo Real—recordemos que el modelo *par excellence* del *passage à l'acte* es el suicidio—sino un verdadero encuentro a través del que el sujeto puede reestructurar de modo terminante los planos imaginario-simbólicos de su existencia. En pocas palabras, el Acto se diferencia del *passage à l'acte* a causa de que conlleva la posibilidad del día después, la posibilidad del nuevo comienzo.

De la neurosis a la psicosis y de allí de vuelta a la neurosis. En efecto, Žižek pasa del *Acto como acto simbólico*—y habría que ver hasta en qué punto no *como Acting-out*—al *Acto como passage à l'acte* para terminar concibiendo finalmente al *Acto como Acto*. Lo que ciertamente pareceríamos tener aquí es otro caso de galvanización de la tríada hegeliana del universal abstracto, el particular y el universal concreto: ¿no es claro acaso que Žižek concretiza la neurosis del Acto, se deshace de su abstracción, pasando por el momento de locura que supone la psicosis del *passage à l'acte*? La diferencia elemental que existe entre un acto simbólico—y a su manera también entre un *Acting-out*—y un Acto en sentido estricto es que en el último se suscita un encuentro con lo Real. El punto es que este encuentro eminentemente neurótico—es decir, no simplemente histérico, no simplemente obsesivo—sólo puede ocurrir tras haber pasado por la locura constitutiva de la *noche del mundo* en la que uno toca lo Real y se golpea a sí mismo en un gesto autodestructivo. En pocas palabras, hay Acto en Žižek porque hay un momento fundante en donde gracias a “un gesto de simplificación violenta y radical” (Žižek, 2012b: 427), se consigue atravesar la locura, atravesar la psicosis, atravesar el *passage à l'acte*. No es otra cosa que este atravesamiento lo que, a fin de cuentas, permite al pensador esloveno lidiar de otra manera con su neurosis—esto es, con la neurosis de su Acto.

Dicho todo esto deberíamos subrayar algo más: la especificidad del Acto žižekiano es política—o, en términos más correctos, el Acto que el pensador esloveno articula es un *Acto político*. El Acto no puede atarse exclusivamente al dominio del psicoanálisis, de la subjetividad y la clínica: hay, ciertamente, actos éticos, actos estéticos, actos políticos, etc. En relación a los últimos, digamos que son posibles puesto que “la política no se puede reducir al nivel de intervenciones estratégico-pragmáticas” (Žižek, 2006a: 116). En lo fundamental, la “política auténtica” debe ser entendida no como “el arte de lo posible” sino en verdad como “el arte de *lo imposible*”: ella “cambia los parámetros mismos de lo que se considera ‘posible’ en la constelación existente” (Žižek, 2002a: 216).²⁶⁷

Como sugiere Ricardo Camargo Brito, el “acto propiamente político” al que trata de dar cuerpo Žižek es “una tensión o curvatura que se produce *dentro* de un solo plano ontológico” (Camargo Brito, 2011b: 367). Vale decir, lo que posibilita a Žižek delinear los contornos de su teoría del Acto son las premisas ontológico-materialistas de las que parte. Puntualmente es la idea de *doublure*, de brecha de paralaje—idea que, como dijimos, en definitiva no constituye más que una *reescritura* de la pulsión freudiana y de la anamorfosis lacaniana—aquello que permite concebir un Acto capaz de torcer o curvar el registro de la inscripción simbólica. La condición de posibilidad de esta curvatura está dada, desde luego, por la debilidad constitutiva de la totalidad—la lógica de ésta, también lo dijimos, es la del *no-todo* (la de la negación de la negación

²⁶⁷ En tan sólo un instante volveremos sobre esto.

hegeliana)—, por el hecho de que lo experimentado en el registro simbólico siempre se halla inexorablemente abierto: “los actos”, dice Žižek, “son posibles a causa de la no clausura, de la inconsistencia, de los hiatos ontológicos de una situación” (Žižek, 2011b: 318).²⁶⁸ Por consiguiente, el espacio ontológico—“el espacio curvo de la pulsión” (Žižek, 2006d: 126)—para el encuentro con lo Real que supone todo Acto verdadero siempre puede ser despejado—y por ende, el trastrocamiento de la realidad imaginario-simbólica que de dicho encuentro se deriva, en todo momento se halla en el horizonte subjetivo.

Pasemos ahora a analizar los tres componentes conceptuales fundamentales de todo Acto: la posibilitación de lo imposible (1), *la traversée du fantasme* (2) y la fidelidad a los principios (3).

1. Considerado desde las coordenadas simbólicas de las cuales emerge, el Acto es imposible. En lo que precisamente consiste un Acto es en hacer retroactivamente posible, en posibilitar a posteriori, lo que sin más, desde un determinado punto de vista—es decir, desde una determinada visión de paralaje—, se presenta como imposible. La particularidad del Acto es que suspende el “hueco entre el mandamiento imposible y la intervención positiva”: es imposible no en el sentido de que no puede ocurrir sino, todo lo contrario, “en el sentido de lo imposible que *ocurrió*” (Žižek, 2006a: 115).

Alguna vez, en un breve ensayo sobre Kafka, Jorge Luis Borges sugirió que cada escritor crea a sus precursores.²⁶⁹ Lo mismo vale para el Acto, que “crea de forma retroactiva sus propias condiciones” (Žižek, 2011b: 320), que “no sólo cambia la realidad de nuestro mundo sino que también ‘despierta a sus regiones infernales’” (ibídem: 324). Efectivamente:

Un acto no ocurre simplemente *dentro* del horizonte dado de lo que parece ser “posible”; él redefine los contornos mismos de lo que es posible (un acto cumple lo que, dentro del universo

²⁶⁸ En efecto, un Acto “no sólo está arraigado en sus condiciones contingentes, sino que esas propias condiciones lo convierten en un acto: el mismo gesto, realizado en el momento erróneo (demasiado pronto o demasiado tarde), deja de ser un acto. Aquí, la paradoja propiamente dialéctica radica en que lo que vuelve ‘incondicional’ un acto es *su propia contingencia*: si el acto fuera necesario, eso entrañaría que está absolutamente determinado por sus condiciones, que se puede deducir a partir de ellas” (Žižek, 2011b: 317-318).

²⁶⁹ “En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría [...] El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro” (Borges, 2010: 89-90).

simbólico dado, parece ser “imposible”, pero cambia sus condiciones de manera que crea de manera retroactiva las condiciones de su propia posibilidad) (Žižek, 2003b: 132).²⁷⁰

La primera vez que Slavoj Žižek desarrolló este planteo fue en *The Indivisible Remainder*. Más allá de ser un componente clave de su concepto de Acto, se trata de un argumento que lo ha acompañado a lo largo de toda su carrera. Es particularmente interesante cómo es desplegado en *¿Quién dijo totalitarismo?*, puesto que allí el “acto como tal” es considerado en relación “al ámbito del ‘principio de realidad’”:

un acto [...] no está sólo “más allá del principio de realidad” (en el sentido de “navegar contra la corriente”, de insistir en su Causa-Cosa sin ningún miramiento por la realidad); sino que designa, antes bien, una intervención que *cambia las propias coordenadas del “principio de realidad”*. El “principio de realidad” freudiano no designa lo Real, sino las restricciones que impone lo que se considera “posible” dentro del espacio social simbólicamente construido, es decir, los requerimientos de la realidad social. Y un acto es no sólo un gesto que “hace lo imposible”, sino una intervención en la realidad social que cambia las propias coordenadas de lo que se percibe como “posible” (Žižek, 2002c: 193).

El Acto es imposible hasta que se vuelve inevitable; consiste en una “intervención” que “enfrenta a la opinión predominante, o, para decirlo en los viejos términos platónicos, que afirma la verdad frente a la mera *doxa*” (ídem). Ciertamente, lo que se le plantea a quien actúa auténticamente es la necesidad de asumir un gran riesgo, la necesidad de dar un paso al vacío sin garantía de éxito alguno. Sólo así, mediante el enfrentamiento con un callejón sin salidas, mediante el ataque violento al gran Otro pero también a uno mismo—sin esto último, claro está, el Acto no sería más que una rearticulación del orden simbólico que cambia todo para que en verdad nada tenga que hacerlo—, es que puede “despejar[se] el terreno para un nuevo comienzo” (Žižek, 2003b: 133). Y por *nuevo comienzo* no debe entenderse más que un gesto radical y fundante que efectivamente pertenece al orden de *lo nuevo*—esto es, un gesto que patea el tablero del campo de las simbolizaciones posibles y accede, con ello, a lo Real imposible: en palabras de Žižek, “sólo un gesto ‘imposible’ de puro gasto puede cambiar las propias coordenadas de lo que es estratégicamente posible dentro de una constelación histórica” (Žižek, 2006b: 232).

2. Ahora bien, la alteración (retroactiva) del orden simbólico no es suficiente para que un fenómeno determinado alcance el estatuto de Acto. En *El espinoso sujeto*, el pensador de Liubliana afirma que “en este punto resulta esencial introducir una distinción adicional: para Lacan, un verdadero acto no solo cambia retroactivamente las

²⁷⁰ A la hora de meditar sobre la problemática lacaniana de la retroactividad, el trabajo del filósofo francés Jean-Pierre Dupuy ha sido una referencia constante para el pensador esloveno. Véase, especialmente, Dupuy (2005).

reglas del espacio simbólico, sino que también perturba la fantasía subyacente” (Žižek, 2002a: 217). En efecto, *la traversée du fantasme* es la otra parte integral de todo Acto.

La premisa del psicoanálisis es que uno puede intervenir en lo Real con lo simbólico, porque lo Real no es una realidad-en-sí misma externa, sino una grieta en lo simbólico, de tal modo que uno puede entremeterse mediante un acto que reconfigure el campo y así transforme su punto de imposibilidad inmanente. “Atravesar la fantasía” no significa aceptar la miseria de nuestras vidas—por el contrario, significa que sólo después de que “atrayamos” las fantasías que ofuscan dicha miseria podemos efectivamente cambiarlas (Žižek, 2012b: 477).

El hecho de que el atravesamiento de la fantasía ideológica que regula la estabilidad del orden simbólico sea un componente clave del Acto, refuerza la idea de que éste no es asimilable al *passage à l’acte* o al *Acting-out*. Si bien el Acto comparte con el *passage à l’acte* el no enviar ningún tipo de mensaje cifrado al gran Otro y por tanto el suponer una cierta salida de la escena simbólica—cosa que el *Acting-out* no hace—, se diferencia por presuponer la asunción de responsabilidad ante lo que es llevado a cabo—es decir, por presuponer el reconocimiento y la reivindicación de lo que *se lleva a cabo*. Como hemos dicho, en el contexto de la clínica el *passage à l’acte* no significa un paso adelante en la dirección de la cura puesto que implica una salida defensiva del orden simbólico que no promueve la conscientización y la reelaboración del deseo y la fantasía. Contrariamente al sujeto del *passage à l’acte*, al ponerse “a sí mismo como su propia causa” (Žižek, 2002a: 402), el sujeto del Acto consigue dominar sus deseos y fantasías inconscientes. Precisamente en esto reside la singularidad de *la traversée du fantasme* en la que todo Acto debe basarse: al no dirigir ninguna clase de mensaje cifrado al gran Otro, al identificarse plenamente con la fantasía, al aceptar la inconsistencia del no-todo que es inherente a la realidad, quien actúa asume de manera resuelta su responsabilidad en el revelamiento del carácter ideológico del campo simbólico que sustenta las (falsas) elecciones que se presentan como posibles, en la definición de las coordenadas de lo que—en teoría—no debe ni puede hacerse.

3. El tercer y último fundamento de todo Acto se relaciona con el hecho de que no existe una temporalidad a él intrínseca: “el Acto sólo es concebible como la intervención de la Eternidad en el tiempo” (Žižek, 2012b: 427). En lo que a esto respecta, Žižek reivindica un decisionismo próximo al que Rosa Luxemburg esgrimió “en contra de los revisionistas” (Žižek, 2005c: 182). El Acto posee siempre algo de emergencia: quien actúa se arriesga y sin legitimación alguna se compromete dando un paso al vacío en una suerte de apuesta pascaliana—vale decir, aprovecha el momento puesto que *mañana será demasiado tarde*. En otras palabras, el Acto conlleva el convencimiento de que no es necesario pedir ninguna clase de permiso al gran Otro—“la búsqueda de garantías es el miedo al abismo del acto” (Žižek, 2004: 11). No hay que esperar a que las condiciones estén maduras, ya que no existe algo como el *tiempo del Acto*. No hay

grandes secretos en lo que a esto concierne: el Acto consiste en una oportunidad que surge—o mejor dicho, *que se hace surgir*—y que en tanto tal no hay que dejar pasar de largo.²⁷¹

Apelando a la terminología badiouiana de Bruno Bosteels, podría decirse, con todo, que aquello que guía al Acto žižekiano es “una obstinada fidelidad a los principios sin importar las consecuencias” (Bosteels, 2011: 191). Ciertamente, el Acto implica que, por más que la causa de uno esté perdida, es preciso continuar demostrando fidelidad y persistir en ella, pues las “derrotas del pasado acumulan la energía utópica que explotará en la última batalla: la ‘maduración’ no está a la espera de circunstancias ‘objetivas’ para alcanzar la madurez, sino de la acumulación de derrotas” (Žižek, 2011b: 402). Tal como Žižek ha sugerido recientemente, sólo a través de esta obstinada fidelidad a los principios es que, a fin de cuentas, puede darse con las “señales del futuro” (Žižek, 2013c: 174).

De acuerdo a lo establecido hasta aquí podríamos decir que el Acto žižekiano se enmarca en una concepción eminentemente materialista de la ontología y se basa en la posibilitación (retroactiva) de lo imposible, en el atravesamiento de la fantasía (ideológica) y en el compromiso que con él asume el sujeto que lo ejecuta. En otras palabras, el Acto implica un movimiento de destitución subjetiva que, gracias a suponer la lógica del goce femenino del no-todo—que es también, como veremos en seguida, la lógica hegeliana de la negación de la negación—, torna asequible lo Real que sobredetermina las coordenadas imaginario-simbólicas de la realidad, y, a través de ello, trastoca a éstas de modo radical.

A decir verdad, Slavoj Žižek acude en sus textos a un amplio espectro de ejemplos y modelos tomados de la ficción y la realidad—Antígona, Lacan, Medea, Lenin, Sygne de Coûfontaine, Heidegger, Keyser Söze—para dar cuenta de las especificidades de su Acto.²⁷² Pero sin lugar a dudas, el sujeto por excelencia en el que piensa es el Dios schellingiano que antes del comienzo de los tiempos dio vida a todo un nuevo orden

²⁷¹ Además del decisionismo luxemburgiano—que también es, a su modo, *schmittiano*—, lo que parecería encontrarse en juego en la perspectiva žižekiana del Acto es la hipótesis leninista sobre el eslabón más débil e, incluso, la ley trotskista del desarrollo desigual y combinado (base de la teoría de la revolución permanente). Véase, sobre todo, Trotsky (2011).

²⁷² Uno de los ejemplos más interesantes que Žižek suele invocar para pensar el Acto por la negativa es el del compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo. En términos generales, de lo que trataría el mismo es de un impotente *passage à l'acte*, “un estallido violento que atestigua la incapacidad de Heidegger para salir del atolladero teórico en el que se encontraba” (Žižek, 2011b: 160). Sin embargo, en cierto sentido, el esloveno reivindica la decisión del filósofo alemán: “Heidegger es ‘grande’ *no a pesar de su compromiso nazi, sino a causa de él*” (ibídem: 126). En suma, el compromiso de Heidegger con el régimen nazi habla de un paso dado adecuadamente, aunque en la dirección errónea.

simbólico. Lo que para el esloveno se juega en un Acto es el problema del comienzo propiamente dicho—esto es, el problema del infinito (*re*)comienzo al que nos enfrentamos en tanto sujetos. El Acto, por lo tanto, es siempre un acto de decisión—consiste en “*conocer* todas las inexorables y horribles consecuencias de elegir el mal y *sin embargo elegirlo*” (Žižek, 2006d: 34).

La contribución “materialista” de Schelling se encarna del mejor modo en su tesis fundamental de acuerdo a la cual, para ponerlo claramente, *el comienzo verdadero no está al comienzo*: hay algo que precede el Comienzo mismo—un movimiento de rotación cuyo ciclo vicioso se interrumpe mediante un gesto similar al del corte del nudo gordiano, a través del Comienzo propiamente dicho, es decir, el acto primordial de decisión [...] En suma, *en el Comienzo mismo tiene lugar una resolución, un acto de decisión que, diferenciándose del pasado y el presente, resuelve la insoportable tensión precedente del movimiento rotatorio de las pulsiones*: el Comienzo verdadero conlleva el pasaje desde el giro de rotación “cerrado” al progreso “abierto”, desde la pulsión al deseo—o, en términos lacanianos, desde lo Real a lo Simbólico (Žižek, 1996: 13).

El hecho de que el sujeto por antonomasia de Žižek sea el Dios de Schelling implica, como bien sugiere Bruno Bosteels, que existe “un acto antes del acto” (Bosteels, 2011: 205)—esto es, un *acto precedente* al Acto. Según esta hipótesis, todo Acto estaría antecedido por un *Ur-Act* que aludiría a esa negatividad abismal de libertad que es el sujeto. Dicho de otro modo, la chance del Acto existe puesto que habría un acto previo que operaría como su condición de posibilidad: a saber, el acto de la subjetividad, el acto fundamental mediante el que se abre una brecha en el orden del ser que nunca puede ser cerrada—ella es, en último término, el sostén mismo del orden del ser. En *Visión de paralaje*, el pensador de Liubliana se expulsa sobre las singularidades de este “acto trascendental primordial, atemporal, a través de cual elegimos nuestro ‘carácter eterno’, los contornos elementales de nuestra identidad ética”:

Siguiendo a Kant, Schelling desarrolló la idea de la primordial decisión-diferenciación (*Entscheidung*), el acto inconsciente atemporal por medio del cual el sujeto elige su carácter eterno que, más adelante, dentro de su vida consciente-temporal, experimentará como la necesidad inexorable, como “la manera como siempre fue” (Žižek, 2006d: 326).

Y la existencia de este *acto anterior al Acto* ha de conducirnos, necesariamente, a indagar en la relación entre el Acto y (el ser y) el acontecimiento; en el vínculo que une a Žižek con Alain Badiou.²⁷³ Como hace notar Yannis Stavrakakis, es insoslayable advertir que “una de las fuentes de inspiración para el concepto de acto / acontecimiento” que propone el filósofo esloveno es “la obra de Alain Badiou” (Stavrakakis, 2010: 144)—esto es tan así que, en *Less Than Nothing*, Žižek llega a referirse al francés como “el teórico del Acto” (Žižek, 2012b: 427).

²⁷³ A continuación nos expediremos muy raudamente sobre lo que atañe al vínculo teórico existente entre estos dos pensadores. En parte, el análisis de este vínculo ya ha sido llevado a cabo más arriba. En las próximas secciones del capítulo volveremos sobre él.

Es innegable que las ideas poseen un pasado común: a sus singulares modos, tanto el acontecimiento como el Acto se inscriben en el giro contingencialista dado por el estructuralismo luego del Mayo Francés. Efectivamente, “en el momento de transformarse en el postestructuralismo, el estructuralismo dio un ‘giro hacia el acontecimiento’, es decir, pasó a tomar en consideración, de manera creciente, el carácter contingente de los fenómenos sociales” (Keucheyan, 2013: 232). Además de los trabajos de Badiou y Žižek, en las coordenadas de este giro se encuentran las obras de Jacques Rancière, Gilles Deleuze, Jacques Derrida e incluso el último Althusser.²⁷⁴

Pero más allá de lo que atañe a este origen común, los conceptos guardan una estrecha relación debido a que, en su formulación del Acto, Žižek toma muchos elementos que se hallan contenidos en la propuesta de Badiou. Nos hemos referido ya al papel clave que en el Acto cumple la fidelidad, un término perteneciente al marco conceptual badiouiano—se trata, para hablar con mayor propiedad, de una de las modalidades a través de la que el sujeto se relaciona con el acontecimiento. Es de destacar también que, al igual que Badiou, Žižek aboga, a través de su Acto, por la defensa de la verdad y la rehabilitación de valores como la disciplina, el sacrificio, la valentía y el coraje.²⁷⁵

Ahora bien, sería absurdo sostener que no existen diferencias significativas entre las nociones en cuestión. Según Stavrakakis, los proyectos de Žižek y Badiou divergen puesto que, en el del segundo, “hay un *después* del acontecimiento” (Stavrakakis, 2010: 180), cosa que en el del primero no estaría prevista.²⁷⁶ Aquí Stavrakakis se equivoca: es totalmente falso que el presunto “acto milagroso momentáneo” de Žižek entraña “un acto sin un día después”; es insostenible que el esloveno ignora “los efectos del acto, su inscripción en la situación”—ciertamente, ha dedicado una infinidad de páginas a explicar cuán importante es no el Acto en sí “sino ‘el día siguiente’, el modo en que un acto articula de nuevo la situación” (Žižek, 2011b: 315).²⁷⁷ En lo que sí acierta el griego es en trazar una diferenciación entre el carácter “local” del acontecimiento badiouiano y el carácter “global” (Stavrakakis, 2010: 181) del Acto žižekiano. Veamos.

²⁷⁴ Según plantea Razmig Keucheyan, el vuelco hacia el acontecimiento se habría iniciado “con la lección inaugural de Foucault en el Collège de Francia en 1970” (Keucheyan, 2013: 232).

²⁷⁵ “El verdadero coraje de un acto”, dice Žižek, “es siempre el coraje de aceptar la inexistencia del Otro con mayúscula, es decir, de atacar el orden existente en su nudo sintomático” (Žižek, 2011b: 160).

²⁷⁶ A entender de Stavrakakis, Badiou se encontraría “más alerta a la negatividad que Žižek”, sería “más fiel a la dialéctica (no hegeliana) entre lo negativo y lo positivo, políticamente innovador en lo que concierne a la naturaleza del procedimiento de verdad de un acontecimiento, e incluso más lacaniano: *lacaniano de izquierda*” (Stavrakakis, 2010: 183).

²⁷⁷ En último término, el error de Stavrakakis estriba en no poder identificar los diversos usos que Žižek hace de la noción y, asimismo, en no advertir cómo opera la diferencia entre Acto y *passage à l’acte* en su trabajo—se trata, a fin de cuentas, del error propio de un ejercicio de lectura que no se hace de un método directriz de carácter historiográfico-intelectual.

Tal como el propio Žižek lo pone, “la fórmula más concisa para hablar de acontecimiento en el sentido de Badiou” es la de “una aparición de lo Nuevo que no se puede reducir a sus causas o condiciones” (Žižek, 2011b: 397). Se trata, en otras palabras, de una ruptura en el orden del ser, de una desestabilización drástica de una determinada situación. Lo singular es que, en caso de que el sujeto se relacione fielmente con el acontecimiento tendrá lugar la (experiencia de la) verdad. Puede apreciarse cuán separadas se encuentran, en este planteo, las esferas de lo óntico y lo ontológico. En Žižek dichas esferas se superponen: el acontecimiento no es una entidad trascendente que viene desde fuera e interrumpe al ser sino, muy por el contrario, una realidad que el sujeto mismo hace emerger. Vale decir, el Acto no es algo que sucede, sino algo que se fuerza a que suceda, algo que se hace ocurrir. En suma, a Žižek lo diferencia de Badiou el hecho de que, para él, el Acto se halla enlazado con la pulsión de muerte: el Acto es algo así como “un gesto negativo que siempre, necesariamente, *precede* la inscripción magistral del acontecimiento en un nuevo conjunto de parámetros” (Bosteels, 2011: 213).

Resulta realmente sugerente que, en esto, el filósofo de Liubliana intente “volver a Deleuze contra Badiou” (Žižek, 2011b: 406). En lo fundamental, para Žižek la fidelidad a un acontecimiento no implicaría la espera por su reactivación o resurgimiento. Ser fiel a un acontecimiento implicaría, ante todo, *repetirlo* radical y exhaustivamente. Esta posibilidad parecería encontrarse vedada en Badiou, quien en *Lógica de los mundos* ha pasado a definir el acontecimiento como “la imposición de”, justamente, “un nuevo mundo, un nuevo Significante-Amo” (ibídem: 407).

Según la perspectiva del pensador francés, la tarea del momento consistiría en “crear un nuevo mundo” (ibídem: 408). A su entender, el corolario principal del fracaso de la Revolución Cultural—lo veremos más adelante—es el agotamiento de la forma *Partido-Estado*. Hoy en día, la política continuaría demandando la necesidad de la organización, pero de una organización ya no partidaria. En cuanto al Estado, Badiou propone sustraerse de su lógica, operar “a cierta distancia” (ibídem: 412) de él, sin buscar destruirlo. Las grandes causas estarían perdidas, por lo que la única forma de crear verdad política sería siendo fiel a una lucha local, interviniendo en una constelación específica—“¿no suscribe Badiou al afirmar tal cosa”, se pregunta Žižek, “su propia versión de la posmodernidad, [...] la idea de que, en la actualidad, sólo son posibles los actos locales de ‘resistencia’?” (ibídem: 413).

Siguiendo a Gilbert K. Chesterton, el filósofo oriundo de Liubliana aboga por la defensa de las causas perdidas, por la repetición de su potencial emancipatorio, por la redención de la dimensión utópica de ellas. En función de esto, su desacuerdo con Badiou no podría ser más evidente. Según Žižek, el Acto es “una intervención que no actúa sólo

dentro de un trasfondo dado, sino que altera sus coordenadas y, por tanto, lo vuelve visible *como* trasfondo” (Žižek, 2011b: 414). La tarea de la hora, por lo tanto, no consistiría en crear un nuevo mundo sino en intervenir en éste—el mundo realmente existente—a los fines de trastocarlo.

Para concluir notemos que pese a todo hay una coincidencia fundamental entre los proyectos de Badiou y Žižek—coincidencia sobre la que, necesariamente, deberemos volver más adelante. En tanto contrapartida de la denuncia de la democracia como el significante-amo de nuestro tiempo, ambos han patrocinado recientemente una cierta “resurrección de la idea de comunismo” (ibídem: 441). Particularmente en Badiou este nuevo comunismo ya no tendría nada que ver con el marxismo. Veremos que en Žižek, como en todo, las cosas son un poco más complejas. Tan sólo como preludio de lo que intentaremos llevar a término en la tercera sección de este capítulo, consideremos lo que en su momento Marx y Engels escribieron en *La ideología alemana*:

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción [es decir, *Tat, acto*] “coincidente” o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado (Marx y Engels, 1985: 37).²⁷⁸

A su manera, la política žižekiana del Acto continúa demostrando fidelidad a los objetivos emancipatorios del marxismo. En definitiva, ¿qué otra cosa podría conllevar el Acto problematizado por Žižek que el desarrollo de una política voluntarista, totalmente infundada, que tiene en miras la violencia divina y el terror? ¿Quién más que el proletariado, la parte-de-ninguna-parte del cuerpo social, está en condiciones hoy día de implementar tal política, de realizar un Acto?

Pas rien mais moins que rien

Como veremos en breve, la resurrección del comunismo por la que apuesta Slavoj Žižek es muy peculiar. Esto es así aún para Alain Badiou, quien sin lugar a dudas es su principal promotor. La razón de ello tal vez estriba en que en el centro de la renovación žižekiana del comunismo se encuentra Hegel antes que Lacan. A propósito, Badiou señala:

²⁷⁸ En *Less Than Nothing*, Žižek se refiere al Acto como *Tat-Handlung*. A su entender, “un Acto propiamente dicho debe ser ubicado en la siguiente trilogía (que extrañamente refleja la ‘trinidad europea’ de lo inglés, lo francés y lo alemán): *acting out*, *passage à l’acte*, *Tat-Handlung* (el neologismo de Fichte para el gesto fundante de la auto-posición del sujeto a través del cual la actividad y su resultado se superponen totalmente). *Acting out* es un estallido histérico dentro del mismo gran Otro; el *passage à l’acte* suspende destructivamente al gran Otro; el *Tat-Handlung* lo reorganiza retroactivamente” (Žižek, 2012b: 209-210).

Žižek es probablemente el único pensador actual que puede mantenerse simultáneamente lo más cerca posible de los aportes de Lacan y sostener con constancia y energía el retorno de la Idea del comunismo. Ello se debe sin duda a que su verdadero maestro es Hegel, de quien ofrece una interpretación completamente nueva, pues deja de subordinarla al tema de la Totalidad. Digamos que hoy hay dos maneras de salvar la Idea del comunismo en filosofía: renunciar a Hegel, por lo demás, dolorosamente y pagando el precio de examinar repetidamente sus textos (es lo que hago yo), o proponer un Hegel diferente, un Hegel desconocido, que es lo que hace Žižek, a partir de Lacan (quien fue todo el tiempo, nos dirá Žižek, explícitamente primero y secretamente después, un magnífico hegeliano) (Badiou, 2010b: 21).

Ciertamente, Žižek viene proponiendo este *Hegel desconocido y diferente*—un Hegel *avec Lacan*, como bien puntualiza Badiou; “un Hegel que ya no puede adecuarse a la matriz del sujeto que se apropia (internalizando a través de la mediación conceptual, la superación y la idealización) de todo el contenido sustancial” (Žižek, 2012b: 305)—al menos desde *El más sublime de los histéricos* y *El sublime objeto de la ideología*—podríamos decir que lo que desde la aparición de estos trabajos el esloveno ha hecho no es más que *repetir* su propuesta hasta el cansancio, una y otra vez. Es por esto que resultaba llamativo que, más allá de lo hecho en *Tarrying with the Negative*, el prolífico Žižek jamás escribiera un libro exclusivamente sobre Hegel. *Less Than Nothing*, cuyo subtítulo versa *Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, viene en parte a remediar esta situación. A la fecha, se trata de la obra más voluminosa del autor—está compuesta por unas mil páginas—y posiblemente de su *magnum opus*, su trabajo filosófico más importante.

En la estela de *El espinoso sujeto* y *Visión de paralaje*, *Less Than Nothing*, aparecida en 2012, aborda la cuestión de la subjetividad intentando renovar la perspectiva del materialismo dialéctico. La diferencia decisiva con estos otros textos es que en *Less Than Nothing* se da un resuelto *paso atrás* hacia Hegel: a entender de Žižek, sólo mediante ello pueden sentarse las bases de una *nueva fundación del materialismo dialéctico*.²⁷⁹

El libro se desglosa en cuatro partes, catorce capítulos y seis interludios. Tanto en la introducción como en la primera parte, *The Drink Before*, se encuentra precisado el sentido del *menos que nada* del título; en la segunda parte, *The Thing Itself: Hegel*, el autor despliega su lectura de la obra del filósofo alemán; en la tercera parte, *The Thing Itself: Lacan*, hace algo similar, pero con el trabajo del psicoanalista francés; finalmente, en la cuarta parte, *The Cigarette After*, y en la conclusión, Žižek polemiza con Badiou y

²⁷⁹ Mencionemos que acaba de aparecer un nuevo libro de Žižek cuyo título reza *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. El mismo es un complemento de *Less Than Nothing* y una respuesta a las principales críticas a él lanzadas; cfr. Žižek (2014c). Véase también el *special issue* de la *International Journal of Žižek Studies* sobre *Less Than Nothing*; cfr., sobre todo, Daly (2014) y Žižek (2014f).

argumenta por qué Hegel (y Lacan) importa(n) para el porvenir de la política emancipatorio-radical. En un momento concederemos atención al *paso atrás* hacia Hegel dado por Žižek; antes, sin embargo, será preciso desentrañar qué significado posee el *menos que nada* con el que el pensador oriundo de Liubliana titula su obra; habiendo hecho ambas cosas, retomaremos finalmente la polémica con Badiou y atenderemos a algunas de las conclusiones extraídas por el autor.

Al comienzo del libro, Žižek va más allá de Hegel, Kant y Descartes para llegar a Platón: el rescate de aquéllos constituyó “sólo un primer paso” que ahora es complementado con la “rehabilitación de Platón” (ibídem: 878)—a decir verdad, hasta el momento el autor jamás había lidiado más o menos seriamente con la filosofía antigua. Según Žižek, “Platón es el primero en una serie de filósofos (Descartes y Hegel son los otros dos principales) que cayeron en desgracia en el siglo veinte, siendo culpados de todos nuestros problemas” (ibídem: 40)—algunas de las principales máscaras que ha asumido el anti-platonismo son las del vitalismo, el empirismo analítico, el marxismo, el existencialismo, el heideggerianismo y el democratismo de la filosofía política. Más que nunca, hoy sería preciso que los “filósofos radicales” formaran una “sociedad de amigos materialistas de Platón” (ídem), puesto que éste constituye un “punto negativo de referencia que une a enemigos de otro modo irreconciliables: marxistas y liberales anticomunistas, existencialistas y empiristas analíticos, heideggerianos y vitalistas...” (ibídem: 41). Siguiendo a Badiou, Žižek está convencido de que, reivindicando a Platón, puede llevarse a cabo el gesto filosófico de defender materialistamente “la autonomía del orden ‘inmaterial’ de la Verdad” (ídem).

Pero antes que Platón, es Demócrito quien se encuentra en el centro de las reflexiones de Žižek. A decir verdad, el filósofo esloveno no lee a Demócrito como Marx (2004a) pudo haberlo leído en su tesis doctoral o como, un siglo y medio más tarde, Louis Althusser (2002) lo leyera al momento de pensar lo que denominó *corriente subterránea del materialismo del encuentro*.²⁸⁰ Žižek coloca el acento en que Demócrito, como buen ateo y materialista que fue—*el primero de todos*—, respondió con “el *menos que nada*” al motivo idealista y oscurantista del “casi nada”, del “mínimo del ser que [...] da testimonio de la divinidad” (Žižek, 2012b: 58). En otras palabras, Demócrito resulta de interés para Žižek puesto que fue el primero en responder la pregunta ontológica fundamental: “¿por qué hay algo en vez de nada?” (ibídem: 376).

¿Por qué hay algo y no más bien la nada?, entonces. Para otorgar respuesta a este interrogante—para dar cuerpo al *menos que nada*, para concebir la idea de átomo—,

²⁸⁰ Žižek sostiene que, en su lectura, Althusser universaliza el *clinamen*, lo renormaliza y “lo torna en su opuesto: si todo lo que hay es interrupciones o caídas, entonces el aspecto clave de la sorpresa, de la intrusión de una contingencia inesperada, se pierde y nos hallamos en un universo aburrido, chato, cuya contingencia es totalmente predecible y necesaria” (Žižek, 2012b: 368-369).

Demócrito empleó el neologismo griego *δεν*, *den*, acuñado originalmente por el poeta Alceo de Mitilene en el siglo VI a. C. Puesto que se trata de una palabra inventada—“un significante fabricado por medio de un corte atópico en la escritura de la negación modal subjetiva” (Cassin, 2011: 60), precisa la filósofa Barbara Cassin—, es interesante advertir que el “materialismo comienza violando las reglas del lenguaje ordinario, pensando contra el lenguaje” (Žižek, 2012b: 58-59)—fue como si se hubiera precisado de una “no-palabra” para designar algo que no existía: “*den* se encuentra fuera del ámbito de aplicación de la unidad del *logos* y el ser” (ibídem: 60).

Žižek sigue el análisis de Cassin muy de cerca. Según la pensadora francesa, la manera de existir de la palabra es por demás particular:

Como todos los signos, es “arbitraria” en el sentido de que sólo tiene valor por diferencia. Lo que existe, y de lo que se diferencia, es el término negativo, que puede adoptar dos formas, *ouden* o *meden*. Se trata de dos adjetivos (“ningún, ninguna”) y dos pronombres (“nadie, nada”) que, en acusativo neutro, pueden actuar como adverbios (“en nada, en absoluto”) (Cassin, 2011: 65).

La palabra raíz *έν*, *hen*, significa uno, por lo que por *ouden*—*οὐδέν*, *oude hen*, *oud’hen*—debe entenderse “ni siquiera uno”; mientras tanto, por *meden*—*μηδέν*, *mede hen*, *med’hen*—debe entenderse “ni siquiera y menos que menos uno” (ibídem: 67)—es decir, la nada, el vacío. Žižek añade a esto que “llegamos a *den* cuando sustraemos de *meden* no todo el prefijo negativo, sino solo sus dos primeras letras: *meden* es *med’hen*, la negación de *hen* (uno): no-uno” (Žižek, 2012b: 59)—lo que es lo mismo que decir que llegamos a *den* cuando le quitamos algo al vacío, a la nada. En efecto, “Demócrito arriba a *den* dejando fuera sólo *me* y, así, creando una palabra totalmente artificial” (ídem).

A la hora de la traducción al inglés, el esloveno arguye que el “axioma básico” de la ontología democriteana es “Nothing is no less than Othing” (ibídem: 58). A su entender, *den* “no es nothing [nada] sin el ‘no’, no es una thing [cosa], sino una *othing*, un something [algo] que *aún permanece dentro del campo del nothing*”—se trata, de acuerdo con el autor, de “un muerto ontológico viviente, una nada-que-aparece-como-algo espectral” (ibídem: 59); un “espacio de indistinción entre el ser y el no-ser, ‘una thing of nothing’, tal como los ‘no muertos’ son muertos vivientes” (ibídem: 60). Resultado de la “‘sustracción después de la negación’ (*something-nothing-othing*)”, *den* sería por lo tanto un “‘resto indivisible’ del proceso de significación de la doble negación” (ibídem: 59).²⁸¹

²⁸¹ Más tarde, *den* será normalizado; Aristóteles, puntualmente, lo ontologizará y convertirá en un ente. De esta manera, *den* devendrá en un “Uno positivo”: “los átomos son ahora entidades en el espacio vacío, y no más ‘othings’ espectrales (less-than-nothings)” (Žižek, 2012b: 59), afirma Žižek. No obstante, concluye Cassin apoyándose en Lacan, pese a todo *den* continúa siendo hoy en día un “pasajero clandestino”, el “pasajero clandestino de toda la ontología” (Cassin, 2011: 85).

Previamente a Cassin y Žižek, el mismo Lacan se había referido al uso que Demócrito hacía del término a la hora de concebir el átomo. En el marco de su seminario sobre los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis de 1964—esto es, en el marco de su seminario central, del seminario que de alguna manera estructura todos los demás seminarios por él impartidos—,²⁸² Lacan observa que Demócrito, cuando intenta dotar de sentido al *clinamen*, plantea que “*lo esencial no es el μηδέν*” (Lacan, 1987: 71). Siempre según el psicoanalista francés, a esto Demócrito agregaría—“mostrando así que ya en la etapa arcaica de la filosofía [...] se utilizaba la manipulación de las palabras igual que en la época de Heidegger”—que lo esencial “*no es un μηδέν, es un δέν*, palabra que, en griego, es una palabra fabricada” (ídem). Demócrito tampoco habría dicho “*έν*, y no mencionemos el *όν* [*on*, en]” (ídem). Pues bien, ¿qué habría dicho entonces? “Dijo”, concluye Lacan, “*¿Nada, quizás? No—quizás nada, pero no nada*” (ídem).

A propósito de estas líneas, Cassin escribe:

El *den* se aparta de[l] [...] orden general de las lenguas, el orden de su sentido, pero a la vez lo hace manifiesto. Mediante la amalgama insólita de la última letra de la negación y del positivo negado, obliga a entender que el átomo no sólo no es una afirmación o una postulación, el ser o el uno, sino que tampoco es su negación, no tiene consistencia de *né-ant* [“la nada”] ni de *rien* [“nada”]: el átomo es literalmente menos que nada (Cassin, 2011: 75).

Cassin apunta que hubiera preferido que Lacan, en vez de haberle hecho decir a Demócrito *¿Nada, quizás? No, quizás nada, pero no nada*, pudiera haberle hecho decir “*No nada, sino menos que nada*” (ibídem: 76)—esto es, *Pas rien mais moins que rien*, o, como el propio Žižek lo traduce, “*Not nothing, but less than nothing*” (Žižek, 2012b: 59). *Den* es “el real radical” (Lacan, citado en: Cassin, 2011: 17), el primer nombre que adquiere el *Y a d’l’Un lacaniano*; Demócrito, por su parte, “un verdadero materialista” (Žižek, 2012b: 59)—“no más materialista en eso”, agrega Lacan, “que cualquier persona sensata, Marx o yo, por ejemplo” (Lacan, citado en: Cassin, 2011: 17).²⁸³

Todo esto a Žižek le resulta de extrema utilidad para clarificar una vez más cuál es la diferencia entre idealismo y materialismo. Efectivamente, para él lo que separa al idealismo del materialismo “no concierne a la materialidad de la existencia” sino a “la ‘existencia’ de la nada/el vacío: el axioma fundamental del materialismo es que el vacío/la nada es [...] real” (Žižek, 2012b: 60)—recordemos que “para el materialismo, la falta es en última instancia el resultado de la curvatura del ser, una ‘ilusión de perspectiva’, una forma de aparición de la torsión del ser” (ibídem: 228). Según el esloveno, para pasar de la nada a algo no hay que adherirle algo a la nada, sino, por el

²⁸² Véase también Lacan (1984b).

²⁸³ “En cuanto a Freud”, prosigue el pensador francés, “no lo juraría: quién sabe la semilla de palabras encantadas que pudo nacer en su alma de un país donde la Cábala avanzaba” (Lacan, citado en: Cassin, 2011: 17).

contrario, “sustraer, quitar, algo de la nada” (ibídem: 60)—es decir, hay que “postular el Abismo pre-ontológico primordial ‘como tal’, *como nada*, de modo que, en contraste con (o contra el fondo de) la nada, algo pueda aparecer” (ibídem: 495). *Nothing*, en consecuencia, jamás puede ser lo mismo que *othing*:

“Nothing” es el vacío generativo del cual los othings, las entidades pre-ontológicas contraídas, emergen—a este nivel, nothing es más que othing, lo negativo es más que lo positivo. Sin embargo, una vez que entramos en la realidad ontológicamente constituida por completo, la relación se invierte: something es más que nothing—en otras palabras, nothing se torna algo puramente negativo, una privación de something (ibídem: 60).

En suma, hay algo y no más bien la nada puesto que la realidad es *menos que nada*—lo que en cierto sentido explica por qué la misma necesita ser suplementada con la ficción simbólica. Primero estaría la nada (el vacío, lo Real), de la que pulsionalmente—a través de la lógica subyacente a la hipótesis de lo que en la física de partículas se denomina *campo de Higgs*—emergerían—no por adhesión sino por sustracción—los *othings*, los *den*. A su manera, estos *othings*, estos *den*—estas partes-de-ninguna-parte, estos órganos sin cuerpo (estas enigmáticas *X* o sublimes objetos pequeños *a*, para decirlo en términos estrictamente lacanianos)—preceden a la nada: son *más que algo* pero *menos que nada*—vale decir, pequeños trozos de lo Real y, en cuanto tales, más reales que lo Real mismo: “*more than Something but less than Nothing*” (ibídem: 495).²⁸⁴ En consecuencia, es sólo quitándole algo a la nada—no adhiriéndole sino sustrayéndole algo—que la realidad ontológica puede tener lugar—“la última opción ontológica”, escribe Žižek, es “entre nada (extinción) y menos que nada” (ibídem: 954).

Únicamente una vez que esta realidad ontológica u orden simbólico irrumpe de la nada (es decir, desde el vacío, desde lo Real), lo que *es* deviene algo que, por definición, es *más que nada*. No es que hay un Uno y luego la multiplicidad sino, muy por el contrario, primero está la “multiplicidad de los menos-que-Uno (y por lo tanto de los menos-que-Nada)” y sólo después, a través del proceso de normalización simbólica—optando por *le père* ante la elección *le père ou pire*, para ponerlo con Lacan—emerge el Uno—“*la imposibilidad del Uno*”, sintetiza el filósofo esloveno, “*es la característica negativa e inmanente de la multiplicidad*: hay multiplicidad porque no hay Uno, porque el Uno es barrado, imposible” (ibídem: 957).²⁸⁵

Pero no obstante, *más que nada* es también, al mismo tiempo, *menos que algo*: “hay ‘algo más’ que la realidad de los individuos, y este ‘más’ es lo Real virtual que siempre suplementa a la realidad, ‘more than nothing, but less than something’” (ibídem: 97).

²⁸⁴ Žižek cita a Ray Brassier: “Lo real es menos que nada” (Brassier, 2007: 137).

²⁸⁵ En último término, aquí residiría el “descubrimiento ontológico de Badiou: la oposición primordial no es entre Uno y Cero, sino entre Cero y la multiplicidad” (Žižek, 2012b: 741)—el Uno sólo puede emerger más tarde.

Habría, por consiguiente, “tres términos ontológicos básicos”: *nothing*, *something* y *den* (u *othing*)—“Something es más que Nothing, *den* es más que Something [...] y Nothing es más que *den*” (ibídem: 495).

Es de esta manera, sostiene Žižek, que hay que concebir el “nivel-cero de la creación” (ibídem: 60). La propia portada de *Less Than Nothing* ilustra el proceso del mejor modo:

una línea divisora de color rojo atraviesa la espesa oscuridad del vacío, y sobre esta línea, algo borroso aparece, el objeto-causa del deseo—quizás, para algunos, el cuerpo de una mujer desnuda [...] ¿Esta imagen no provee las coordenadas mínimas del eje del sujeto-objeto, del eje del mal verdaderamente primordial? La línea roja que atraviesa la oscuridad es el sujeto y el cuerpo su objeto (ídem).²⁸⁶

La tesis que Slavoj Žižek defiende en *Less Than Nothing* es que el salvamento de la filosofía del materialismo dialéctico sólo puede tener lugar *con* (y *desde*) Hegel. Se impone aquí una pregunta que en parte ya nos hemos planteado anteriormente; valdría la pena, sin embargo, formularla una vez más: ¿por qué Hegel?

Según Žižek, *Less Than Nothing* constituye algo así como una guía de Hegel para imbéciles—es decir, una guía concebida para aquellos que, como consecuencia de detentar un cociente intelectual (IQ) que va de los veintiséis a los cincuenta puntos, son más inteligentes que los idiotas (IQ de 0-25 puntos) pero más estúpidos que los tontos (IQ de 51-70 puntos). En otras palabras, *Less Than Nothing* está pensada para imbéciles en tanto éstos son débiles mentales que advierten sobre la inexistencia del gran Otro, estúpidos obstinados que—como Galileo Galilei con su célebre *eppur si muove*—sostienen a toda costa “una verdad simbólica ‘profunda’” (ibídem: 3). El punto de Žižek es que, en el terreno de la filosofía occidental, la imbecilidad, el *eppur si muove* galileiano, habría “arribado a su formulación más consistente con el idealismo alemán” y, particularmente, con el “pensamiento de Hegel”—otro tanto, no obstante, habría

²⁸⁶ Precisamente a la manera de la línea roja aludida, el motivo del *menos que nada* atraviesa la totalidad del libro de Žižek. No obstante, donde probablemente adquiere la mayor de las significaciones es hacia el final, cuando el autor, apoyándose sobre todo en el trabajo de Karen Barad (2007), lidia con la ontología de la física cuántica y la cosmología, “descubrimiento[s] científico[s] que necesita[n] ser filosóficamente reconsiderado[s]” (Žižek, 2012b: 912). “Hay algo y no nada”, escribe Žižek, a causa de que “energéticamente, *algo es más corriente que nada*” (ibídem: 945). Existen, ciertamente, dos tipos de nada: “la Nada del *den* pre-ontológico, del ‘menos-que-nada’, y la Nada entendida en cuanto tal, como negación directa” (ídem). Para que haya algo en vez de la nada solamente, la primera nada, la nada del *den* pre-ontológico, requiere ser negada. El primer acto de la creación, en consecuencia, es el “vaciamiento del espacio, la creación de la Nada” (ídem)—hecho del que da cuenta la física cuántica al postular que se precisa de cierta energía para sostener el vacío.

sucedido con el pensamiento de Jacques Lacan, que en lo fundamental implicaría “una repetición” (ibídem: 5) del de aquél.²⁸⁷

Pronunciarse sobre la imbecilidad y el *eppur si muove*, sobre la inexistencia del gran Otro y la lógica freudiana de la pulsión, haría de Hegel no un nominalista que se preocupa por la realidad de los individuos sino un materialista dialéctico al tanto de los contornos de lo Real que siempre, necesariamente, suplementa la realidad.²⁸⁸ A fin de cuentas, recordemos que el materialismo dialéctico se encarna siempre de un modo estúpido—se trata, como sugiere Žižek en otros lugares, de una *metaphysica specialis* esencialmente imbécil.

Pero Hegel no sólo no sería nominalista: como hemos señalado previamente, en términos más generales no tendría nada que ver tampoco con el idealismo. A la hora de lidiar con lo que suele achacarse a Hegel, para el filósofo esloveno existirían básicamente dos opciones:

o uno rechaza la dialéctica de Hegel en cuanto tal, desestimando la noción de “mediación” subjetiva de todo contenido sustancial como irreductiblemente “idealista” y proponiendo reemplazarla con una matriz radicalmente diferente (Althusser: (sobre)determinación estructural; Deleuze: diferencia y repetición; Derrida: *différance*; Adorno: la dialéctica negativa con su “primacía del objeto”); o uno rechaza tal lectura de Hegel (enfocada en la idea de “reconciliación”

²⁸⁷ Como en *El sublime objeto de la ideología* y en tantos otros sitios, en *Less Than Nothing* nuestro autor lee a “Hegel a través de Lacan (y viceversa)”—a su entender, “mediante su interacción [...], el psicoanálisis y la dialéctica hegeliana se redimen mutuamente, mudando sus pieles y emergiendo en formas nuevas e inesperadas” (Žižek, 2012b: 18).

²⁸⁸ En esto, como no podría ser de otro modo, Lacan estrecha filas con el filósofo alemán. En efecto, en el contexto de su seminario de 1971, el psicoanalista francés se delimita del nominalismo y se inscribe abiertamente en el campo del materialismo dialéctico como estrategia para dar con lo Real; vale la pena citar a Lacan en extenso: “Si hay algo que no soy, es claro que lo que no soy es nominalista. Quiero decir que no parto de que el nombre es algo que se aplica, así, sobre lo real. Y hay que elegir. Si se es nominalista, se debe renunciar completamente al materialismo dialéctico, de modo que, en suma, la tradición nominalista, que es hablando con propiedad el único riesgo de idealismo que puede producirse en un discurso como el mío, queda evidentemente descartada. No se trata de ser realista en el sentido en que se lo era en la Edad Media, en el sentido del realismo de los universales, sino de puntualizar que nuestro discurso, nuestro discurso científico, solo encuentra lo real por cuanto este depende de la función del semblante. La articulación, quiero decir algebraica, del semblante—y como tal no se trata más que de letras—y sus efectos, constituye el único aparato mediante el cual designamos lo real. Lo que es real agujerea este semblante articulado que es el discurso científico. El discurso científico avanza sin siquiera preocuparse por si es o no semblante. Se trata solamente de que su red, su malla, su *lattice*, como se dice, haga aparecer los buenos agujeros en el buen lugar. No tiene más referencia que el imposible donde desembocan sus deducciones. Este imposible es lo real. Con el aparato del discurso, en la medida en que por su rigor encuentra los límites de su consistencia, apuntamos en la física a algo que es lo real” (Lacan, 2009: 27-28). “En lo que respecta a la realidad”, escribe Žižek, “Lacan acuerda con el nominalismo materialista de las excepciones (o ‘clinamen’) promulgado por Althusser: lo que de hecho existe son sólo excepciones, ellas son todo lo que la *realidad* es [...] Sin embargo, lo que el nominalismo desestima es lo *Real* de una cierta imposibilidad o antagonismo que constituye la causa virtual que genera múltiples realidades” (Žižek, 2012b: 781).

como la apropiación subjetiva del contenido sustancial alienado) como “idealista”, como una mala lectura que permanece ciega al núcleo subversivo de la dialéctica hegeliana (ibídem: 261).

Es evidente que Žižek opta resueltamente por la segunda de las alternativas. En efecto, el pensador oriundo de Liubliana sostiene que “el Hegel del Sujeto absoluto que se traga todo el contenido objetivo es una fantasía retroactiva de sus críticos” (idem).²⁸⁹

Ni nominalista ni mucho menos idealista, entonces. Considerado desde el punto de vista žižekiano, Hegel sería un pensador estrictamente materialista—se trataría de alguien que sería “más nuestro contemporáneo que Marx” (ibídem: 437), de hecho. La dialéctica, efectivamente, sería materialista desde un inicio—no es tanto que Marx haya logrado ser más hegeliano que Hegel mismo como que Hegel siempre fue “más materialista que Marx” (ibídem: 453).²⁹⁰

²⁸⁹ Es particularmente interesante la crítica que en este contexto Žižek dirige a la dialéctica negativa adorniana. Según el autor, Adorno permanecería paradójicamente “dentro de los confines del pensamiento ‘identitario’”—su modo de concebir la dialéctica hablaría de un “crítico ‘trabajo de lo negativo’ sin fin”, que presupondría a “la Identidad como base y punto de partida” (Žižek, 2012b: 262). “En otras palabras”—prosigue Žižek—“Adorno no ve cómo aquello que él busca (una huída de los confines de la Identidad) se encuentra ya operando en el corazón mismo de la dialéctica hegeliana, de tal modo que es la propia crítica de Adorno lo que oblitera el centro subversivo del pensamiento de Hegel, cementando retroactivamente la cifra de su dialéctica como un monstruo panlogicista del Concepto Absoluto que todo lo consume” (idem).

En su momento, Siegfried Kracauer—quien fuera en un comienzo el mentor de Adorno—supo realizar un planteo similar al de Žižek. Para Kracauer, desde la perspectiva adorniana “todo lo que existe, existe solo para ser devorado” en un proceso dialéctico continuamente en movimiento; concebida de este modo, la dialéctica se transmuta en un medio para preservar la “superioridad sobre todas las opiniones, puntos de vista, tendencias y sucesos imaginables mediante el recurso de disolver, condenar” o volver a rescatar dichas opiniones, puntos de vista, etc., de la manera en que más plazca; si el dialéctico procede de este modo, corre el riesgo de colocarse a sí mismo como “señor y controlador” (Kracauer, citado en: Vedda, 2011: 57) de un mundo que le es ajeno—pues, si realmente lo tuviera a la vista, sabría detener su marcha triunfal en algún punto. En asombrosa sintonía con Žižek, en *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Kracauer se expone detenidamente sobre su crítica a “la dialéctica sin cadenas de Adorno que elimina la ontología de conjunto” (Kracauer, 2010: 228): “Su rechazo de cualquier estipulación ontológica a favor de una dialéctica infinita que penetra en todas las cosas y entidades concretas parece inseparable de cierta arbitrariedad, dada la ausencia de contenido y dirección en estas series de evaluaciones materiales. El concepto de utopía es entonces necesariamente usado por él de un modo puramente formal, como un concepto límite que invariablemente emerge al final como un *deus ex machina*. Pero el pensamiento utópico tiene sentido solo si asume la forma de una visión o intuición con un contenido definido de algún tipo. De ahí que la inmanencia radical del proceso dialéctico no baste; alguna fijación ontológica es necesaria para imbuirla de significado y dirección” (idem).

²⁹⁰ De que el marxismo jamás haya logrado refutar de modo convincente el tratamiento hegeliano del Estado (Hegel, 2004)—recordemos que la crítica marxiana de la filosofía del derecho de Hegel (Marx, 2004b) es un proyecto que quedó inconcluso—, podría deducirse por qué el discípulo es menos materialista y menos *actual* que el maestro. A decir de Žižek, “el análisis marxista del estado como una estructura de dominación de clase (y, en este sentido, como un instrumento de la sociedad civil) pasa por alto el problema crucial con el que lidió Hegel, ‘dejando el problema *existente* entre el institucionalismo de la libertad y el socialismo (con su espontaneidad) totalmente irresoluto’. El precio pagado por esta negligencia fue que el problema retornó, vengándose, a través del estado estalinista ‘totalitario’” (Žižek, 2012b: 189).

Ahora bien, ¿en qué consistiría y cuáles serían los lineamientos principales del materialismo hegeliano? A este respecto, Žižek escribe que el verdadero fundamento del materialismo dialéctico no es la necesidad de la contingencia sino la contingencia de la necesidad. Vale decir, el proceso dialéctico hegeliano es un “*proceso abierto y contingente a través del cual la Totalidad se forma a sí misma*” (ibídem: 227)—en último término, “no hay nada que no sea contingente, lo que explica por qué no-todo es contingente” (ibídem: 369), por qué la contingencia se relaciona estrechamente con el *pas-tout* femenino. Y para que la totalidad se forme a sí misma, claro está, la acción de la retroactividad ha de intervenir en el proceso dialéctico. Ciertamente, “cada pasaje o inversión dialéctica es un pasaje en el que una nueva figura emerge *ex nihilo* y crea su necesidad o se presupone retroactivamente” (ibídem: 231)—“el proceso dialéctico hegeliano”, afirma Žižek, “supone cortes, interrupciones repentinas del fluir continuo, reveses que de modo retroactivo reestructuran todo el campo” (ibídem: 369). En suma, a lo que a entender del filósofo esloveno la dialéctica hegeliana apunta es a “*reintroducir la apertura del futuro en el pasado*”, a “*comprender aquello-que-fue en su proceso de devenir*”, a “entender el proceso contingente que genera la necesidad existente” (ibídem: 464).

Si se lee a Hegel de esta manera, si se define a la dialéctica como una ontología de la realidad material y el no-todo—como un *materialismo trascendental de la subjetividad*, para decirlo con Adrian Johnston (2008)—, el tópico de la astucia de la razón, el tópico de “la apuesta desesperada por la confianza en la historia”, el tópico del “final feliz” (Žižek, 2012b: 526) garantizado por el gran Otro, el tópico del avance teleológico que se deriva de interpretaciones idealistas y mecanicistas de la filosofía hegeliana, no puede ser más que abandonado. En su lectura de Hegel, Žižek subraya un único punto: no hay una Historia con mayúscula que haga el trabajo por nosotros—*no hay ningún gran Otro*: todo lo que hay es el vacío sobre el que se erige el sujeto, el encuentro con lo Real y la posibilidad del Acto.

Para concluir sería pertinente decir unas palabras sobre el dispositivo teórico-interpretativo que Žižek pone a funcionar a los fines de dar forma a su lectura de Hegel. Lo primero que habría que señalar es que, en el contexto del despliegue de su interpretación, el pensador oriundo de Liubliana lidia críticamente con toda una serie de trabajos recientes sobre el filósofo alemán, entre los que se encuentran—sólo por nombrar los más significativos—los de Rebecca Comay (2011), Dieter Henrich (2008), Fredric Jameson (2010c), Gérard Lebrun (2004), Catherine Malabou (2013), Robert Pippin (2005; 2008), Frank Ruda (2011) y Allen Speight (2001).²⁹¹ Al esloveno le interesan estos trabajos puesto que se oponen rotundamente a las “lecturas liberales de

²⁹¹ Otros autores que son importantes para Žižek en *Less Than Nothing* son François Balmès (1999; 2007), Jean-Pierre Dupuy (2005; 2008) y Quentin Meillassoux (2008).

Hegel” (Žižek, 2012b: 991)—esto es, a las lecturas que, como dice Jameson, “revelan un tercer Hegel”, un Hegel que no es ni marxista ni fascista, “un Hegel habermasiano o ‘democrático’” (Jameson, 2010c: 54); un “Hegel política y ontológicamente ‘desinflado’”, un “Hegel que celebra el orden y las leyes burguesas como la consagración del desarrollo humano” (Žižek, 2012b: 991). En lo fundamental, los trabajos a los que Žižek es afín, evitan la tentación del embelesamiento con el quiebre anti-filosófico y post-hegeliano que fuera promulgado por Schopenhauer, Kierkegaard y Marx—la tentación de escribir y pensar “*como si Hegel nunca hubiera sucedido*” (ibídem: 194).

Teniendo como referencia los trabajos en cuestión y apoyándose en lo que Pierre Bayard plantea en *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?*, Žižek apuesta entonces por lo que denomina un “enfoque vivo” (ibídem: 280). A su entender, puesto que “demasiada información lo único que hace es distorsionar o anular la visión” (ibídem: 279-280), *less is more*: “las mejores interpretaciones de Hegel”, argumenta, “siempre son parciales: extrapolan la totalidad desde una figura particular del pensamiento o del movimiento dialéctico” (ibídem: 280). Efectivamente:

Cada interpretación es parcial, se enclava en una posición subjetiva contingente básica; sin embargo, lejos de bloquear el acceso a la verdad universal del texto interpretado, la aceptación plena de esta contingencia y de la necesidad de trabajar a través de ella es la única manera en que el lector puede aproximarse a la universalidad del contenido del texto. La posición subjetiva contingente del intérprete provee el ímpetu, el impulso de la urgencia, que sustenta una auténtica interpretación (ibídem: 359).

En otras palabras, Žižek considera que una buena lectura de Hegel sólo puede ser aquella que despliegue lo que alguna vez Lebrun (1972) denominó la “paciencia del concepto” (Žižek, 2012b: 508). El hecho socio-político-filosófico llamado *Hegel* tuvo lugar en la transición de la premodernidad a la modernidad, cuando, por un brevísimo instante, se tornó visible algo que no lo era *antes* ni lo sería *después*. Según Žižek, “hoy en día nos encontraríamos en otra transición como ésta”, hecho del que se desprendería la “necesidad de repetir a Hegel” (ibídem: 239), de “trabajar-a-través-de-Hegel” (ibídem: 504). En definitiva, sólo una lectura profundamente paciente e improvisada como la žižekiana—una lectura *diferente*, una lectura materialista y dialéctica que posibilita pensar lo que el filósofo alemán de hecho *no pudo* (o *no se halló en condiciones de*) *pensar*—,²⁹² es lo que puede otorgar soporte a una verdadera repetición de Hegel.

²⁹² Y agreguemos que Žižek provee una “lista” de aquello que “Hegel ‘no puede pensar’” (Žižek, 2012b: 455), una lista de conceptos psicoanalíticos y marxistas que incluye la repetición, el inconsciente, la sobredeterminación, el *objet petit a*, el matema/ la carta, *lalangue*, el antagonismo (paralaje), la lucha de clases y la diferencia sexual.

Páginas atrás decíamos que, en lo concerniente a la renovación del comunismo, Slavoj Žižek se diferencia de su camarada Alain Badiou por la circunstancia de seguir pensando *con* (y *desde*) Hegel—“mi debate en curso con Badiou”, apunta en *Less Than Nothing*, “podría ser leído como una serie de variaciones del motivo de cómo redimir a Hegel, de cómo recuperar a éste para el universo contemporáneo de la contingencia radical” (ibídem: 805). Para finalizar con esta sección del capítulo y a la manera de preludio de lo que trataremos en la tercera sección del mismo, valdría la pena retrotraernos un poco y atender a cómo Žižek se demarca de lo trazado por Badiou en *Lógica de los mundos*.²⁹³

Según Žižek, lo que lo distancia del filósofo francés atañe a “la tríada Ser/Mundo/Acontecimiento” (idem):

Lo que no hay en Badiou es una ontología del Acontecimiento. Es decir, cuando Badiou propone al Acontecimiento-Verdad como la excepción del orden del Ser [...], agrega que, en tanto materialista, entiende que un Acontecimiento es simplemente una “torsión del ser”, la suma de sus consecuencias, la suma de sus inscripciones en el orden del Ser. Para conceptualizar el modo de existencia del Acontecimiento, necesitamos entonces una ontología del (no-)ser virtual, de una X virtual presente sólo en sus efectos, o, incluso, retroactivamente generada por sus propios efectos (idem).

Hemos dicho anteriormente que lo que preocupa a Žižek es cómo pensar la relación entre ser y acontecimiento. Según el autor, a lo largo de su obra Badiou habría desatendido la cuestión de la “unidad de lo óntico y del horizonte ontológico-trascendental” (ibídem: 808). No obstante, al proponer en *Lógica de los mundos* el concepto de *sustracción* como suerte de solución del problema planteado en *El ser y el acontecimiento*—esto es, el problema del “vínculo o la intersección entre ser y Acontecimiento” (ibídem: 811)—, todo parecería indicar que habría empezado a concederle atención a aquello que hasta el momento había dejado de lado. En términos generales, la sustracción daría cuenta del “modo en que un Acontecimiento se inscribe en el ser”, del modo en que se “abre el espacio para el Acontecimiento dentro del orden del ser” (idem). Como hemos visto, Badiou reflexiona sobre el pasaje de la multiplicidad al Uno, sobre el trabajo de fidelidad a un acontecimiento mediante el que se impone un nuevo orden en la multiplicidad del ser—no existiría ninguna clase de “harmonía pre-

²⁹³ Demás está decir que lo que separa a un pensador del otro atañe exclusivamente al plano de la filosofía y, en cierto sentido, es muy menor. Pese a las polémicas, el espíritu de camaradería que reina entre ambos es muy significativo. En más de una oportunidad Žižek se ha referido a Badiou como una figura contemporánea que se halla a la altura de Platón o Hegel; así dedica a él su libro *En defensa de causas perdidas*: “En cierta ocasión, Alain Badiou estaba sentado entre el público de una de mis conferencias, cuando su teléfono móvil (que, para colmo, era el mío: se lo había prestado) de pronto empezó a sonar. En lugar de apagarlo, me interrumpió amablemente y me preguntó si podía bajar la voz, para poder oír mejor a su interlocutor... Si eso no es una demostración de verdadera amistad, no sé qué puede serlo” (Žižek, 2011b: 5).

establecida entre Ser y Acontecimiento, puesto que el cumplimiento de una Verdad en la realidad múltiple de ninguna manera ‘expresa’ la ‘verdad interna’ de la realidad misma” (ibídem: 814).

En parte, Žižek acuerda con esto—en definitiva, la sustracción badiouiana no sería más que otro nombre para la *Aufhebung* hegeliana, para la “negatividad en su dimensión afirmativa” (ibídem: 811).²⁹⁴ Tanto para Badiou como para Žižek, primero estaría la multiplicidad de la nada de los *δεν* pre-ontológicos—la multiplicidad de una nada que, por definición, es *menos que nada*—, de la que se pasaría, a través del *Ur-Act* de la negatividad abismal de la libertad subjetiva, a la nada que es *más que algo* y en consecuencia a la posibilidad del *Uno*. Hasta aquí nuestro autor no tendría nada que objetar al filósofo francés. Lo que el esloveno rechaza es cierto “oculto kantismo” (Žižek, 2012a: 197) que aún persistiría en Badiou, sobre todo en la diferenciación efectuada entre *mundo* y *ser*—como es de esperar, para Žižek “la única alternativa a esta perspectiva kantiana es una perspectiva hegeliana”: según él, “si se reivindica el no-Todo de la realidad (incompletitud ontológica), puede ser posible postular la creación *ex nihilo* de un modo materialista” (Žižek, 2012b: 823).²⁹⁵

No obstante, el principal problema que Žižek encuentra en Badiou es que, en cierto sentido, desestima el hecho de que “solamente un ser vivo dotado de inconsciente puede transformarse en el receptáculo de un Acontecimiento-Verdad” (ibídem: 824). En efecto, el dualismo kantiano de Badiou pasa por alto la “lección básica de Freud” (ídem):

no existe un “animal humano”, desde su nacimiento (e incluso después de él) el hombre es arrancado de sus restricciones animales, sus instintos se “desnaturalizan”, quedando atrapados en la circularidad de la pulsión (de muerte), funcionando “más allá del principio de placer”, siendo marcados por el estigma de [...] la “inmortalidad” o el exceso de vida (ídem).

²⁹⁴ “La ‘sustracción’ de Badiou, como el *Aufhebung* de Hegel, contiene tres diferentes niveles de significado: (1) Retirar, desconectar; (2) Reducir la complejidad de una situación a su mínima diferencia; (3) Destruir el orden existente” (Žižek, 2011c: 149).

²⁹⁵ En un texto sobre Lacan, Badiou escribe: “si lo real se sustrae al conocer, entramos en la glosa crítica, que dice que lo real (el en-sí) es incognoscible, y reserva el saber a los fenómenos. En definitiva, la realidad sería la donación fenoménica de las cosas, y lo real sería su punto de ser inaccesible, con el cual habría simplemente una relación de acto, una relación práctica. Habría con lo real una relación prescriptiva, y no, en absoluto, cognitiva. Lo real se da en la razón práctica, en el imperativo categórico, y no en la razón teórica, que ordena los fenómenos. Hay lecturas de Lacan y de Kant, las lecturas eslovenas (Žižek, Zupančič, Riha, Sumic...), que van en esa dirección y son de gran vigor [...] En lo que me concierne, creo que Lacan elude la trampa crítica y que no es en modo alguno kantiano. Su jugada no consiste—para nada—en proponer que lo real sea incognoscible, y tampoco—para nada—que sea cognoscible. La tesis de Lacan es la de una exterioridad de lo real a la antinomia del conocer y el ignorar. En cuanto tal, lo real no participa de las categorías alternativas del conocer y el ignorar. Participa de lo que Lacan intenta inventar bajo el nombre de ‘demostrar’” (Badiou, 2011: 115-116). A entender de Žižek, “contra el fantasma de las ‘lecturas eslovenas’ de un Lacan kantiano”, Badiou evita pensar la “naturaleza hegeliana de la distancia de Lacan hacia Kant” (Žižek, 2012b: 840)—es decir, desatiende al hecho de que el hiato existente entre Lacan y Kant habita en Hegel.

En suma, el problema con Badiou—como con Ernesto Laclau y tantos otros teóricos políticos contemporáneos que coquetean con el post-fundacionalismo—es que al confeccionar su aparato teórico-conceptual se priva de dar lugar a la “pulsión de muerte”, a “aquella ‘distorsión de la animalidad humana que precede a la fidelidad a un Acontecimiento’” (ídem).

La explicitación de este desacuerdo fundamental lleva a que, en *Less Than Nothing*, Žižek introduzca algunas modificaciones al enfoque filosófico badiouiano.

Desde su *Teoría del sujeto* de 1982, Badiou ha buscado dar cuenta de “las cuatro actitudes afectivo-subjetivas hacia lo Real” (ibídem: 831)—vale decir, de las cuatro actitudes básicas a través de las que se estructura la subjetividad. Para ello el autor articula una tétrada conceptual—*los cuatro conceptos del acontecimiento-verdad, los cuatro conceptos de la política emancipatorio-radical*—que, en términos generales, remitiría a los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis que fueran propuestos por Jacques Lacan (1987) en su seminario de 1964—seminario éste al que, aparentemente, Badiou habría asistido en persona. Los conceptos en cuestión son *superyó* (en *Lógica de los mundos* éste es reemplazado por el de *terror*), *angustia*, *coraje* y *justicia*—como bien indica Žižek, lo que tenemos aquí es un “par sofocleano” de nociones “(el terror de Creón, la angustia de Antígona)” y un “par esquiliano [...] (el coraje de Orestes, la justicia de Atenea)” (Žižek, 2012b: 831-832) que formarían algo así como un cuadrado semiótico greimasiano.

La idea de Žižek es “reemplazar la justicia por el entusiasmo” (ibídem: 832). Al igual que la libertad y la democracia, la justicia sería un significante-amo que, por encontrarse en la actualidad ideológicamente investido, requeriría ser abandonado. “Corrigiendo a Badiou”, indica el filósofo esloveno, “deberíamos proponer entonces una nueva—la tercera—serie de los ‘cuatro conceptos fundamentales de la política emancipatoria’: angustia, coraje, terror, entusiasmo” (ibídem: 835).²⁹⁶ A entender de Žižek, el terror y el entusiasmo forman un par tan simétrico como el de la angustia y el coraje: “De la misma manera que el coraje sólo puede emerger ante el trasfondo de la angustia (el coraje de realizar un acto que no está cubierto por el ‘gran Otro’), el entusiasmo sólo puede emerger ante el trasfondo del terror, como su reverso inmanente” (ibídem: 834).²⁹⁷

²⁹⁶ En la conclusión veremos que otra opción válida sería, como sugiere Bruno Bosteels, reemplazar alguno de los cuatro conceptos de Badiou por el de la vergüenza, noción ésta que daría cuenta de un estado afectivo a través del que se toca “el punto de un imposible” y, por lo tanto, puede descubrirse “un reducto saludable—quizá el único reducto junto a la angustia o el miedo mismo—de la verdad” (Bosteels, 2013: 72-73).

²⁹⁷ Badiou “insiste en que el terror está presente en toda política emancipatorio-radical”—y, más aún, en que éste es “una parte legítima de toda política democrático-radical” (Žižek, 2012b: 835). De lo que se trataría para el filósofo francés es de dar con una forma del *buen terror*.

En alguna oportunidad, Freud sostuvo que “la angustia es el único estado afectivo que no traiciona” (ídem). ¿Qué sucede con el entusiasmo? ¿No se trata de un estado que por definición *traiciona*? ¿No existe acaso en “todo entusiasmo (político) por una Causa un elemento de desreconocimiento imaginario” (ibídem: 622)? Nuestro autor mantiene sin vacilar que “el entusiasmo no es menos ‘auténtico’ que la angustia” (ibídem: 623), que los compromisos políticos con las grandes causas no necesariamente, *eo ipso*, conllevan formas de desreconocimiento ideológico.

La apuesta de Žižek por el entusiasmo como uno de los cuatro modos afectivo-subjetivos mediante los que puede tocarse lo Real, echa luz a la diferencia subyacente con el enfoque de Badiou. Mientras que para éste “la experiencia de la angustia”, de la “negatividad en general”, constituye una suerte de “precondición del Acontecimiento”, para el pensador oriundo de Liubliana la misma se encuentra dotada de un “rol ‘más fuerte’, más autónomo” (ibídem: 835). En otras palabras, la diferencia entre Badiou y Žižek tiene que ver con que el punto de partida del primero es la formulación de “un proyecto afirmativo y la fidelidad a él”; por su parte, para el esloveno (al igual que para Lacan) “el hecho primordial es aquel de la negatividad (ontológicamente hablando, el de la imposibilidad del Uno de ser Uno)” —esto quiere decir que “la fidelidad a un Acontecimiento-Verdad es secundaria” (ibídem: 836): su condición de posibilidad reside en el hecho de que la realidad es *no-todo*.

Ciertamente, la angustia desempeña un rol clave en aquello que vendría a constituir la respuesta verdadera a un acontecimiento—a saber: la *fidelidad*.²⁹⁸

Un Acontecimiento siempre ocurre dentro de un mundo, dentro de sus coordenadas trascendentales, y su emergencia afecta a la *totalidad* de ese mundo: nadie puede realmente ignorarlo [...] El Acontecimiento en su primera aparición causa angustia, puesto que por definición destruye las coordenadas trascendentales de un mundo (ibídem: 837).

Todo el punto de Žižek reposa en la sospecha de que para relacionarse fielmente con un acontecimiento—es decir, para relacionarse *auténticamente* con él—, el sujeto precisa “‘convertir’ la angustia en entusiasmo” (ibídem: 838). Desde el punto de vista žižekiano, la dicotomía sofocleana-esquiliana de Badiou no sería tan rígida, pues, en cierto sentido, la angustia operaría como “el trasfondo necesario del entusiasmo” (ídem). Vale decir, la irrupción de un acontecimiento en el orden del ser generaría, invariablemente, angustia; la única forma de enfrentarla sería mediante el coraje—sólo con él, en definitiva, podría darse lugar a un procedimiento de verdad post-acontecimental como el de la fidelidad.²⁹⁹ No obstante, sería preciso en cierto punto que el coraje se asiente y devenga

²⁹⁸ Según Badiou, existen cuatro formas posibles de respuesta a un acontecimiento: la fidelidad, la reacción, la oscuridad y la resurrección.

²⁹⁹ Para Badiou es importante distinguir el estado afectivo del coraje o la valentía del estado del heroísmo: “la valentía es la virtud que se manifiesta mediante la resistencia en lo imposible. No se trata únicamente

en terror, en el *buen terror* con el que se continúa siendo fiel al acontecimiento; el paso previo para que esta conversión ocurra sería la aparición del entusiasmo. En síntesis, para que el coraje se transforme en terror militante, donde había angustia debe haber entusiasmo—esto es, debe aflorar un estado afectivo mediante el que pueda accederse a lo imposible y, con ello, a la verdad.³⁰⁰

A su manera, la trayectoria misma de Badiou ofrece testimonio de lo que sucede cuando la angustia no deviene entusiasmo. Traumatizado por el fiasco de la Revolución Cultural, en la actualidad, a través de su *Organisation politique*, Badiou impulsa una política apartidaria y aprogramática—tal como señala Daniel Bensaïd, sólo la defensa de una política como ésta es lo que para él puede “salvar el acontecimiento maoísta y el propio nombre de Mao de la influencia petrificante de la historia” (Bensaïd, 2006: 118). Como es sabido, la debacle del acontecimiento de la Revolución Cultural generó una inusitada angustia entre los maoístas—algo parecido sucedió con muchos estalinistas tras que Nikita Krushev revelara los crímenes de Stalin en el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS. A diferencia de muchos de sus ex camaradas, Badiou tuvo el coraje de enfrentar esa angustia, de hacer algo productivo con ella—ciertamente, la falta de coraje no es algo que pueda achacársele: Badiou siempre ha rechazado la pantomima de los *nouveaux philosophes*. Sin embargo, su coraje no le ha permitido defender militantemente, mediante alguna buena forma del terror, la *verdad* de la Revolución Cultural: nuestra hipótesis es que a ello lo ha condenado y aún condena la falta de entusiasmo por la causa que se halló en juego en ese acontecimiento.³⁰¹ Acorralado por una angustia-no-devenida-entusiasmo, el último de los grandes filósofos se habría prestado entonces a huir desde la historia a la ontología:

Badiou reaccionó al “desastre oscuro” de la caída de los regímenes socialistas—y, más en general, al agotamiento de los acontecimientos revolucionarios del siglo veinte—dando un paso desde la historia a la ontología: es importante advertir que fue solamente después de este “desastre oscuro” que Badiou empezó a jugar con el doble sentido del término “estado” (*état*)—el “estado de cosas” y

de un encuentro momentáneo con lo imposible: eso sería heroísmo, no valentía. Siempre se ha representando el heroísmo no como una virtud, sino como una postura: como el momento en el que uno se vuelve para enfrentarse a lo imposible cara a cara. La virtud de la valentía se construye mediante la resistencia dentro de lo imposible; el tiempo es su materia prima” (Badiou, 2008d: 38). Podríamos decir que el coraje o la valentía, en tanto momento afectivo-subjetivo de fidelidad a un acontecimiento, permanece dentro del campo de aquello que Žižek conceptualiza como Acto, mientras que el heroísmo tiene que ver con el psicótico *pasagge à l’acte*.

³⁰⁰ En *Viviendo en el final de los tiempos*, Žižek anota: “Lo que fundamenta una verdad es la experiencia del sufrimiento y coraje, algunas veces en soledad, no el número o la fuerza de la mayoría [...] El camino de una Verdad necesita hacerse, algunas veces incluso imponerse, y aquellos que dicen la verdad por lo general no son inmediatamente entendidos, ya que luchan (consigo mismos y con otros) por encontrar el lenguaje apropiado para articularla” (Žižek, 2012a: 465).

³⁰¹ “La Idea eterna de la Revolución Cultural”, escribe Žižek, “sobrevive a sus derrotas en la realidad histórico-social, continúa liderando la vida espectral de una utopía fallida que perseguirá a generaciones futuras, esperando pacientemente su próxima resurrección” (Žižek, 2012b: 817).

el Estado como aparato de poder social [...] ¿No constituye este paso desde la historia a la ontología, desde el Estado qua política al estado qua estado de cosas, este cortocircuito en el que Estado equivale a estado, una operación ideológica elemental? (Žižek, 2012b: 842).³⁰²

Y con esto volvemos a lo que planteábamos antes, pues el éxodo del plano de la historia y el consecuente refugio en el santuario de la ontología—éxodo y refugio éstos que obliteran la posibilidad de pensar conjuntamente el acontecimiento y el ser, la política y lo político, lo óntico y lo ontológico—han conducido a Badiou a “aceptar la despolitización de la economía como un hecho, no como un efecto de la censura ideológica”—vale decir, a reificar “la percepción marxista fundamental de que la economía siempre es economía *política*” (ibídem: 844). ¿No entraña esta huida ideológica de Badiou un gesto eminentemente sofista que sólo puede ser evitado por alguien que, a contracorriente y contrapelo de los tiempos, continúe reclamándose *hegeliano*?³⁰³ A continuación veremos que la huida o escape en cuestión no es la única opción válida para aquellos que, en la actualidad, siguen apostando por el comunismo.

El nombre de un problema

El movimiento fundamental que Slavoj Žižek realiza durante el período 2008-2013—período éste que, cabe aclarar, es un período todavía *abierto*—es de índole política y se relaciona con la apuesta por la renovación del comunismo. En cierto sentido, tanto la formulación acabada de una teoría del Acto como la *vuelta a Hegel* propugnada por el autor se encuentran (sobre)determinadas por las reflexiones desarrolladas en torno a la Idea del comunismo. En un momento veremos que, en lo esencial, la postura del filósofo esloveno consiste en que, antes que “una solución a los problemas que afrontamos

³⁰² Tal como precisa Bensaïd, con lo que básicamente tendría que ver esta operación ideológica es con el “rechazo de la historia y [...] las cuentas sin arreglar con el estalinismo. Para Badiou, la bancarrota del paradigma marxista-leninista se remonta a 1967. ¿Por qué 1967? ¿A causa del viraje de la revolución cultural china y del aplastamiento de la comuna de Shanghai? ¿Y por qué no antes? ¿Para no tener que entrar más profundamente en el balance histórico del maoísmo y sus relaciones con el estalinismo?” (Bensaïd, 2006: 120-121).

³⁰³ “La posición de Badiou es ambigua [...]: aunque se esfuerza (correctamente) por defender a la filosofía contra la ‘pasión de lo real’ post-filosófica, permanece demasiado en deuda con el *topos* post-filosófico de la representación como el espejo ideológico de lo real productivo, de la meta-estructura representativa como el sitio del ‘contando-como-Uno’ de la multiplicidad inconsistente de la presencia” (Žižek, 2012b: 851). Ciertamente, el “pasaje desde lo Real sustancial anti-filosófico a lo Real puramente formal qua brecha inmanente en el orden de las representaciones puede ser localizado nuevamente en el pasaje de Kant a Hegel [...] Lo que sucede en Hegel es que lo Real es completamente de-sustancializado: no es una X trascendental que resiste las representaciones simbólicas, sino una brecha inmanente, una ruptura, una inconsistencia, una ‘curvatura’ del espacio de las representaciones mismas [...] En cuanto tal, el pensamiento de Hegel constituye el momento en que se pasa desde la filosofía como el discurso del Amo, la filosofía del Uno que totaliza la multiplicidad, a la antifilosofía que insiste en lo Real como aquello que elude la sujeción del Uno” (ídem).

actualmente”, el comunismo evoca “el nombre de un problema”—esto es, “una tarea para la cual no hay a mano una fórmula rápida” (Žižek, 2011c: 150). Vale decir, el problema al que nos enfrentamos cuando hablamos de comunismo—sintetiza el autor en *Viviendo en el final de los tiempos*—es “el problema de lo *común* en todas sus dimensiones” (Žižek, 2012a: 489):

lo común de la naturaleza como la sustancia de nuestra vida, el problema de nuestra biogenética común, el problema de lo común cultural (“la propiedad intelectual”), y por último, pero no menos importante, el problema de lo común como el espacio universal de la humanidad del que nadie debería quedar excluido. Cualquiera que pueda ser la solución, tendrá que resolver *este* problema (idem).

Antes de avanzar con más detalle en la posición de Žižek, debemos reconstruir el campo político-intelectual en donde la misma se asienta. Ciertamente, el pensador oriundo de Liubliana ha sido uno de los protagonistas de la renovación de la que el comunismo fue objeto en años recientes. Sin embargo, no ha sido ni el único ni el principal.

Lo primero que habría que preguntarnos es *¿por qué el comunismo?* ¿A qué responde que aquello que hoy goce de buena salud sea el comunismo y no, por ejemplo, el socialismo? A decir verdad, la situación actual es en parte la opuesta a la que se experimentaba hace unos veinte años, cuando desde las usinas ideológicas del neoliberalismo se machacaba con la muerte de las ideologías y el historiador francés François Furet (1995) archivaba para siempre la cuestión del comunismo—“¡inmovilizado en su eternidad mercantil, el capitalismo pasaba a ser el horizonte insuperable de todos los tiempos!” (Bensaïd, 2013: 10), escribe Daniel Bensaïd rememorando lo que acontecía por entonces. En aquel tiempo, hasta los propios marxistas reconocían de modo abierto que el proyecto comunista había fracasado y que la única esperanza que quedaba era la del socialismo.³⁰⁴

Ahora bien, es claro que ninguna de las “palabras de la emancipación” ha conseguido salir indemne de las “tormentas del siglo pasado” (Bensaïd, 2010: 10):

Se puede decir de ellas, como de los animales de la fábula, que no han quedado todas muertas, pero todas han sido gravemente heridas. Socialismo, revolución, anarquía incluso, no están mucho mejor que comunismo. El socialismo se ha implicado en el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, en las guerras coloniales y las colaboraciones gubernamentales hasta el punto de perder todo contenido a medida que ganaba en extensión. Una metódica campaña ideológica ha logrado identificar a ojos de muchos la revolución con la violencia y el terror (idem).

Sin embargo, es claro que “de todas las palabras ayer portadoras de grandes promesas y de sueños de porvenir, la de comunismo ha sido la que más daños ha sufrido debido a su

³⁰⁴ *El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo* fue, precisamente, el subtítulo de un célebre simposio organizado por Robin Blackburn (1994) a comienzos de la década de 1990.

captura por la razón burocrática de Estado y de su sometimiento a una empresa totalitaria” (ídem). ¿A qué obedecería, entonces, la necesidad de reparar la palabra y ponerla nuevamente en movimiento?

La izquierda ha mantenido durante muchísimo tiempo la convicción de que, a diferencia del comunismo, el socialismo es posible. En definitiva, desde finales del siglo XIX existe algo llamado socialdemocracia cuya *raison d'être* es que el comunismo es una quimera.³⁰⁵ Pero en los últimos años esta lectura ha comenzado a perder adeptos. En efecto, en el contexto de la crisis del capitalismo desatada en 2008, la izquierda empezó a abandonar la posición notoriamente melancólica y fatalista a la que, en su intención purista-especulativa de hacer “completa tabula rasa” (Bosteels, 2011: 24), hasta el momento se aferraba con uñas y dientes. Con ello se ha dado inicio a un lento (pero constante) proceso de resurrección del comunismo.

Hoy en día “el comunismo está otra vez a las puertas” (Žižek, 2011c: 98). La despolitización y la retórica pseudo-política de la indignación moral parecerían estar perdiendo cada vez mayor terreno; el sobreviviente y la víctima dan paso al luchador y el militante. Los antiguos izquierdistas anticomunistas vuelven sobre sus pasos—es “como si, después de de una vida de traición depravada” buscasen “morir reconciliados con la Idea comunista” (ibídem: 180).³⁰⁶ Tal como recientemente evidenciaron las protestas y disturbios que sacudieron al mundo, la voluntad, el deseo y la organización colectiva vuelven a la palestra. El panorama ha cambiado tanto que alguien como Álvaro García Linera puede plantear que “el horizonte general de nuestra época es comunista” (García Linera, 2008b: 75).³⁰⁷

³⁰⁵ La izquierda se ha encontrado obsesionada con esta supuesta imposibilidad del comunismo hasta en el marco histórico de la caída del Muro de Berlín, el fin de la experiencia soviética y el triunfo del neoliberalismo. Efectivamente, por aquel entonces alguien como Immanuel Wallerstein todavía podía plantear que “el comunismo es la Utopía, es decir, la nada. Es el avatar de todas nuestras escatologías religiosas: la llegada del Mesías, la segunda llegada de Cristo, el Nirvana. No es una perspectiva histórica, sino una mitología corriente. El socialismo, por el contrario, es un sistema histórico realizable que puede un día ser instituido en el mundo. No existe interés alguno por un ‘socialismo’ que pretende ser un momento ‘temporal’ de la transición hacia la Utopía. Sólo existe interés por un socialismo concretamente histórico, un socialismo que reúna el mínimo de características definitorias de un sistema histórico que maximiza la igualdad y la equidad, un socialismo que incremente el control de la humanidad sobre su propia vida (la democracia) y libere la imaginación” (Wallerstein, 2010: 101).

³⁰⁶ Al igual que aquellos cristianos que, cuando viejos, regresaban “al seguro refugio de la Iglesia” para “morir reconciliados con Dios”, quienes actualmente regresan al comunismo lo hacen exclamando “hemos gastado nuestras vidas rebelándonos en vano contra lo que, en nuestro profundo interior, sabíamos todo el tiempo que era la verdad” (Žižek, 2011c: 180). Según Žižek, en este contexto nuestro mensaje debe ser: “¡no tengáis miedo, uníos, regresad! Ya habéis tenido vuestra diversión anticomunista y quedáis perdonados; ¡es hora de ponerse serios otra vez!” (Žižek, 2011c: 180).

³⁰⁷ Este comunismo, añade García Linera, “se tendrá que construir a partir de capacidades auto-organizativas de la sociedad, de procesos de generación y distribución de riqueza comunitaria, de autogestión. Pero en este momento está claro que no es un horizonte inmediato, el cual se centra en la

A entender de Jodi Dean, esta idea de *horizonte* no indica un

futuro perdido sino una dimensión de la experiencia que no podemos perder jamás, incluso si no podemos verla, como cuando estamos perdidos en la neblina o no hacemos más que mirar nuestros pies. El horizonte es real en el sentido de *imposible*—nunca podemos alcanzarlo—y en el sentido de *posible* (la noción de lo Real de Jacques Lacan connota ambas cosas). El horizonte moldea nuestro contexto. Podemos perder el rumbo, pero el horizonte es una dimensión necesaria de nuestra actualidad. Sea como el efecto de una singularidad o como el encuentro entre tierra y cielo, el horizonte es la división fundamental que establece quiénes somos (Dean, 2012: 1-2).

El problema habría estribado en que, a diferencia de la derecha, la izquierda perdió de vista este horizonte—ciertamente, la derecha mantiene todavía al comunismo “dentro de su campo de visión”, concibiéndolo veinte años después de su muerte “como una amenaza” (ibídem: 6). Existirían buenas razones para que los conservadores, los liberales y los demócratas se encuentren angustiados, pues “durante la última década, el comunismo ha[bría] retornado y revitalizado a la izquierda”; nuevamente, éste estaría remitiendo a “un discurso y un vocabulario que expresan los ideales universalistas, igualitarios y revolucionarios” (ibídem: 8).

El horizonte comunista no está perdido. Es Real [...] Con el comunismo como nuestro horizonte, el campo de posibilidades para la teoría y la práctica revolucionarias comienzan a cambiar de forma. Las barreras para la acción se caen. Nuevas opciones y desafíos dejan verse. Todo se vuelve posible [...] El horizonte comunista coloca ante nosotros la necesidad de abolir al capitalismo y crear prácticas e instituciones globales de cooperación igualitaria (ibídem: 11).

Otro de los indicadores del nuevo entusiasmo que despierta el comunismo entre la izquierda—un indicador en verdad mucho más importante para lo que aquí nos ocupa—es el éxito del que han gozado las cuatro conferencias organizadas por Žižek y Alain Badiou, donde intelectuales de todo el mundo, buscando repensar las coordenadas de la política de izquierdas e interrogando la posibilidad de una sociedad emancipada donde pueda vivirse *en común*, se han preguntado si el comunismo aún designa un nombre y un proyecto a los que vale la pena seguir guardando fidelidad.³⁰⁸ “La larga noche de la

conquista de igualdad, redistribución de riqueza, ampliación de derechos. La igualdad es fundamental porque quiebra una cadena de cinco siglos de desigualdad estructural, ese es el objetivo de la época, hasta donde puede llegar la fuerza social, no porque lo prescribamos así, sino porque lo vemos. Más bien entramos a ver al movimiento con ojos expectantes y deseosos del horizonte comunista, pero fuimos serios y objetivos, en el sentido social del término, al señalar los límites del movimiento. Y ahí viene la pelea con varios de los compañeros acerca de qué cosa era posible hacer” (García Linera, 2008b: 75).

³⁰⁸ Coordinada por Costas Douzinas, Badiou y Žižek, la primer conferencia se celebra en marzo de 2009 en la Birbeck School of Law de Londres; bajo el título de *Sobre la idea del comunismo*, las ponencias presentadas aparecen compiladas al año siguiente; *cfr.* Hounie (2010). La segunda conferencia, *Idee des Kommunismus. Philosophie und Kunst*, se realiza en junio de 2010 en Volksbühne am Rosa-Luxemburg-Platz (Berlín); en 2010, Badiou y Žižek (2010) publican en francés las intervenciones que tuvieron lugar en el encuentro. La tercer conferencia, *Communism, a New Beginning?*, tiene lugar en octubre de 2011 en la ciudad de Nueva York (más precisamente, en The Cooper Union for the Advancement of Science and Art); en 2013, las ponencias del simposio aparecen editadas a instancias de Žižek (2013e)—acaba de

izquierda está llegando a su fin”, escriben Douzinas y Žižek en la introducción al libro que recoge las ponencias presentadas en la primera de las conferencias en cuestión; “la derrota, las denuncias y la desesperación de las décadas de 1980 y 1990, el ‘fin de la historia’ triunfante, el mundo unipolar de la hegemonía estadounidense—rápidamente, todo esto se ha convertido en noticias viejas” (Douzinas y Žižek, 2010: VII).³⁰⁹

¿Pero qué es el comunismo? ¿Por qué este nuevo interés en él? Mejor dicho, ¿qué puede representar el comunismo hoy para nosotros? Para plantearlo con Bruno Bosteels (2011), ¿cuál es la *actualidad* del comunismo? ¿Puede evocar éste algo más que una “ética pura del coraje y el compromiso—la ética de no ceder al propio deseo o a la fidelidad por el comunismo como Idea?” (Bosteels, 2011: 16). En otras palabras, ¿puede el comunismo constituir algo más que “una reliquia del pasado”, un “objeto de reminiscencias nostálgicas o inculpativas”? ¿puede ser “algo más que una utopía de almas bellas” (ibídem: 19)?

¿En qué medida podemos decir que el comunismo hoy día todavía posee cierta actualidad, no sólo como un espectro sino como un movimiento real; no sólo como un espíritu que nos visita del pasado muerto sino como una alternativa a la izquierda melancólica? ¿Puede el comunismo ayudarnos a salir de la moralización de la política que es uno de los resultados más patentes de las interminables autoflagelaciones de la izquierda? ¿O, al contrario, debemos concluir que la invocación de la hipótesis comunista [...], sobre todo cuando está desvinculada de cualquier movimiento para abolir el estado actual de las cosas, es parte integral de la vieja genealogía de la moral con sus almas bellas y sus quietismos radicales? (Bosteels, 2013: 82).

A entender de Dean, sólo puede responderse a este tipo de interrogantes con un enfático *sí*. Según la autora, el comunismo remitiría en nuestros días al menos a seis cosas:

aparecer una traducción al español del texto (Žižek, 2014e). Entre septiembre y octubre de 2013, se celebra un cuarto evento en Seúl; bajo el título de *The 4th Idea of Communism Conference*, el mismo transcurre en la Kyung He University. Además de los organizadores, en estas cuatro conferencias han participado Étienne Balibar, Judith Balso, Bruno Bosteels, Susan Buck-Morss, Glyn Daly, Jodi Dean, Terry Eagleton, Saroj Giri, Peter Hallward, Michael Hardt, Wang Hui, Ho duk Hwang, Adrian Johnston, Gernot Kamecke, Hang Kim, Janne Kurki, Artemy Magun, Rosalind Morris, Jean-Luc Nancy, Toni Negri, Pun Ngai, Claudia Pozzana, Jacques Rancière, Frank Ruda, Alessandro Russo, Bülent Somay, Yong Soon Seo, Gáspár M. Tamás, Emmanuel Terray, Henning Teschke, Alberto Toscano, Gianni Vattimo, Jan Völker y Cécile Winter.

³⁰⁹ “Al comenzar la segunda década del nuevo siglo, la complacencia reinante luego de la Guerra Fría ha terminado. La crisis económica ha madurado en una crisis política hecha y derecha que se encuentra deslegitimando los sistemas políticos y distanciando a la gente de la ideología capitalista. En Occidente, nuevos antagonismos y luchas se desarrollan frente a la defensa del estado de bienestar, la exclusión programática de grandes grupos de personas de la actividad económica y la participación política y los temores ecológicos. Al comienzo de la nueva década, una nueva y evidente militancia en Grecia, Francia, India, Tailandia y otros lugares introduce críticamente las ideas de la resistencia, la rebelión y la emancipación en amplios sectores de la población y la juventud. Si 1989 fue el año inaugural del nuevo orden mundial, 2001 anunció su caída y el colapso del sistema bancario en 2008 marcó el comienzo de un retorno de la historia propiamente dicha. Si aquel fue un ‘nuevo orden mundial’, se trató del orden más corto que el mundo jamás conociera” (Douzinas y Žižek, 2010: VII-VIII).

1. Una imagen específica de la Unión Soviética y su colapso;
2. Una fuerza real, cada vez más poderosa;
3. La soberanía del pueblo;
4. Lo común y los comunes;
5. El deseo universalista e igualitario que atraviesa los circuitos y las prácticas en las que estamos atrapados;
6. El partido (Dean, 2012: 15-16).

De acuerdo con esto, el comunismo sería actual, continuaría revistiendo importancia puesto que aludiría, entre otras cosas, a “la soberanía del pueblo”—vale decir, a la soberanía no de “una totalidad o una unidad”, sino a la soberanía del “resto de nosotros, aquellos de nosotros cuyo trabajo, vida y futuro es objeto de expropiación, monetización y especulación para el goce económico de unos pocos” (ibídem: 69). Son dos, por lo tanto, las tesis que vale la pena defender: 1) “el deseo comunista designa la subjetivación de la grieta necesaria para la política, la división dentro del pueblo”; 2) “dicha subjetivación es colectiva” (ibídem: 179).

Si conceptualizamos la actualidad del comunismo de este modo, no queda más que desconfiar del futuro del socialismo: él ya no vendría a constituir la “infame fase ‘inferior’ del comunismo” sino algo así como “su verdadero competidor, su mayor amenaza” (Žižek, 2011c: 112). Ésta es la tesis defendida por Toni Negri en *Goodbye Mr. Socialism*; a propósito, Michael Hardt anota:

Con demasiada frecuencia parecería que nuestras únicas opciones son el capitalismo o el socialismo, la regla de la propiedad privada o la de la propiedad pública, de modo tal que la única cura para los males del capital es hacerlo público, esto es, ejercer la regulación estatal. Pero tenemos que explorar otra posibilidad: ni la propiedad privada del capitalismo ni la propiedad pública del socialismo, sino lo común en el comunismo (Hardt, 2010: 129).³¹⁰

Según esta tesis, en el contexto histórico del fracaso del socialismo realmente existente y la bancarrota del capitalismo, lo único que habría de quedarnos como posibilidad sería el comunismo—éste aún poseería actualidad y potencial emancipatorio-radical, no *a pesar* sino *a causa de* que el estalinismo lo habría pervertido salvajemente. Esta hipótesis gana sustento si se advierte que el capitalismo tiende cada vez más a estrechar lazos con el socialismo:

³¹⁰ A entender de Negri, “el comunismo es el enemigo del socialismo porque el socialismo es la forma clásica de este segundo modelo de alienación de la potencia proletaria, que también exige una organización deformada de la producción de su subjetividad. Las perversiones del ‘socialismo real’ han neutralizado un siglo de lucha de clases y han disipado todas las ilusiones de la filosofía de la historia” (Negri, 2010: 159). Para ampliar, véase Hardt y Negri (2011).

La única manera que tiene el sistema capitalista global de sobrevivir a su antagonismo a largo plazo y evitar simultáneamente la solución comunista será reinventar alguna clase de socialismo, en forma de comunitarismo, populismo, capitalismo con valores asiáticos, o alguna otra configuración. Por ello, el futuro será comunista... o socialista (Žižek, 2011c: 111).³¹¹

Pero el nuevo comunismo que tanta simpatía genera entre los actuales izquierdistas no sólo ya no tiene nada que ver con el socialismo sino tampoco con el marxismo—circunstancia que, a decir verdad, ha despertado todo tipo de polémicas.³¹² Es cierto que temporalmente hablando el comunismo precede al marxismo. Sería necio negar que existieron (y aún existen) formas de comunismo utópico-libertarias—formas primitivas y comunitarias, precoloniales y poscoloniales—que fueron (y son) pre-marxistas, no-marxistas o incluso anti-marxistas. Como bien indica Jean-Luc Nancy (2010), la existencia de la palabra se remonta al siglo XIV, su uso escrito (a través de Victor d'Hupay de Fuveau) al XVIII y su aplicación política (a través de Gracchus Babeuf) a los años inmediatamente posteriores a la Revolución Francesa.³¹³ No obstante, resulta harto complicado desligar al término de las propiedades que Marx le atribuyera a partir de 1843.³¹⁴ A fin de cuentas, es Marx quien en los *Manuscritos económico-filosóficos de*

³¹¹ En una de sus habituales jugarretas, Žižek afirma que el “título completo” del trabajo de Negri debería ser “*Goodbye Mr. Socialism... y welcome, Comrade Communism!*” (Žižek, 2011c: 112).

³¹² Ciertamente, esto es lo que puede inferirse de los lineamientos principales de las ponencias presentadas en la contra-conferencia *Puissances du communisme (De quoi communisme est-il aujourd'hui le nom?)*, realizada en París en enero de 2010 y organizada por la Société Louise Michel y la Université Paris-VII—el evento se celebró homenajeando a Bensaïd, quien, tras batallar con una larga enfermedad, falleció diez días antes de que el mismo se suscitara (estaba proyectado que el autor participara de la mesa de cierre de la conferencia, *Des communistes sans communisme?*, junto a Rancière, Michel Surya, Tamás y el propio Žižek); los participantes fueron Isabelle Garo, Ratsko Mocnik, Massimiliano Tomba, Pierre Dardot, Stéphane Rozès, Alex Callinicos, Catherine Samary, André Tosel, Thomas Coutrot, Christian Laval, Elsa Dorlin y Samuel Joshua. Algo similar se desprende de los planteos realizados en el debate *The Idea of Communism*, organizado por el Socialist Workers Party británico en el marco del festival *Marxism 2010*; celebrado en el mes de julio en Bloomsbury, Londres; participaron de éste John Holloway, Callinicos y Žižek. Si bien no hay publicaciones que recojan las intervenciones que tuvieron lugar en estos eventos, cabe destacar la existencia de la encuesta *De quoi “communisme” est-il le nom?* que, en calidad de preparación de la contra-conferencia de enero de 2010 y en alusión directa al ensayo de Badiou *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, apareciera en la edición de invierno de 2009 de *ContreTemps* bajo la dirección de Bensaïd; participan de esta encuesta autores como Véronique Bergen, Olivier Besancenot, Bosteels, Callinicos, Dardot, Garo, Michal Kozłowski, Laval, Surya y Ellen Meiksins Wood; cfr. Bensaïd (2009). El texto con el que Bensaïd interviene en este dossier, *Puissances du communisme*, sería su último escrito; existe traducción al español (Bensaïd, 2010). Véase, también, Bidet (2010) y Barot (2009; 2013).

³¹³ En el siglo XVI, durante la Revolución Inglesa, la palabra también se hace presente a través de la expresión *Commonwealth*. Asimismo, cabe señalar que el comunismo se encuentra inextricablemente unido a nombres como los de Espartaco, Thomas Müntzer, Maximilien Robespierre, François Toussaint-Louverture y, por supuesto, Louis Auguste Blanqui—habría que ver hasta qué punto el término se relaciona con figuras del socialismo utópico como Henri de Saint-Simon, Charles Fourier y Robert Owen. Para una historia del comunismo, véase Martelli (2009).

³¹⁴ Luego de doctorarse y desestimar la posibilidad de proseguir una carrera académica, Marx se alía políticamente con la burguesía renana y se dedica a la actividad periodística. Desde las páginas de la *Rheinische Zeitung*, el (muy) joven Marx se enfrenta a la Prusia del rey Federico Guillermo IV y lucha por el objetivo del establecimiento de una república progresista y democrática *à la Hegel*. Más allá de que

1844 le concede por primera vez al comunismo el estatuto de un “naturalismo consumado” (Marx, 2004c: 144), de “la verdadera solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre”, de “la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género”—esto es, el estatuto de “la solución del enigma de la historia” (ibídem: 142). Posteriormente, ya en colaboración con Engels, lo caracterizaría no como “un *estado* que debe implantarse” o “un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad” sino como “el movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual” (Marx y Engels, 1985: 37)—como sabemos, esta observación *científica* (o *cientificista*) sería una de las piedras angulares del célebre *Manifiesto* redactado en 1848 y el principio rector de la Liga de los Comunistas y la Primera Internacional.³¹⁵ Es sugerente, sin embargo, que Marx diese con un modelo para el comunismo, con una forma posible de comunismo—vale decir, con un comunismo realizable, concretizable, practicable—recién en 1871, cuando tiene lugar el acontecimiento de la *Commune de Paris*.³¹⁶ Asimismo, no deja de ser llamativo que la primera diferenciación entre

Moses Hess se haya jactado de haber sido quien convirtiera a Marx al comunismo, lo cierto es que éste comenzó a mostrarse abierto a la *nueva fe* solamente después de que la censura prusiana clausurara la *Rheinische Zeitung* en marzo de 1843 y por tanto la alianza con la burguesía renana se quebrara; después de que se lo empujara hacia el exilio y se lo obligara a dar comienzo a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel; después de que llegara a París y tomase contacto con el movimiento obrero francés y los círculos socialistas animados por Proudhon y Flora Tristán; después de que rompiera con Arnold Ruge y diese por terminado el proyecto de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*; después de que se reencontrara con Engels y proyectase junto a él la escritura de *La sagrada familia* y *La ideología alemana*. Aún hacia una fecha tan tardía como la de septiembre de 1843, Marx se refería al comunismo en carta a Ruge como “una bandera dogmática” que había que evitar plantar a toda costa; por entonces, el comunismo era para él—y Marx pensaba aquí sobre todo en el *comunismo tosco* o el “comunismo realmente existente” de Étienne Cabet, Théodore Dézamy y Wilhelm Weitling—“una abstracción dogmática”, “una manifestación aparte del principio humanista, contaminada por su antítesis, la propiedad privada”, “una realización especial y unilateral del principio socialista”—principio éste que a su vez era tan sólo un capítulo de la realidad del ser genérico del hombre o de la “esencia humana” (AA. VV., 1982: 458), decía el Marx ciento por ciento feuerbachiano del momento.

³¹⁵ “Las tesis teóricas de los comunistas [...] no son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos” (Marx y Engels, 2004: 39), escriben Marx y Engels en el *Manifiesto*.

³¹⁶ En *La guerra civil en Francia*, Marx escribe: “Es un hecho extraño. A pesar de todo lo que se ha hablado y se ha escrito con tanta profusión, durante los últimos sesenta años, acerca de la emancipación del trabajo, apenas en algún sitio los obreros toman resueltamente la cosa en sus manos, vuelve a resonar de pronto toda la fraseología apologética de los portavoces de la sociedad actual, con sus dos polos de capital y esclavitud asalariada (hoy, el terrateniente no es más que el socio comanditario del capitalista), como si la sociedad capitalista se hallase todavía en su estado más puro de inocencia virginal, con sus antagonismos todavía en germen, con sus engaños todavía encubiertos, con sus prostituidas realidades todavía sin desnudar. ¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es el comunismo, el ‘irrealizable’ comunismo! Sin embargo, los

socialismo y comunismo por él establecida se remonte a 1875—recordemos que estos términos por mucho tiempo operaron como sinónimos—, año en el que escribe la *Crítica del Programa de Gotha* y acuña la expresión *dictadura del proletariado*.³¹⁷

Si Negri es uno de los mayores responsables de que el comunismo no mantenga ya vínculo alguno con el socialismo, Badiou es el artífice principal de que el comunismo hoy se encuentre desligado del marxismo. Hacia el final de su ensayo de 2007 *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, el filósofo francés ofrece una presentación acabada de la tesis de la ruptura entre comunismo y marxismo.³¹⁸ No obstante, cabe aclarar que Badiou viene trabajando en esta tesis desde mayo de 1968 y en particular desde que la Gran Revolución Cultural Proletaria terminara de fracasar—como enseguida veremos, mucho de lo sostenido actualmente por él ya había sido esbozado en *De un desastre oscuro*, escrito que se remonta a 1991 (es decir, al momento de la caída del Muro de Berlín y el estallido de la URSS).

Badiou parte de la intuición fundamental de que pese a todo el comunismo continúa siendo “la buena hipótesis” (Badiou, 2008c: 97). El autor no entiende al comunismo como “un programa” sino—y en esto sigue a Kant—como “una Idea” que posee una “función [...] reguladora” (ibídem: 98). El comunismo no tiene ya nada que ver con el socialismo no sólo por lo que establecíamos antes con Negri sino por el hecho mucho más importante de que, a diferencia del último, puede ser conceptualizado como una Idea—Žižek señala al respecto que el socialismo “no es una Idea, sino una vaga noción comunitaria aplicable a toda clase de lazos sociales orgánicos, desde las ideas espiritualizadas de solidaridad (‘todos somos parte del mismo cuerpo’) hasta el corporativismo fascista” (Žižek, 2012a: 483).

individuos de las clases dominantes que son lo bastante inteligentes para darse cuenta de la imposibilidad de que el actual sistema continúe—y no son pocos—se han erigido en los apóstoles molestos y chillones de la producción cooperativa. Ahora bien, si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de substituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que comunismo, comunismo ‘realizable’?” (Marx, 1975a: 42-43).

³¹⁷ “Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*” (Marx, 1971: 38).

³¹⁸ Antes de aparecer en este texto, la presentación en cuestión es esbozada por Badiou en el contexto de un seminario impartido en la *École Normale Supérieure* durante junio de 2007, como parte de las actividades desarrolladas por él en el *Centre International d’Étude de la Philosophie Française Contemporaine*. Introduciendo ligeras modificaciones, Badiou volvería a exponer su tesis en un artículo publicado a comienzos de 2008 en la *New Left Review*; cfr. Badiou (2008d). Aquí nos remitiremos exclusivamente a lo desplegado en *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*

Se puede hablar de *hipótesis comunista* en tanto se reconozca la existencia de una *Idea eterna* del comunismo, dotada de una serie de invariantes o “invariables” (Badiou, 2008c: 99) atemporales—esto quiere decir que los principios de la *Idea* podrían convocarse “sean cuales sean las declinaciones o variaciones que experimenten en contextos diferentes” (ibídem: 100). Básicamente, estas invariantes comunistas serían “la estricta *justicia igualitaria*, el *terror* disciplinario, el *voluntarismo* político y la *confianza en el pueblo*”—siguiendo a Badiou, Žižek se refiere a las mismas como “los ‘cuatro conceptos fundamentales’ que actúan desde Platón, a través de las rebeliones milenarias medievales, del jacobinismo, el leninismo y el maoísmo” (Žižek, 2011c: 145). A propósito de las invariantes en cuestión, vale la pena citar en extenso lo que Badiou apuntaba en 1991:

¿qué significa “comunista”? ¿Qué puede pensar la filosofía bajo este nombre (la filosofía bajo la condición de una política)? La pasión igualitaria, la *Idea* de justicia, la voluntad de romper con las componendas del servicio de los bienes, la deposición del egoísmo, la intolerancia a la opresión, el anhelo de cesación del Estado. La absoluta preeminencia de la presentación-múltiple sobre la representación. La tenaz obstinación militante, desencadenada por algún acontecimiento incalculable, de atribuir al azar el propósito de una singularidad sin predicado, de una infinidad sin determinación ni jerarquía inmanente, lo que yo llamo lo genérico, y que es—cuando su procedimiento es político—el concepto ontológico de la democracia, o del comunismo, da igual [...] La filosofía se da cuenta de que esta *forma* subjetiva acompaña desde siempre y para siempre a los grandes levantamientos populares cuando no son, precisamente, cautivos y opacos (como lo es todo lo que hoy se nos muestra: nacionalismo, fascinación mercantil, mafiosos y demagogos encarnados en el Parlamento), sino que están en ruptura libre con el ser-en-situación o con el ser-contado que los embrida. De Espartaco a Mao (no el Mao del Estado, que también existe, sino el Mao rebelde, extremo, complicado), de las sediciones democráticas griegas a la década mundial 1966-1976, es, en este sentido, cuestión de comunismo. Siempre será cuestión de comunismo, aun cuando la palabra, ensuciada, dé paso a alguna otra designación del concepto que ella recubre. Concepto filosófico, por lo tanto eterno, de la subjetividad rebelde. En 1975 llamé a esto “invariantes comunistas”. Mantengo la expresión, contra la de “muerte del comunismo”. Y mantengo que, en el momento en que un monstruoso avatar propiamente desastroso (¡un “Estado del comunismo”!) se descompone, se trata de esto: de que todo acontecimiento político fundador de verdad expone al sujeto que él induce a la eternidad de lo igual. “Comunismo”, al haber nombrado esta eternidad, no puede servir adecuadamente para nombrar una muerte (Badiou, 2006: 17-19).³¹⁹

En la primera de las cuatro conferencias a las que ya hemos aludido—aquella que se celebrara en Londres durante marzo de 2009—, Badiou se explaya sobre la especificidad de la *Idea* del comunismo. A su entender, la operación llamada *Idea del comunismo* reposa en una mediación impura entre historia, política y subjetividad; en otras palabras, posee “un componente político, un componente histórico y un componente subjetivo” (Badiou, 2010b: 17). Según el pensador francés, *Idea* sería el nombre dado a “una

³¹⁹ Badiou evoca el año 1975 porque es el año en que, junto a François Balmès, escribe *De l'idéologie*, trabajo en el que bosqueja por primera vez las invariantes comunistas. Cfr. Badiou y Balmès (1976).

totalización abstracta de tres elementos primitivos, un procedimiento de verdad, una pertenencia histórica y una subjetivación individual” (ibídem: 20)—la “definición formal” de una determina Idea, entonces, remitiría a la “subjetivación de la relación entre la singularidad de un procedimiento de verdad y una representación de la Historia” (ídem).³²⁰

Cuando hablamos de la Idea del comunismo, por lo tanto, hablamos de una verdad política—esto es, de un procedimiento político de verdad a través del que tiene lugar una práctica y un pensamiento de emancipación colectiva—que se inscribe históricamente—es decir, que se secuencian y fecha temporalmente—y que es subjetivada, militada. Ya nos hemos referido en parte a la verdad política de la Idea del comunismo—a fin de cuentas, *actualidad* es otro modo de decir *verdad*. En un momento nos ocuparemos de su inscripción histórica; antes, sin embargo, vale la pena precisar algo sobre su componente subjetivo.

En lo fundamental, el componente subjetivo de una Idea aludiría a la capacidad de todo individuo, de todo animal humano, de todo sujeto, de decidir ser parte de un procedimiento de verdad política, de convertirse en militante de una determinada verdad—ciertamente, más que una decisión o conversión, se trata de una *incorporación*. A decir de Badiou,

es el momento en el que un individuo decreta que puede traspasar los límites (de egoísmo, de rivalidad, de finitud...) impuestos por la individualidad (o la animalidad, que es lo mismo). Y puede hacerlo por cuanto, sin dejar de ser el individuo que es, llega a ser, además, por incorporación, una parte actuante de un nuevo Sujeto. Llamo a esta decisión, esta voluntad, “subjetivación”. De manera más general, una subjetivación es siempre el movimiento mediante el cual un individuo fija el lugar que ocupa una verdad en relación con su propia existencia vital y con el mundo en el cual se desarrolla esa existencia (Badiou, 2010b: 19)

Pasemos a la parte histórica de la Idea del comunismo, que, en cuanto tal, poco es lo que tiene que ver con la historia propiamente dicha, con la Historia con mayúscula, con “la historia del Estado” (ibídem: 24)—la Idea del comunismo, hemos dicho, es eterna, está

³²⁰ Es de destacar que al definir la Idea de esta manera Badiou se aleja de—o al menos pone en crisis—su definición kantiana anterior. Como bien indica Bosteels, “él ahora pule el borde kantiano de su argumentación previa, inclinándose por el hecho de que, en términos filosóficos, la condición exacta de la hipótesis comunista es necesariamente indecidible” (Bosteels, 2011: 35). Vale la pena citar a Badiou una vez más: “La Idea, que es una mediación operativa entre lo real y lo simbólico, presenta siempre al individuo algo que se sitúa entre el acontecimiento y el hecho. De ahí que las interminables discusiones sobre la condición real de la Idea comunista terminen en un callejón sin salida. ¿Se trata de una idea reguladora, en el sentido de Kant, sin eficacia real, pero capaz de fijar a nuestro entendimiento finalidades razonables? ¿O se trata de un programa que hay que realizar poco a poco por medio de la acción que ejerza sobre el mundo un nuevo Estado posrevolucionario? ¿Es una utopía, hasta una utopía peligrosa, aun criminal? ¿O es el nombre de la Razón en la Historia? Este tipo de discusión no podría llegar a buen término por la sencilla razón de que la operación subjetiva de la Idea es una operación compuesta y no simple” (Badiou, 2010b: 25).

conferida de invariantes atemporales, regresa siempre después de su muerte. Aquello que en realidad posee historia es la *hipótesis* que se deriva de la existencia de la Idea. Según Badiou, “ha habido dos grandes secuencias de la hipótesis comunista: la de su puesta en marcha, su instalación; y la de su primera tentativa de realización” (Badiou, 2008c: 105). La primera de estas dos secuencias duraría unos ochenta años extendiéndose desde la Revolución Francesa hasta la Comuna de París; la segunda se encontraría separada de la anterior por una pausa de cincuenta años prolongándose desde la Revolución Rusa hasta el final de la Revolución Cultural. Mientras que lo que se halló en juego en la primera secuencia fue “la existencia de un movimiento popular y obrero” que pudiera actuar en nombre de la hipótesis y “la idea genérica de revolución”, en la segunda se lidia con “la victoria” y el problema de “la perduración”—“ya no se trata de formular y de experimentar la hipótesis comunista, sino de realizarla” (ibídem: 107). Dicho de otro modo, mientras que la primera secuencia tiene lugar “bajo el signo de la formulación de la hipótesis comunista y de su realidad en tanto que movimiento”, la segunda lo hace “bajo el signo de su organización disciplinada y militarizada, de su victoria local y de su duración” (ibídem: 108).

Siempre siguiendo a Badiou, las verdaderas dificultades habrían comenzado a suscitarse tras el triunfo y la realización de la hipótesis. En particular, lo que habría sucedido es que la forma *Partido-Estado* se mostró inapropiada para la construcción de la dictadura del proletariado—es decir, para la construcción de “un Estado que organizase la transición hacia el no-Estado”; para la construcción de “un poder del no-poder”, de “una forma dialéctica del debilitamiento del Estado” (ídem). Con todo, durante la segunda secuencia no se habría podido “asegurar la perduración real y la transformación creadora de la hipótesis comunista” (ibídem: 109). Fue así entonces que “la forma moderna del Estado reaccionario, el capitalo-parlamentarismo”, consiguió de vuelta “imponerse en los espíritus, disfrazado de ‘democracia’” (ibídem: 110). Al igual que lo sucedido tras el final de la primera secuencia, se dio paso a un interludio en donde se declaraba que la hipótesis comunista era “insostenible, incluso absurda y criminal”, y se reivindicaba la necesidad de “renunciar a ella” (ídem).

Para Badiou es claro que lo que vendrá no podrá ya ser “la continuación de la segunda secuencia” (ibídem: 111).

El marxismo, el movimiento obrero, la democracia de masas, el leninismo, el Partido del proletariado, el Estado socialista, todas esas destacables invenciones del siglo XX ya no nos resultan realmente útiles. En el orden de la teoría deben ser conocidas y meditadas. Pero en el orden de la política, se han vuelto impracticables. Éste es un primer punto esencial del que debemos ser conscientes: la segunda secuencia está clausurada y es inútil querer continuarla o restaurarla (ídem).

Lo que a entender del autor se impone es el nacimiento de una nueva secuencia de la hipótesis comunista, en la que ésta deberá ser presentada de una manera diferente. De acuerdo con Badiou, el problema de la tercera secuencia no será ya “ni la existencia en movimiento de la hipótesis ni su victoria disciplinada al nivel de Estado” (ibídem: 112). En lo fundamental, el problema de la tercera secuencia de la hipótesis comunista girará en torno al “*modo propio en el que el pensamiento, ordenado por la hipótesis, se presenta en las figuras de la acción*” (ídem). De lo que se tratará es de dar con

una nueva relación de lo subjetivo y lo objetivo que no sea ni el movimiento multiforme agitado por la inteligencia de la multitud (como creen Negri y los altermundistas), ni el Partido renovado y democratizado (como creen los trotskistas y los maoístas fosilizados) (ídem).

En el siglo XIX, la hipótesis comunista habría sido presentada a través de la fórmula del movimiento obrero; en el XX, lo habría hecho a través de la del partido comunista. Sería inútil volver a cualquiera de ellas. De acuerdo con esto, lo que el porvenir depara para nosotros es una nueva fórmula de la hipótesis comunista.

Así las cosas—y puesto que, como en el siglo XIX, lo que hoy estaría en peligro serían las condiciones mismas de existencia de la hipótesis—, se impondría la tarea exaltante de “hacer existir la hipótesis comunista en un modo distinto al de la primera secuencia” (ídem), de “*reinstalar la hipótesis en el campo ideológico y militante*” (ibídem: 113). Efectivamente, hoy en día, mientras experimentamos el agotamiento de un intervalo reaccionario que separa a la segunda secuencia de una tercera que todavía no ha visto la luz,

La hipótesis comunista sigue siendo la buena hipótesis [...] Si esta hipótesis debe ser abandonada, no vale la pena hacer nada en el ámbito de la acción colectiva. Sin el horizonte del comunismo, sin esta Idea, nada en el devenir histórico y político es susceptible, por su naturaleza, de interesar al filósofo. Que cada cual se ocupe de sus asuntos y no hablemos más del tema. Démosle la razón al hombre de las ratas, como hacen algunos antiguos comunistas, ávidos de prebendas o desprovistos ya de toda valentía. Pero mantenerse en la Idea, en la existencia de la hipótesis, no quiere decir que su primera forma de representación, centrada en la propiedad y en el Estado, haya de ser mantenida tal cual. En realidad, lo que nos viene dado como tarea, digamos incluso como deber filosófico, es ayudar a que surja un nuevo *modo de existencia de la hipótesis* (ibídem: 112-113).³²¹

³²¹ En su ponencia de la conferencia de Londres de 2009, Badiou enuncia esto mismo pero apeando a un tono bastante más optimista. Citemos al autor en extenso una vez más: “La paradoja histórica es que, en cierto sentido, estamos más cerca de los problemas examinados en la primera mitad del siglo XIX que de los que heredamos del siglo XX. Como alrededor de 1840, nos enfrentamos a un capitalismo cínico, seguro de ser la única vía posible para organizar razonablemente las sociedades. Por todas partes se insinúa que los pobres tienen la culpa de ser pobres, que los africanos son atrasados y que el futuro pertenece, o bien a las burguesías ‘civilizadas’ del mundo occidental, o bien a quienes, a semejanza de los japoneses, sigan el mismo camino. Como en aquella época, hoy encontramos zonas muy extendidas de miseria extrema en el interior mismo de países ricos. Encontramos desigualdades monstruosas y crecientes tanto entre países como entre clases sociales. La separación subjetiva y política entre, por un lado, los

Que la hipótesis comunista continúe siendo una buena hipótesis, y por tanto que la tarea de la hora consista en hacerla existir de un modo distinto, significa que los fracasos que ella experimentó en el despliegue de sus secuencias históricas previas, no fueron absolutos sino más bien relativos. Vale decir, de que la hipótesis comunista haya fracasado al intentar realizarse no se desprende que debamos “abandonar la hipótesis misma y renunciar a todo el problema de la emancipación” (Badiou, 2010c: 6). A entender de Badiou, si hay algo que debería abandonarse, ello sólo podría ser las fórmulas a través de las que la hipótesis intentó realizarse en el pasado. De lo único que da cuenta la circunstancia de que haya tenido lugar el fracaso es, por lo tanto, del hecho de que no se escogió el camino correcto para “resolver el problema inicial” (ídem)—a condición de que una determinada hipótesis no sea descartada, tras la existencia de un fracaso no puede esconderse otra cosa más que la paciente “historia de la verificación de la hipótesis” (ibídem: 7).³²²

“Toda derrota revolucionaria”, escribe Badiou,

habitantes del Tercer Mundo, los desempleados y los asalariados pobres de nuestras sociedades ‘desarrolladas’ y, por el otro, las clases medias ‘occidentales’ es absoluta y está marcada por una indiferencia odiosa. Más que nunca, el poder político, como lo muestra la crisis actual con su única consigna ‘salvar a los bancos’, no es más que un apoderado del poder del capitalismo. Los revolucionarios están desunidos y débilmente organizados, amplios sectores de la juventud popular han sucumbido a la desesperanza nihilista, los intelectuales, en su gran mayoría, son serviles. Opuestos a todo esto, tan aislados como Marx y sus amigos en el momento del retrospectivamente famoso *Manifiesto del Partido Comunista* de 1847 [sic.], somos, sin embargo, cada vez más quienes organizamos procesos políticos de un nuevo tipo en las masas obreras y populares y que buscamos por todos los medios sustentar en lo real las formas renacientes de la Idea comunista. Como a comienzos del siglo XIX, no se trata de que triunfe la Idea, como será el caso demasiado imprudente y dogmáticamente durante toda una parte del siglo XX. Lo importante es primero su existencia y los términos de su formulación. Ante todo, dar una fuerte existencia subjetiva a la hipótesis comunista; tal es la tarea que cumple, a su manera, nuestra asamblea de hoy. Y quiero decir que es una tarea exultante. Combinando las construcciones del pensamiento, que son siempre globales y universales, y las experimentaciones de fragmentos de verdades, que son siempre locales y singulares, pero universalmente transmisibles, podemos asegurar la nueva existencia de la hipótesis comunista o, más precisamente, la Idea del comunismo, en las conciencias individuales. Podemos abrir el tercer período de existencia de esta Idea. Y, como podemos, debemos hacerlo” (Badiou, 2010b: 30-31).

³²² Cabe señalar aquí que tras el razonamiento de Badiou no sólo se encuentran los principios del falsacionismo científico, sino también lo que Mao llamaba *lógica del pueblo*: “Luchar, fracasar, luchar de nuevo, fracasar de nuevo, volver a luchar, y así hasta la victoria: ésta es la lógica del pueblo, que tampoco marchará jamás en contra de ella. Esta es otra ley marxista. La revolución del pueblo ruso siguió esta ley, y la ha seguido también la revolución del pueblo chino” (Tse-Tung, 1976: 445). Respecto a todo esto, en *En defensa de causas perdidas*, Žižek apunta: “La ‘forma de paciencia específicamente comunista’ no es sólo la paciencia que espera al momento en que el cambio radical explotará a semejanza de lo que la teoría de sistemas llama una ‘propiedad emergente’; también es la paciencia para perder batalla para ganar la guerra [...] o, para expresarlo de una manera más propia de Badiou, que la irrupción del acontecimiento funcione como una ruptura en el tiempo e introduzca un orden temporal completamente diferente [...] entraña que, desde la perspectiva del tiempo de la evolución histórica ajena al acontecimiento, *nunca* es el ‘momento apropiado’ para el acontecimiento revolucionario, la situación nunca está lo ‘bastante madura’ para un acto revolucionario, el acto es siempre, por definición, ‘prematureo’” (Žižek, 2011b: 402).

posee siempre una parte negativa (muertes, encarcelamientos, traiciones, pérdidas de fuerza, fragmentación), la cual a menudo se torna bastante evidente en el momento, y una parte positiva, la cual usualmente toma un largo tiempo en emerger (el ajuste de cuentas táctico y estratégico, el cambio de modelos para la acción, la invención de nuevas formas de organización) (ibídem: 9).

Tras el acontecer de la derrota, de lo que se trataría entonces es de sacar las lecciones adecuadas y luchar por la emergencia positiva de lo nuevo. Según el filósofo francés, la hipótesis comunista viene de toparse con fracasos muy significativos—para ponerlo en los términos empleados en *Lógica de los mundos*: el procedimiento de verdad del comunismo viene de haber lidiado incorrectamente con obstáculos inherentes a su *mundo*, con elecciones binarias que en diversos *puntos* se le presentaron. Como dice Badiou, “todo fracaso es una lección que, en última instancia, puede ser incorporada dentro de la universalidad positiva de la construcción de una verdad” (ibídem: 39). Para que la hipótesis comunista continúe siendo la hipótesis correcta, la hipótesis verdadera, habría por tanto que sacar las lecciones de los fracasos experimentados y batallar por que ella pueda existir sin todo aquello que en el pasado la condujo a fallar—el movimiento, el partido, etc.³²³

Sin embargo, siguiendo a Bosteels podría argumentarse que no es que el proyecto comunista “falló” sino más bien que “fue derrotado” (Bosteels, 2011: 274), que *se lo hizo fracasar*. Es en este sentido que la tesis trotskista de la degeneración burocrática de la revolución y el Estado obrero soviético sigue teniendo actualidad. Como sugiere Bensaïd, que Badiou sitúe el comienzo de la bancarrota del marxismo—esto es, el comienzo de su inoperabilidad dentro del procedimiento de verdad comunista—en un año como el de 1967, cuando la Comuna de Shanghái es aplastada y se suscita un dramático viraje en la Revolución Cultural, habla de una negativa a entrar del todo en el balance histórico de las experiencias del maoísmo y el estalinismo—“¡Vergüenza a quienes dejaron de ser comunistas al dejar de ser estalinistas y que no fueron comunistas más que mientras fueron estalinistas!” (Bensaïd, 2010: 10).

El hecho de que se *haya hecho* fracasar al proyecto comunista (desde dentro y desde fuera, claro está) no da crédito a la tesis de una derrota histórica que inhabilitó a éste para siempre. Como hemos dicho más arriba, ser *derrotado* y ser *doblegado* son cosas diferentes. Seguir peleando por el comunismo, por consiguiente, es una opción totalmente válida. En todo caso, lo que hace la circunstancia de que se haya hecho fracasar al comunismo es ofrecer testimonio de la despolitización que tiene lugar como corolario inmediato de la huída de la historia hacia el terreno de la ontología—vale

³²³ En la tónica de sacar las lecciones de los fracasos de la hipótesis comunista y la búsqueda de una nueva manera en la que la misma pueda desplegarse, Badiou aborda, en la ponencia presentada en la conferencia de Nueva York, la cuestión de la violencia revolucionaria, preguntándose si “hay una relación necesaria [...] entre la Idea comunista y el Terror” (Badiou, 2013: 3).

decir, como consecuencia del “salto fuera” de ella y el escape “hacia la afirmación de la eternidad o, al menos, de la disponibilidad transhistórica del comunismo como Idea invariante” (Bosteels, 2011: 275). Es cierto que gracias a Badiou el comunismo logra resistir el impulso historicista que—al igual que el “énfasis en la diferencia, el flujo y la multiplicidad”—forma “parte de la ideología del capitalismo tardío” (ibídem: 277).³²⁴ Definido como una *Idea*, el comunismo puede reconocer la existencia de un “núcleo eterno o ahistórico” (ibídem: 288) que le permite evitar el historicismo y relacionarse con la historia de otra manera.³²⁵ El problema es que, pese a que ello le permita ganar “en extensión ética o filosófica”, lo conmina también a perder “en precisión política” (Bensaïd, 2010: 10).

La palabra y la cosa no pueden quedar fuera del tiempo de las pruebas históricas a las que han sido sometidos. El uso masivo del título “comunista” para designar el Estado liberal autoritario chino pesará mucho más durante largo tiempo, a los ojos de la gran mayoría, que los frágiles brotes teóricos y experimentales de una hipótesis comunista. La tentación de sustraerse a un inventario histórico crítico conduciría a reducir la idea comunista a “invariantes” atemporales, a hacer de ella un sinónimo de las ideas indeterminadas de justicia o de emancipación, y no la forma específica de la emancipación en la época de la dominación capitalista (idem).

Llegados a este punto, la pregunta que vale la pena formularnos es la que hace poco se hiciera Emmanuel Barot: “¿Qué hacer [...] para que la Idea se reapropie de las masas—es decir, que estas masas se reapropien de ella, le hagan perder su mayúscula y que vuelva a ser una fuerza material?” (Barot, 2013: 39). ¿Qué hace falta para que el comunismo tome un nuevo curso revolucionario? Como escribe Bosteels en su intervención de la conferencia de Londres, lo que urge hoy es que el comunismo vuelva a “encontrar su inscripción en el cuerpo concreto o en la carne de un sujeto político” (Bosteels, 2010: 71).

³²⁴ Como ilustra Fredric Jameson en *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, a esta ideología responde el furor del filme nostálgico y *la mode rétro*, el boom de la novela histórica y los libros de divulgación.

³²⁵ Siguiendo a Žižek, correspondería aquí introducir una diferencia entre *historia*, *historicismo* e *historicidad*. Según el autor, “el formalismo kantiano y el historicismo radical no son en verdad opuestos, sino dos caras de la misma moneda: toda versión del historicismo descansa en un mínimo marco formal ‘ahistórico’ que define el terreno dentro del cual tiene lugar el juego abierto e interminable de contingentes inclusiones/ exclusiones, sustituciones, renegociaciones, desplazamientos, etc. La afirmación verdaderamente radical de la contingencia histórica tiene que incluir la tensión dialéctica entre el ámbito del cambio histórico y su ‘ahistórico’ núcleo traumático *qua* su condición de (im)posibilidad. Lo que tenemos aquí es la diferencia entre la historicidad propiamente dicha y el historicismo: el *historicismo* se ocupa del juego interminable de sustituciones dentro del mismo campo fundamental de (im)posibilidad, en tanto que la *historicidad* propiamente dicha vuelve tematizables diferentes principios estructurales de esta misma (im)posibilidad. En otras palabras, el tema historicista del juego de sustituciones abierto e interminable es la forma misma del cierre ideológico ahistórico: al concentrarse en la simple diada esencialismo-contingencia, en el pasaje de uno a la otra, invisibiliza la historicidad concreta como el cambio del principio estructurante global mismo de lo Social” (Žižek, 2003b: 120-121). Volveremos sobre este tema en las conclusiones.

A continuación examinaremos la posición de Žižek ante el resurgimiento del comunismo que, como hemos visto, viene de la mano a la renuncia al proyecto socialista y el abandono del horizonte del marxismo. Al hacerlo podremos observar que constituye toda una alternativa insistir en el comunismo como una *Idea* eterna e invariante—como un núcleo *imposible-real* anti-historicista—pero, al mismo tiempo, continuar relacionándose con la historia de tal manera que el peligro de la despolitización consiga ser eludido.

La caracterización filo-kantiana del comunismo como Idea transhistórica se da de bruce con todo lo que se deriva de la definición marxista de éste como movimiento real que abole el estado de cosas actual. A propósito, Daniel Bensaïd apunta:

El comunismo no es una idea pura, ni un modelo doctrinario de sociedad. No es el nombre de un régimen estatal, ni el de un nuevo modo de producción. Es el de un movimiento que, de forma permanente, supera/suprime el orden establecido. Pero es también el objetivo que, surgido de este movimiento, le orienta y permite, contra políticas sin principios, acciones sin continuidad, improvisaciones de a diario, determinar lo que le acerca al objetivo y lo que le aleja de él. A este título, no es un conocimiento científico del objetivo y del camino, sino una hipótesis estratégica reguladora. Nombra, indisociablemente, el sueño irreductible de un mundo diferente, de justicia, de igualdad y de solidaridad; el movimiento permanente que apunta a derrocar el orden existente en la época del capitalismo; y la hipótesis que orienta este movimiento hacia un cambio radical de las relaciones de propiedad y de poder, a distancia de los acomodamientos con un mal menor que sería el camino más corto hacia lo peor (Bensaïd, 2010: 13).

A su manera, Slavoj Žižek permanece fiel a la conceptualización badiouiana del comunismo como Idea eterna. Al igual que el francés, el esloveno se aparta del horizonte teórico del marxismo y desatiende las implicancias que posee el comunismo como *hipótesis estratégica reguladora*.

Es en la ponencia que Žižek presenta en la conferencia de Londres de 2009 donde se percibe de la manera más clara el seguimiento que hace a Alain Badiou.³²⁶ Allí el autor alude a un texto de Lenin—escrito en 1922, en el contexto del fin de la guerra civil y el lanzamiento de la llamada Nueva Política Económica (NEP)—en el que se evoca la imagen de un alpinista que para continuar su ascensión se ve obligado a volver sobre sus pasos, descender y explorar otros caminos. Al revolucionario ruso esta imagen le resulta de utilidad para reflexionar sobre el significado del retroceso:

³²⁶ A continuación haremos algunas referencias al texto de la conferencia de Londres. No obstante, la mayoría de las citas las extraeremos de *En defensa de causas perdidas*, *Primero como tragedia, después como farsa* y *Viviendo en el final de los tiempos*—obras que, en lo fundamental, reproducen y desarrollan las ideas y argumentos de la ponencia de 2009. Dejamos *El año que soñamos peligrosamente* para la última parte de esta sección del capítulo.

Habría que tener seguramente por perecidos a los comunistas que imaginasen que se podría terminar sin errores, sin retrocesos, sin rehacer multitud de veces los que no se ha hecho hasta el fin o lo que se ha hecho mal, la “empresa” histórica universal de acabar de colocar los cimientos de la economía socialista (sobre todo en un país de pequeños campesinos). No han perecido (y lo más seguro es que no perezcan) los comunistas que no se permiten hacerse ilusiones, que no caen en el abatimiento, conservando la fuerza y agilidad del organismo para volver a “abordar desde el principio” la difícilísima tarea (Lenin, 1973b: 108).

A entender de Žižek, con su *volver a abordar desde el principio* Lenin deja en claro que habla

no meramente de acelerar el progreso y fortificar lo que se ha logrado ya, sino precisamente de *descender y regresar al punto de partida*: uno debería “volver a empezar”, no desde el lugar adonde logró ascender en el esfuerzo anterior, sino desde el principio. Para decirlo con las palabras de Kierkegaard, un proceso revolucionario no es un proceso gradual, sino un movimiento repetitivo, un movimiento que *repite el comienzo* una y otra vez... y este es exactamente el punto donde nos encontramos hoy, después del “oscuro desastre” de 1989 (Žižek, 2010d: 232).

Como Badiou, Žižek cree entonces que la tarea que la actualidad prescribe no consiste en “continuar construyendo sobre los cimientos” de la época revolucionaria del siglo XX (que se extendió desde 1917 hasta 1989)” sino en “‘descender’ hasta el punto de partida y elegir una senda *diferente*” (ídem).³²⁷

Lo importante, sin embargo, es que el Lenin traído a colación sería el Lenin en “su mejor estilo beckettiano” (ídem). En otras palabras, sería éste un Lenin que poetiza el fracaso—un Lenin, para decirlo en los términos empleados por Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, que extrae la poesía no “del pasado, sino [...] del futuro” (Marx, 2003: 37). En definitiva, esta poetización del fracaso sería lo que permitiría tematizar la imperturbable subsistencia de una Idea comunista que

sobrevive a los fracasos de su realización como un espectro que regresa una y otra vez, en una incesante persistencia que Beckett recapitula del modo más efectivo en [...] *Rumbo a peor*: “Inténtalo de nuevo. Fracasa de nuevo. Fracasa mejor” (Žižek, 2010d: 240).³²⁸

La persistencia del comunismo es lo que para Žižek sustenta la tesis de que ante todo la naturaleza de éste equivale a la de una Idea platónica, eterna e invariante, transhistórica y por tanto verdadera, que explota de tiempo en tiempo.³²⁹ Ahora bien, el pensador

³²⁷ En su caso concreto, esto conllevaría “romper con cualquier clase de nostalgia por el modelo yugoslavo de socialismo, entendido como más auténtico que la forma estalinista que predominó en Europa del Este” (Žižek, 2012a: 467).

³²⁸ Cfr. Beckett (2001). Una variación del motivo beckettiano de *fracasar mejor*, otra forma de poesía del fracaso, puede encontrarse en una de las historias de Brecht sobre el señor Keuner: “¿En qué trabaja usted?—le preguntaron al señor Keuner, y él respondió—Hago grandes esfuerzos preparando mi próximo error” (Brecht, 2007: 31).

³²⁹ En *The Pervert’s Guide to Ideology*, justo después de los títulos finales, se transpone la escena de *Titanic* (1997) en la que, tras el naufragio del barco, el personaje de Jack (Leonardo DiCaprio) muere para

oriundo de Liubliana es consciente de que la caracterización del comunismo como Idea—vale decir, como Idea utópica de otro mundo posible—no posee ya “un vínculo privilegiado [...] con un momento histórico singular” (Žižek, 2011c: 146)—ciertamente, ésta vendría a ser la cara negativa de una universalidad comunista que rebasa mundos históricos específicos y horizontes de sentido particulares. De allí que para él no sea suficiente “permanecer fiel a la Idea comunista”: lo que la actualidad reclama para sí es situar a ésta “dentro de los antagonismos de la realidad histórica” que le conceden “urgencia práctica” (ibídem: 106). En otras palabras, frente a Badiou, que elabora la Idea del comunismo como una idea reguladora kantiana que no posee vínculos reales con la historia—a decir verdad, el despliegue badiouiano de la hipótesis comunista posee las características de una “*Kritik der reinen Kommunismus*” (Žižek, 2012a: 482)—, Žižek intenta *repetir* el pasaje de Kant a Hegel. En definitiva, la intención del autor consiste en concebir la Idea del comunismo

como una Idea en el sentido hegeliano, es decir, como una Idea que está en el proceso de su propia actualización [...] Lo que la noción de Idea como un producto de sí misma hace visible no es un proceso de autoengendramiento idealista, sino el hecho materialista de que una Idea existe solo en, y a través de, la actividad de los individuos comprometidos con ella y motivados por ella (ídem).

La contracara de concebir al comunismo como Idea eterna sería advertir “que la situación que lo genera es igualmente eterna, es decir, que el antagonismo contra el que reacciona el comunismo siempre existirá” (Žižek, 2011c: 103). Esto no significa, sin embargo, que para ser fieles a la Idea comunista debamos transformar la crítica del capitalismo en una crítica de la razón instrumental o de la civilización tecnológica. Para ponerlo en los términos de Bruno Bosteels:

El comunismo como el movimiento real o actual que destruye el estado corriente de las cosas [...] no consiste en algún sueño idealista-especulativo sino que está vinculado de forma propiamente materialista, dialéctica, con las tendencias y contrafinalidades inherentes al capitalismo (Bosteels, 2013: 89).

Como decía Arthur Rimbaud, “*il faut être absolument moderne*” (Žižek, 2011c: 114). El problema continúa siendo el capitalismo; frente a Badiou, Žižek opina que “una revitalización de la ‘crítica de la economía política’ es el *sine qua non* de la política comunista contemporánea” (Žižek, 2012a: 197).³³⁰ Habría que ver realmente hasta qué

que Rose (Kate Winslet) sobreviviera. Žižek mismo hace las veces de un congelado Jack que, mientras se hunde en las profundidades del Océano Atlántico, sentencia “I maybe freezing to death but you will never get rid of me... All the ice in the world cannot kill a true idea”.

³³⁰ Resulta realmente irónico que, “mientras los marxistas ‘creativos’ del siglo XX” defendieran “el materialismo histórico sin el materialismo dialéctico (desechando este último como la regresión del marxismo a una ‘perspectiva materialista del mundo’, a una nueva ontología general)”, Badiou apunte “hacia un materialismo dialéctico (o, más exactamente, a una dialéctica materialista) sin el materialismo histórico” (Žižek, 2012a: 197). Efectivamente, dentro del “edificio teórico de Badiou no hay lugar para el materialismo histórico, que no es ni una imaginaria narrativa de la Historia ni una ciencia positiva de la

punto la fórmula *Partido-Estado* constituyó “la característica definitoria del comunismo del siglo XX”—de por sí, el partido supone ya una “distancia respecto al Estado”, “su organización representa una falta de confianza fundamental en los órganos y mecanismos” (ibídem: 453) de éste. Pero dudar de ello no le impide a Žižek considerar que, en el capitalismo contemporáneo—capitalismo éste que Badiou mediante podríamos designar como un capitalismo *falto de mundo*—, el enemigo no es ya el Estado sino más bien “un flujo de permanente autorrevolucionamiento” (Žižek, 2011c: 150) del que el mismo depende.³³¹ En este contexto, ni el gradualismo reformista (la democracia radical/ el populismo *à la Laclau*) ni el autonomismo (la política de la sustracción *à la Badiou*) pueden constituir ya alternativas válidas:

En vez de tomar distancia respecto del Estado, la verdadera tarea debe ser hacer que el Estado funcione de modo no estatal. La alternativa “o bien la lucha por el poder del Estado (que nos convierte en lo mismo que el enemigo al que combatimos), o bien resistir retirándose a una posición de distancia respecto del Estado” es falsa; en sus términos, ambos comparten la misma premisa: la forma-Estado, en la manera que la conocemos actualmente, está aquí para quedarse, de modo que todo lo que podemos hacer es o bien apoderarnos del Estado o tomar una distancia respecto de él. Aquí, hay que repetir descaradamente la lección de Lenin en *El Estado y la Revolución*: el objetivo de la violencia revolucionaria no es apoderarse del Estado, sino transformarlo, cambiar radicalmente su funcionamiento, su relación con su base, etc. (ibídem: 151).

La izquierda debe deshacerse de una buena vez de sus fantasías de una democracia inmediata y transparente. Según Žižek, es aquí donde se encontraría el componente clave de la “dictadura del proletariado” (ídem). Hemos dicho ya que para nuestro autor Badiou lleva la razón cuando dice que el enemigo en la actualidad no es ni el imperio ni el capitalismo sino la democracia. El esloveno entiende que “la aceptación de los mecanismos democráticos como el único marco para cualquier cambio posible [...] impide cualquier transformación radical de las relaciones capitalistas” (Žižek, 2012a: 459). La desfechitización de la democracia lo lleva a la desfechitización de la violencia—“el problema con el comunismo del siglo XX no fue su recurso a la violencia *per se*, sino el modo de funcionamiento que hizo inevitable ese recurso a la violencia” (ibídem: 461). Dictadura del proletariado, entonces, como una buena forma de violencia mediante la que puede hacerse aquello que resulta imposible cuando se permanece

historia como la esfera del ser (de la realidad social), sino la ciencia de lo real de la historia junto a la crítica de la economía política como la ciencia de lo real del capitalismo” (ídem).

³³¹ Constituye toda una paradoja que, aunque en el tardocapitalismo posmoderno impere una lógica desreguladora, anti-estatal, nómada, desterritorializadora, etc., el Estado se vuelva cada vez más omnipresente. De allí que el modelo chino—*capitalismo con valores asiáticos*, suele llamárselo—se perfile como la alternativa de recambio para el sistema. Del *nuevo espíritu del capitalismo* surgido en 1968 al capitalismo cínico-cultural de las décadas de 1980 y 1990, de allí al capitalismo ético de los años 2000 y de aquí al inminente capitalismo con valores asiáticos: el actual modo de producción podrá seguir viviendo sólo si se deshace del marco institucional democrático-parlamentario y pone en pie órganos extralegales a través de los que pueda intervenir a gran escala y rápidamente. El horizonte, por lo tanto, es el que plantea el Partido Comunista Chino; a propósito, véase Hui (2009).

dentro del marco de la democracia: “utilizar al Estado como un instrumento, pero desde fuera” (idem).³³²

El comunismo resurge con ímpetu en nuestros días no sólo gracias a los esfuerzos filosóficos de Badiou, sino también debido al actual redescubrimiento de *lo común* que es privatizado “a expensas de la proletarización de la mayoría” (Žižek, 2011c: 111). En lo que a este redescubrimiento concierne, la referencia teórica insoslayable es, antes que Badiou, Jacques Rancière, quien en *El desacuerdo* da cuerpo a la noción de *la parte de los que no tienen parte*. La importancia de este concepto reside en que permite “insistir en la Idea emancipatoria igualitaria-comunista [...] en un preciso sentido marxiano” (ibídem: 116). Ello no quiere decir que la noción rancièreana constituya meramente otro modo de referirse a la concepción marxista de la lucha de clases como proceso histórico fundamental: la misma no da cuenta de “un conflicto entre agentes particulares dentro de la realidad social” o de “una diferencia entre agentes” que puede ser descrita “mediante un detallado análisis” sino más bien de “un antagonismo” (Žižek, 2012a: 213-214)—y cuando hablamos de antagonismo en Žižek debemos remitirnos siempre al sentido que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe dieron a él en *Hegemonía y estrategia socialista*. Como bien señala Jodi Dean, “partiendo de Badiou y Rancière [pero también de Laclau y Mouffe, agreguemos], Žižek afirma que el antagonismo entre los incluidos y los excluidos”—esto es, entre la parte de los que no tienen parte (los pobres) y la parte de los que poseen una o directamente todas las partes (los ricos)—“es el antagonismo fundamental que hoy pone en crisis al capitalismo (de allí que resulte tan crucial para la idea del comunismo)” (Dean, 2012: 105).³³³

Actuar como comunista en la actualidad continúa suponiendo intervenir en *lo Real* del antagonismo determinante del capitalismo. Hablamos de la lucha de clases como el antagonismo que continúa siendo el principal de los antagonismos—es decir, el que

³³² Žižek piensa no sólo que la democracia (y no el Estado) representa el enemigo principal, sino también que, en cierto sentido, la burguesía “tiende a desaparecer” y que “los capitalistas reaparecen como un subconjunto de los trabajadores asalariados” (Žižek, 2013c: 19)—hipótesis que, ciertamente, resulta bastante más polémica que la anterior.

³³³ Debemos señalar que para Žižek el trasfondo último de la noción de Rancière es la idea hegeliana de *plebe* (*der Pöbel*). A propósito de ella, en el párrafo 244 de su filosofía del derecho, Hegel, preocupado como se encontraba por “la cuestión de cómo remediar la pobreza”, afirmaba: “La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo llevan al surgimiento de una *plebe*, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas” (Hegel, 2004: 219). Lo que Rancière le permite a Žižek es despojar al concepto hegeliano (y en consecuencia también al término marxiano de *Lumpenproletariat*) de todas sus connotaciones peyorativas. En efecto, a través de Rancière, la plebe, la parte de los que no tienen ninguna parte dentro del cuerpo social, ya no posee el sentido de “una masa carente de forma, cuya acción sería precisamente por ello elemental, irracional, desenfrenada y terrible” (ibídem: 281). Para ampliar, véase el tercer interludio de *Less Than Nothing*; *cfr.*, asimismo, el ya citado trabajo de Ruda (2011).

sobredetermina a todos los demás antagonismos existentes, el que estructura las cadenas equivalenciales mismas de ellos—porque, de igual manera que la “mujer *es no-hombre*”, el proletariado es “no-burguesía, lo que quiere decir no-no-burguesía”: aquello que existe no son “dos clases, sino una—la burguesía—y su negación de la negación, una no-no-clase, una extraña clase que sólo puede triunfar aboliéndose a sí misma como clase y terminando así con todas las demás clases” (Žižek, 2012b: 785). Efectivamente, el antagonismo de la lucha de clases es el más importante a causa de que es radicalmente asimétrico:

el objetivo del proletariado no es simplemente negar [...] a su enemigo, los capitalistas, sino negarse (abolirse) a sí mismo como clase. Esto explica por qué lidiamos aquí con un “tercer camino” (ni proletario ni capitalista) no excluido, pero asimismo con una suspensión del principio de contradicción (es el propio proletariado el que se esfuerza por autoabolirse, por terminar con su condición) (ibídem: 1010).

Reivindicando la idea de la parte de los que no tienen parte—la idea de *parte-de-ninguna-parte del cuerpo social*, la idea de *órgano sin cuerpo*—y la noción más amplia de antagonismo en la que de alguna manera la misma se basa, el pensador de Liubliana se opone “al tópico liberal-tolerante-multicultural de la ‘apertura’ (‘nadie debería quedar fuera, todos los grupos minoritarios, estilos de vida, etc., deben tener cabida’)” (Žižek, 2011c: 117). A su entender, hoy resulta imprescindible insistir en la existencia de “grupos sociales que, a cuenta de su falta de un lugar determinado en el orden ‘privado’ de la jerarquía social, representan directamente la universalidad” (ibídem: 116)—para parafrasear las palabras de Emmanuel J. Sieyès (1989) sobre el Tercer Estado, grupos sociales que no son *nada* pero quieren serlo *todo*. El concepto de *parte-de-ninguna-parte* es central para las actuales perspectivas emancipatorias puesto que, a diferencia del socialismo, el comunismo refiere a la universalidad singular—esto es, al vínculo que existe entre lo singular y lo universal más allá de lo particular. Como bien sintetiza Žižek, “el entusiasmo revolucionario adecuadamente comunista está incondicionalmente enraizado en la completa solidaridad con esta ‘parte de ninguna-parte’ y con su posición de universalidad singular” (ibídem: 144).

De todo esto se desprende que, todavía en nuestros tiempos, la dictadura del proletariado encarna “la única opción auténtica que tenemos”—se trata, a entender del filósofo esloveno, de aquella expresión que “continúa señalando el problema crucial” (Žižek, 2011b: 422): *el problema del antagonismo fundamental de la lucha de clases y la necesidad de la violencia*. Vale decir, hoy se encontraría a la orden del día otorgarle una nueva oportunidad a la dictadura del proletariado en la medida en que enviste “el poder de la universalidad en el que aquellos que son la ‘parte de ninguna parte’ marcan la pauta” (ibídem: 423-424). En tanto evocan una parte que no tiene ninguna parte, un órgano despojado de cuerpo, un colectivo que reúne a “aquellos que carecen de un lugar

determinado en la totalidad social, que están ‘fuera de lugar’” (Žižek, 2012a: 136), los proletarios—mejor dicho, aquellos que se ubican en una *posición* eminentemente *proletaria*—“carecen de las características particulares que legitimarían su lugar dentro del cuerpo social: pertenecen al conjunto de la sociedad sin pertenecer a ninguno de sus subconjuntos” (Žižek, 2011b: 424). Por todo esto, hoy más que nunca urge

desmitificar por completo el espantapájaros de la “dictadura del proletariado”: en lo que tiene de más básico, representa el momento vacilante en que la compleja red de representaciones queda en suspenso a causa de la intrusión directa de la universalidad en el ámbito político (ibídem: 425).

Ahora bien, tengamos presente que si Žižek no abona al sentido tradicional de la lucha de clases—para él ésta representa un antagonismo, no un proceso histórico—, tampoco lo hace a la dictadura del proletariado de la misma manera en que podría hacerlo un marxista convencional. A su entender, la actual coyuntura nos lleva a radicalizar la noción de proletariado “hasta un nivel existencial mucho más allá de la imaginación de Marx” (Žižek, 2011c: 108). Lo que hoy necesitaríamos, por consiguiente, es “una noción más radical del sujeto proletario, un sujeto reducido al punto evanescente del *cogito* cartesiano” (ídem), despojado de todo contenido sustancial—al igual que la Idea del comunismo, el proletariado “en absoluto tiene contenido, consistencia sustancial”: al motivar a la gente a pelear por él, “genera su propia actualización” (Žižek, 2012b: 187). Es por ello que, antes que de proletariado, Žižek prefiere hablar de “posición proletaria”—para él, la política emancipatoria del porvenir “no será producto de un agente social particular, sino de una explosiva combinación de diferentes agentes” (Žižek, 2011c: 108), que conjuntamente puedan ocupar el lugar que corresponde a una posición proletaria.³³⁴

La insistencia en el proletariado o en la posición proletaria por parte de Žižek desmiente la acusación, realizada por Laclau en *La razón populista*, de que él no concebiría un sujeto para la lucha emancipatoria. A fin de cuentas, no es otro que el proletariado, la parte de los que no tienen parte en la sociedad global contemporánea, el que encarna el sujeto del Acto žižekiano—“*todo* acto es proletario”, escribe el autor en *Less Than Nothing*: “Es sólo desde una posición ‘proletaria’ en la que se exime a uno de la posibilidad del discurso (en la que se ocupa el lugar de la ‘parte de ninguna-parte’ dentro del cuerpo social existente) que un acto puede emerger” (Žižek, 2012b: 434). En efecto, al reivindicarse como *parte* y obrar en consecuencia, aquellos que ocupen una posición proletaria pueden revelar las contradicciones del orden simbólico y dar cuenta de la

³³⁴ Esto no quiere decir que Žižek ceda a lo que él mismo denomina *tentación populista*. Contra los izquierdistas que simpatizan con los experimentos políticos que se encuentran en curso en Venezuela y Bolivia, el autor mantiene que “lo que supone la fidelidad comunista a la posición proletaria es un rechazo sin ambigüedades de cualquier ideología que implique un regreso a cualquier clase de unidad sustancial anterior a la caída” (Žižek, 2011c: 113).

naturaleza de lo Real que sobredetermina y distorsiona a éste—esto es, de la naturaleza del antagonismo de la lucha de clases. Ante todo, el comunismo debe ser tenido como un “acto de auto-emancipación colectiva mediante el cual un pueblo—como comunidad, sociedad civil, nación u organización internacional—se apodera de su propio destino” (Bosteels, 2013: 109).

Es debido a esto que más arriba decíamos que la política žižekiana del Acto continúa demostrando fidelidad a los objetivos emancipatorios del marxismo—mejor dicho, que continúa demostrando fidelidad a aquello que fuera la meta última del materialismo histórico y la crítica de la economía política: *el conocimiento de lo Real del capitalismo*. Es claro que la apuesta por el proletariado como sujeto de la política emancipatorio-radical ya no constituye una opción válida para pensadores como Badiou, Balibar, Laclau o Rancière.³³⁵ Puntualmente para Badiou, y esto es algo que ya hemos considerado, la desconfianza en el proletariado se relaciona con una presunta obsolescencia del *abecedario del comunismo* propuesto por el marxismo—“las masas se dividen en clases, las clases están representadas por partidos y los partidos están dirigidos por líderes” (Žižek, 2011b: 417). Dicha obsolescencia del abecedario comunista que fuera articulado por Lenin y otros respondería al hecho de que, en la situación presente, “las masas desorganizadas del capitalismo global” no se encontrarían “divididas al modo marxista tradicional”, de manera tal que no podrían ya ser organizadas a través del “viejo partido de clase” (ídem). En *En defensa de causas perdidas*, el pensador oriundo de Liubliana efectúa tres observaciones a propósito de todo esto:

En primer lugar, la definición de comunismo es ambigua: la igualdad “dentro de la multiplicidad y diversidad de las funciones sociales”. En segundo lugar, entender el antagonismo de clase como que “las masas se dividen en clases” lo reduce a una subdivisión dentro del cuerpo social e ignora que se trata de un corte que cruza todo el cuerpo social. En tercer lugar, ¿cuál es la categoría exacta de la imposibilidad de una toma revolucionaria del poder? ¿Se trata de un mero contratiempo temporal, de una señal que vivimos en una situación no revolucionaria, o es indicativa de las limitaciones del modelo de revolución del Estado-partido? Badiou opta por la segunda versión (ídem).

En suma, Žižek entiende a diferencia de Badiou que el motor del comunismo es el antagonismo de la lucha de clases, que aún es válida la apuesta por el proletariado, que—aunque se encuentre temporalmente contrariada—la toma revolucionaria del poder continúa representando toda una opción y que en consecuencia la forma *Partido-Estado* no puede ser desechada sin más. En pocas palabras, lo que la actualidad reclamaría para sí es “romper la barrera del sonido”, “aceptar el riesgo de volver a abrazar las grandes

³³⁵ Con Negri las cosas serían más complicadas, puesto que, en lo fundamental, sus esfuerzos apuntan a una repetición del marxismo en el plano posmoderno. En parte, *imperio* y *multitud* son nuevos nombres para *capitalismo* y *proletariado*.

decisiones colectivas” (ibídem: 472). Para el autor esto sería tan así que hacia el final de *Less Than Nothing* reivindica la necesidad de forjar “un fuerte cuerpo capaz de tomar rápidas decisiones y realizarlas con la severidad que se requiera”—vale decir, la necesidad de la “tétrada *pueblo-movimiento-partido-líder*” (Žižek, 2012b: 998).

Hoy en día estamos asistiendo a una situación en la que los diferentes pueblos del mundo buscan cada vez más “‘organizarse’ directamente ‘a sí mismos’ en movimientos” (ibídem: 1000)—allí están las experiencias de Indignados y Occupy Wall Street. Sin embargo, lo máximo que estos movimientos han podido concebir es “un espacio igualitario para el debate donde todos los oradores son escogidos al azar y se les da el mismo (poco) tiempo para hablar” (ídem). El punto es que, a la hora de la acción, a la hora de la imposición de un nuevo orden, tales movimientos no pueden resultar más que impotentes. Es por eso que actualmente “se precisa algo como un *Partido*” (ídem). Para usar los términos de Rancière (1975; 2007; 2010): ante tópicos como el de la *noche* en la que se habrían sumido los *proletarios* tras ser *aleccionados* por *maestros* profundamente *ignorantes*, Žižek insiste en la defensa de la necesidad histórica del partido.

Aún en un movimiento de protesta radical, el pueblo *no* sabe lo que quiere, demanda un nuevo Amo que le diga qué hacer. Pero si el pueblo no lo sabe, ¿puede saberlo el Partido? ¿No nos encontramos aquí nuevamente ante el tema habitual del Partido poseyendo percepción histórica y liderando al pueblo? [...] El rol organizador del Partido no tiene nada que ver con el acceso a cierto conocimiento privilegiado: un partido no equivale a la figura lacaniana del sujeto-supuesto-saber sino a un campo abierto de conocimiento en el cual “todos los errores posibles” ocurren (Lenin) (Žižek, 2012b: 1000).

Si bien no es lo único que los tiempos demandan—se requiere también del “*Líder*, la unidad del Partido y el pueblo” (ibídem: 1001)—,³³⁶ lo principal es y seguirá siendo el partido—que de acuerdo con Bosteels, podríamos definir como “la organización flexible de una fidelidad a los acontecimientos en medio de circunstancias imprevisibles” (Bosteels, 2013: 93). El comunismo significa por encima de todo “acción colectiva, determinación y voluntad” (Dean, 2012: 195). El partido es un vehículo para todo ello, mediante el cual puede insistirse en “una brecha específica de deseo”—una peculiar brecha de “deseo colectivo por la colectividad” (ibídem: 208).

El rol del partido es insistir en una división. Un partido politiza una parte. El partido comunista politiza la parte que no es una parte, afirmando la brecha constitutiva del pueblo y subjetivizándola como el deseo colectivo por la colectividad. Su tarea no es cumplir o satisfacer este deseo (un imposible), sino mantenerlo, cultivarlo (ibídem: 245).

³³⁶ “El problema con el líder estalinista no fue un ‘culto de la personalidad’ desmedido, sino justo lo contrario: éste no fue un Amo sino la parte sobrante de un conocimiento burocrático-partidario, el sujeto-supuesto-saber ejemplar” (Žižek, 2012b: 1001).

A continuación concluiremos el capítulo reponiendo los trazos principales de los análisis de acontecimientos socio-políticos que Žižek desplegó durante el período 2008-2013. Será una buena oportunidad para corroborar por qué hoy día la necesidad de un partido se plantea de modo tan acuciante.

El trasfondo de la apuesta žižekiana por la renovación del comunismo es una percepción extremadamente pesimista de la coyuntura global. Todo lo que Slavoj Žižek argumenta desde 2008 para acá se encuentra amparado por la intuición de que actualmente “vivimos en tiempos apocalípticos”, es decir, de que “el fin de los tiempos está cercano” (Žižek, 2011c: 108). El trabajo del autor que delinea del modo más contundente los contornos de esta intuición es *Viviendo en el final de los tiempos*. En las primeras páginas del libro, el filósofo esloveno escribe:

el sistema capitalista global está aproximándose a un apocalíptico punto cero. Sus “cuatro jinetes” están formados por la crisis ecológica, las consecuencias de la revolución biogenética, los desequilibrios dentro del propio sistema (los problemas de la propiedad intelectual; las luchas que se avecinan sobre las materias primas, los alimentos y el agua) y el explosivo crecimiento de las divisiones y exclusiones sociales (Žižek, 2012a: 8).³³⁷

El punto, sin embargo, es que pese a lo terrible de la situación, se presentan grandes oportunidades. Para explicar esto Žižek se remite al conocido modelo que la psicóloga suiza Elisabeth Kübler-Ross (1993) propone para dar cuenta de las cinco etapas de aflicción que se suceden luego de que alguien se entera de que padece una enfermedad terminal: negación, ira, negociación, depresión y aceptación. Según nuestro autor, estas cinco figuras son de utilidad para retratar “la manera en que nuestra conciencia social intenta afrontar el apocalipsis que se avecina” (Žižek, 2012a: 10). Esencialmente, ante el inminente apocalipsis lo que primero tendría lugar es la negación y la ofuscación ideológica; luego se suscitarían violentas explosiones de ira que poseerían como blanco las injusticias producidas por el capitalismo; tras ello, sobrevendrían fatuos intentos de negociación que culminarían en la retirada y la depresión generalizada. Sólo entonces sería cuando lo realmente interesante empezaría. Aceptar que la situación que se afronta es terminal significa que ella ya no puede ser percibida “como una amenaza, sino como la oportunidad de un nuevo comienzo”—vale decir, “el paso hacia un entusiasmo emancipatorio se produce solamente cuando la traumática verdad no solo se acepta de una forma emocionalmente distante, sino que se vive por completo” (ídem).

³³⁷ En 2011, bajo el título de *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* y en ocasión de la visita de Žižek a ciudad de La Paz, una versión más corta de *Viviendo en el final de los tiempos* sería publicada a instancias de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Cfr. Žižek (2011d).

Como resultado de la aceptación del punto muerto ante el que nos hallaríamos, hoy en día estarían apareciendo, cada vez con mayor asiduidad, “señales de una emergente subjetividad emancipatoria” (ídem). Ciertamente, enfrentaríamos algo terrible, una experiencia catastrófica, pero no obstante el momento sería provechoso—como dice Mao: “Hay un gran desorden bajo los cielos, la situación es excelente” (Tse-Tung, citado en: ídem). En consecuencia, nuestros tiempos se tratarían de tiempos verdaderamente interesantes.

En China (eso dicen), si realmente odias a alguien, la maldición que le lanzas es: ¡Espero que vivas tiempos interesantes! Históricamente los “tiempos interesantes” han sido periodos de tranquilidad, guerras y luchas por el poder, en los que millones de inocentes sufrieron las consecuencias. Actualmente nos estamos aproximando claramente a una nueva época de tiempos interesantes. Después de décadas del Estado de bienestar, cuando los recortes financieros se limitaban a breves periodos y estaban sostenidos por la promesa de que las cosas pronto regresarían a la normalidad, estamos entrando en un nuevo periodo en el que la crisis económica se ha convertido en permanente, simplemente en una manera de vivir (ibídem: 413).

En síntesis, lo que para Žižek deberíamos hacer en estos tiempos interesantes que nos tocan en suerte es

aceptar que, en el plano de las posibilidades, nuestro futuro está perdido, que la catástrofe ocurrirá, que ése es nuestro destino, para, acto seguido, sobre el trasfondo de esta aceptación, movilizarnos, llevar a cabo el acto que cambiará el propio destino y, con ello, insertará una nueva posibilidad en el pasado [...] Debemos aceptar la catástrofe como inevitable y, a continuación, actuar para deshacer de forma retroactiva el destino que ya está “dictado por los astros” (Žižek, 2011b: 473).

Es encontrándose profundamente convencido de esto que en libros como *Primero como tragedia, después como farsa* y *El año que soñamos peligrosamente*, el pensador oriundo de Liubliana analiza los acontecimientos socio-políticos más importantes del período.³³⁸ En dichas obras, Žižek no ofrece un “análisis neutral”, sino, por el contrario, “un análisis comprometido y extremadamente ‘parcial’”—recordemos que desde el punto de visto del autor, la verdad siempre es parcial, se torna “accesible solamente cuando uno toma partido” (Žižek, 2011c: 10). En otras palabras, las intervenciones políticas que el esloveno efectúa durante 2008-2013 se hallan inextricablemente unidas a una perspectiva comunista que, en cuanto constituye una Idea eterna, aboga por actualizarse con la historia. En tanto comunista, lo que Žižek intenta es poner en práctica “una glacial determinación de pensar” (ibídem: 22). Según él, hay que detenerse, pensar todo radicalmente y preguntarse qué clase de sociedad es la que se desea—“el

³³⁸ Además de los libros mencionados, habría que referir también *Trouble in Paradise. Communism After the End of History*; cfr. Žižek (2014d). Como parte de las intervenciones políticas del autor, deberíamos aludir, asimismo, a la publicación de la correspondencia que, durante el período, Žižek mantuvo con Nadya Tolokonnikova, la integrante de *Pussy Riot* que en 2012 fue condenada a prisión por haber realizado una performance en una iglesia de Moscú; véase Tolokonnikova y Žižek (2014).

comunismo”, escribe, “comienza con el ‘uso público de la razón’; con el pensamiento, es decir, con la universalidad igualitaria del pensamiento” (Žižek, 2013c: 9).

En tren de ello, en *Primero como tragedia, después como farsa* aborda “los dos acontecimientos que señalaron el principio y el fin de la primera década del siglo XXI: los ataques del 11 de septiembre de 2001 y el colapso financiero de 2008” (Žižek, 2011c: 5). El título del trabajo alude, por supuesto, a las primeras líneas de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.³³⁹ Lo que Žižek hace al apelar a este motivo marxiano es sugerir que la fantasía de un capitalismo global, liberal y democrático, ha necesitado morir dos veces. Puesto que la primera vez no acusó recibo de su fallecimiento—de allí que continuara acosando a los vivos a la manera de un espectro—, requirió volver a morir. Para entender el significado de esto, sin embargo, hay que partir de una muerte previa.

Doce años antes del 11S, el 9 de noviembre de 1989, caía el Muro de Berlín. Este acontecimiento pareció anunciar el comienzo de los “felices años noventa”, el comienzo de la utopía de Francis Fukuyama sobre “el fin de la historia”, de la creencia en que la democracia liberal, en principio, había ganado, de que el advenimiento de una comunidad global liberal estaba a la vuelta de la esquina y de que los obstáculos para este final tipo Hollywood eran meramente empíricos y contingentes [...] Por el contrario, el 11 de septiembre simbolizó el fin del periodo clintoniano, y anunció una era en la que por todas partes aparecían nuevos muros: no sólo entre Israel y la Ribera Occidental, alrededor de la Unión Europea, o a lo largo de la frontera entre México y Estados Unidos, sino también dentro de los propios Estados-nación (ibídem: 7-8).³⁴⁰

La utopía de Fukuyama, el sueño de un mundo neoliberal y globalizado, volvió a morir a comienzos de 2008 “ya que el colapso en el 11S de la utopía política democrático-liberal no afectó a la utopía económica del capitalismo global de mercado” (ibídem: 9). En cierto sentido, la crisis que se abre en 2008 representa un acontecimiento mucho más grave que el de los ataques cometidos contra el World Trade Center, pues por lo general “la repetición a modo de farsa” es “más terrorífica que la tragedia original” (ibídem: 10). En efecto, a partir de 2008 se desata un proceso que en un punto constituye una realidad mucho más siniestra que la de unos atentados que produjeron la muerte de miles de personas.

Žižek entiende que el salvamento del sistema bancario que tuvo lugar bajo el pretexto de estabilizar al capitalismo dio inicio a una época que en lo esencial sería *socialista*. Claro

³³⁹ “Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal acontecen, por así decirlo, dos veces. Olvidó añadir que, una vez, como tragedia, y la otra, como farsa” (Marx, 2003: 31).

³⁴⁰ Y no sólo nuevos muros fue lo que surgió. “Después del 11-S”, añade el autor en *Viviendo en el final de los tiempos*, “por todas partes había señales del regreso de las ‘grandes’ ideologías; surgieron nuevas causas, desde el populismo de izquierdas en América Latina a las movilizaciones antioccidentales árabes; y el mismo proceso es perceptible en el propio Occidente” (Žižek, 2012a: 368).

está, el sentido que el autor atribuye al socialismo aquí no es el tradicional—el actual sería un socialismo “cuyo objetivo primordial no es ayudar a los pobres, sino a los ricos; no a aquellos que deben, sino a los que prestan” (ibídem: 17). En el horizonte que se habría abierto tras el estallido de la burbuja inmobiliaria, la crisis hipotecaria y el colapso financiero, se encontraría—y esto es algo que ya hemos sugerido—la China contemporánea—es decir, el capitalismo con valores asiáticos *à la China*. En síntesis, 2008 habría marcado el comienzo de una “forma autoritaria de capitalismo” (ibídem: 152)—de un *capitalismo socialista*, de un *socialismo para ricos* en donde se privilegia lo privado a expensas de lo común como quizás nunca antes se lo hizo—con el que se pone punto final al romance con la democracia y el liberalismo.

En *El año que soñamos peligrosamente*, Žižek trata los mismos temas trabajados en *Primero como tragedia, después como farsa*, pero desde el punto de vista del día que tuvo lugar *después* de las protestas que sacudieron al mundo en 2011. Podríamos decir que el libro se estructura a través de una preocupación central: la preocupación por “lo que ocurre al día siguiente” (Žižek, 2013c: 109) del acontecimiento, la preocupación por lo que tiene lugar una vez que merma el fervor de la lucha y la cotidianeidad vuelve a irrumpir. Según el autor, 2011 “fue el año que soñamos peligrosamente” a causa de que “sueños de emancipación” movilizaron a manifestantes en Nueva York, El Cairo, Londres y Atenas, y “sueños oscuros y destructivos” (ibídem: 7) dieron rienda suelta a nuevas formas de fascismo y racismo en Europa. Para el esloveno resulta imprescindible situar los eventos de 2011 “dentro de la totalidad de la situación global; mostrar cómo se relacionan con el antagonismo central del capitalismo contemporáneo” (ídem).

Lo sucedido en Grecia a nivel económico y político, por ejemplo, corroboraría la intuición de que en la actualidad el capitalismo se encuentra adoptando una nueva fisonomía autoritaria. En lo fundamental, Grecia, habiendo sido objeto de recortes y rescates como fue, no constituiría una “excepción”, sino “un campo de pruebas para la imposición de un nuevo modelo socioeconómico con un principio universal: el modelo tecnocrático despolitizado donde a los banqueros y otros expertos se les permite aplastar la democracia” (ibídem: 22-23). En Estados Unidos y a lo largo y ancho de Europa, la única solución que se encontró para paliar la crisis financiera consistió en hacer más pobres a los pobres y más ricos a los ricos. En todas partes, la sociedad se *comprometió* a ayudar a los ricos, a evitar que pudieran perder algo de su riqueza. La explicación predilecta del establishment—las crisis de las naciones son consecuencia del endeudamiento y el excesivo gasto público—pronto se hizo polvo, pues todos los Estados occidentales salieron a “intervenir con enormes cantidades de dinero de los contribuyentes” (ibídem: 38) para evitar que los grandes bancos privados se hundieran. Al tiempo que esto tenía lugar, el populismo antiinmigrante se exacerbaba. A entender de Žižek, la masacre cometida en Noruega por Anders Behring Breivik no sería

producto de los delirios de un psicópata sino un (terrible) indicador del nuevo rostro que el capitalismo se encuentra adquiriendo.³⁴¹

Sin embargo, nos dice el filósofo de Liubliana, la resistencia ha empezado a aflorar. El problema es que todas las manifestaciones de 2011—la de Occupy Wall Street y la de los Indignados del Estado español, la de la Primavera Árabe y la de los anarquistas griegos—estuvieron carentes de cualquier tipo de definición programática. Cerrando el círculo, la izquierda ha abandonado la tesis del esencialismo de la lucha de clases y la confianza en los nuevos movimientos sociales: cada vez más, el capitalismo vuelve a constituir “el nombre *del* problema” (ibídem: 109). La “debilidad fatal” de la izquierda contemporánea es que no puede transformar la “rabia auténtica [...] en un programa mínimo concreto de cambio sociopolítico” (ibídem: 110). Rebelión sin revolución, entonces. La convicción de Žižek es que el comunismo—aquello que nombra la “*lucha común*” que debemos librar para solucionar los “*problemas que tenemos en común*” (ibídem: 68)—no puede realizarse solamente a través de “un carnaval de protestas masivas” (ibídem: 114): es imprescindible que lo haga a través de una “nueva forma de organización, disciplina y trabajo duro” (ibídem: 115).³⁴²

Es un “triste hecho”, por tanto, que “la oposición al sistema no pueda articularse bajo la forma de una alternativa realista, o al menos un proyecto utópico coherente”; es realmente penoso que, en nuestra época, la resistencia solamente pueda “adoptar la forma de un estallido desprovisto de sentido” (ibídem: 79). Tomemos el caso de los disturbios ocurridos en Inglaterra en el mes de agosto de 2011. En lo fundamental, lo

³⁴¹ A Žižek le llama la atención cómo Breivik, en su manifiesto, “construye a su enemigo a partir de una combinación de tres elementos (marxismo, multiculturalismo, islamismo), cada uno de los cuales pertenece a un espacio político diferente: la izquierda marxista radical, el liberalismo multiculturalista y el fundamentalismo religioso islámico. El viejo hábito fascista de atribuir al enemigo características mutuamente excluyentes (la ‘conspiración bolchevique-plutocrático-judía’) retorna aquí bajo nuevos ropajes. Más revelador aún es el modo en que la descripción que Breivik hace de sí mismo reordena la baraja de la ideología derechista radical. Defiende el cristianismo, pero continúa siendo un agnóstico laico: el cristianismo es para él meramente un constructo cultural para oponerse al islam. Es antifeminista y piensa que las mujeres deberían ser disuadidas de acceder a la educación superior; pero favorece una sociedad ‘secular’, apoya el derecho al aborto y se declara pro gay. Además, Breivik combina rasgos nazis (por ejemplo, su simpatía por Saga, la pronazi cantante sueca de *folk*) con un odio hacia Hitler: uno de sus héroes es Max Manus, el líder de la resistencia antinazi noruega. Breivik es antisemita pero pro Israel, ya que el Estado de Israel sería la primera línea de defensa contra el expansionismo musulmán; incluso desea ver reconstruido el Templo de Jerusalén. Su punto de vista es que los judíos son aceptables mientras no haya demasiados, o como escribió en su ‘Manifiesto’: ‘No hay un problema judío en Europa occidental (con la excepción del Reino Unido y Francia), puesto que solo tenemos un millón en Europa occidental, del que 800.000 viven en Francia y en el Reino Unido. Los EEUU por otro lado, con más de 6 millones de judíos (600 por 100 más que en Europa), en realidad tiene un considerable problema judío’. Breivik por tanto encarna la paradoja definitiva: un nazi sionista” (Žižek, 2013c: 55-56).

³⁴² Žižek apoya actualmente a Syriza y Podemos no porque adhiere al tipo de políticas que ellos impulsan. A decir verdad, el surgimiento de dichas fuerzas en Grecia y el Estado español responde al hecho de que la rabia y la indignación han comenzado a dar paso a la política programática. Es por esto fundamentalmente que se explica el apoyo del autor.

sucedido trató de “una protesta de grado cero, un acto violento que no exige nada” (ídem). En otras palabras, la estructura de lo acontecido fue la del *passage à l’acte*: violencia reactiva, rabia y desesperación impotente. No obstante, hay algo verdaderamente genuino en todo esto—recordemos que si bien el *passage à l’acte* entraña un comportamiento autodestructivo, apunta también a poner en suspenso la existencia del gran Otro. Ciertamente, además de un estallido violento, el carnaval sin sentido transcurrido en los barrios periféricos de Londres consistió en “una suerte de respuesta irónica a la ideología consumista con la que nos bombardean en nuestra vida diaria” (ibídem: 86).

Hay, por consiguiente, importantes momentos de verdad en los sucesos de 2011. Como dice Žižek, para dar con la “gran tradición milenaria de rebeliones ‘comunistas’ en el islam” (ibídem: 94)—vale decir, para dar con una buena forma del islam, con el *buen islam*—, no precisamos remontarnos al siglo X: ella está aquí, “desplegándose frente a nosotros” (ibídem: 96)—vive en los acontecimientos que tuvieron lugar en el Cercano Oriente durante 2011. Es claro que la llegada del verano terminó con la Primavera Árabe. No obstante, para el autor es probable que una nueva explosión *repita* “el estallido de la Primavera, forzando a que se afronte su verdad, imponiendo a los sujetos políticos una difícil elección: ¿cuál será la fuerza dominante que dirija la rabia de los pobres, traduciéndola en un programa político?” (ibídem: 105). Según el pensador esloveno, en el mientras tanto estamos obligados a permanecer incondicionalmente fieles “al núcleo radical emancipatorio de la rebelión egipcia” (ídem), a su momento de verdad.

Lo mismo vale para las protestas motorizadas por el movimiento Occupy Wall Street en los Estados Unidos.³⁴³ A entender de Jodi Dean, la aparición de Occupy Wall Street representa tanto un acontecimiento como un nuevo modo de organización de la política. En parte, el lema *We are the 99%* introducido por el movimiento habría cambiado la fisonomía de la izquierda norteamericana.³⁴⁴ Ciertamente, con Occupy Wall Street el

³⁴³ Mencionemos que Žižek ha participado activamente en estas protestas. El 8 de octubre de 2011 ofreció un peculiar discurso en el Zuccotti Park de la ciudad de Nueva York, donde las manifestaciones del movimiento se desarrollaban, titulado *We are the Awakening*. Debido a que la policía había prohibido el uso de altavoces, el público presente se veía obligado a *repetir* cada una de las oraciones que Žižek enunciaba—el procedimiento era el mismo para todos los oradores. Con ello, la fantasía kierkegaardiana, lacaniana-deleuziana del autor—que una multitud *repita* cada una de sus palabras—se cumplía. De todo lo escrito sobre Occupy Wall Street, el libro de Jason M. Adams (2014) es especialmente recomendable.

³⁴⁴ Al respecto, Dean plantea: “Uno de los eslóganes que emergieron con particular fuerza a partir del movimiento Occupy Wall Street es ‘We are the 99%’. En vez de referir a una identidad, el número destaca una división y una brecha, la brecha entre la riqueza del 1% más exclusivo y el resto de nosotros. En tanto moviliza la brecha entre el 1% que posee la mitad de la riqueza del país y el otro 99% de la población, el eslogan apunta hacia un colectivo y hacia algo común. No unifica a este colectivo a través de una nacionalidad, etnia o identidad racial básica. Lo afirma como el ‘nosotros’ de un pueblo dividido, el pueblo dividido entre los expropiadores y los expropiados. En el marco de un Wall Street ocupado, este

antagonismo fundamental de la lucha de clases ha vuelto a la palestra, “empujándonos a repensar el rol del partido comunista” (Dean, 2012: 210):

el movimiento Occupy demuestra por qué algo como un partido es necesario en tanto implica una afirmación explícita de la colectividad, una estructura de confiabilidad, un reconocimiento de las capacidades diferenciales y un vehículo para la solidaridad. También nos ofrece una pista de la forma que tal partido debería tomar: una afirmación autoconsciente de la superposición de dos brechas en pos del mantenimiento del deseo colectivo (ibídem: 228-229).

Sin embargo, la irrupción de Occupy Wall Street plantea también que la urgencia por concebir nuevas formas de organización, por definir programas y dar a luz estructuras partidarias, debe ser mantenida a distancia. Lo que resulta imprescindible en la actualidad es respetar a rajatabla el *violento silencio* del *nuevo comienzo* ante el que nos hallamos.

En esta fase lo que debe evitarse es cualquier traducción apresurada de energía de la protesta en un conjunto de exigencias concretas. Las protestas han creado un vacío, un vacío en la ideología hegemónica, y se necesita tiempo para llenar con efectividad este espacio. Por esto no necesitamos preocuparnos demasiado acerca de los ataques contra Occupy Wall Street. Las predecibles críticas conservadoras son fáciles de responder. ¿Son las protestas antiamericanas? Cuando los fundamentalistas conservadores afirman que Norteamérica es una nación cristiana, debemos recordar lo que es esencialmente la cristiandad: el Espíritu Santo, la comunidad libre e igualitaria de creyentes unidos por el amor. Son los manifestantes los que representan el Espíritu Santo, mientras el pagano Wall Street continúa adorando falsos ídolos (encarnados en la estatua del toro que preside una plaza cercana). ¿Son violentos los que protestan? Es cierto que su lenguaje puede parecer combativo (“¡Ocupa!”, etcétera), pero son violentos en la medida en que quieren poner freno al modo en que están funcionando las cosas. ¿Pero qué es eso comparado con la violencia necesaria para mantener engrasada la maquinaria del sistema capitalista global? Se les llama

‘nosotros’ equivale a una clase, una de las dos clases opuestas y hostiles, aquellos que tienen el control de la riqueza común y aquellos que no lo tienen. La declaración ‘We are the 99%’ nombra una apropiación, una injusticia. Al hacerlo, expresa también un deseo colectivo por la igualdad y la justicia, por un cambio en las condiciones a través de las cuales el 1% se apodera de la mayor parte de lo que es común, dejando el resto para el 99% [...] Además, ‘We are the 99%’ elimina la multiplicidad de intereses individualistas, parciales y divisorios que fragmenta y atemorizan a la gente. El conteo desindividualiza el interés y el deseo, reformándolos a través de lo común. Contra los constantes intentos del capital por pulverizar y corromper el colectivo de las personas, la reivindicación del 99% responde con la fuerza de una pertenencia que no sólo no puede ser erradicada sino también que es producida por los propios métodos de contabilidad del capital: ¡Oh, demógrafos y estadísticos! ¿Qué han desatado? ¡En tanto el capital destruye todos los lazos sociales anteriores, el conteo del que depende provee una nueva figura de pertenencia! El capital tiene que medirse a sí mismo, contar sus ganancias, sus márgenes de ganancia, su capacidad de hacer uso de sus ganancias, la confianza o angustia con respecto a su capacidad por generar futuras ganancias. El capital cuenta y analiza quién tiene qué, comparando cuáles son las medidas de su éxito. Estos mismos números pueden ser—y en el eslogan ‘We are the 99%’ lo hacen—puestos a funcionar. No son resignificados—son reclamados como la subjetivación de la brecha que separa al 1% más exclusivo del resto de nosotros. Mediante este reclamo, la brecha se convierte en un vehículo para la expresión del deseo comunista, es decir, para una política que afirma al pueblo como una fuerza divisoria a los fines de terminar con esta sociedad y generar una nueva anclada en la colectividad y lo común” (Dean 2012: 200-202).

perdedores. ¿Pero no son los auténticos perdedores aquellos en Wall Street que tuvieron que ser rescatados con cientos de miles de millones de nuestros dólares? Se les tilda de socialistas, pero en los EEUU ya hay socialismo: para los ricos. Se les acusa de no respetar la propiedad privada, pero los especuladores de Wall Street que llevaron al colapso financiero de 2008 destruyeron más propiedad privada de lo que podría ser capaz de destruir cualquiera de los participantes de OWS [...] Los manifestantes no son comunistas, si comunismo se refiere al sistema que mercedamente colapsó en 1990. El único sentido en el que son comunistas es que se preocupan por lo común, los “commons”, los bienes comunes de la naturaleza y del conocimiento amenazados por el sistema. A los que protestan se les desprecia considerándolos soñadores, pero los auténticos soñadores son aquellos que piensan que las cosas pueden continuar indefinidamente del modo en que lo hacen, con solo unos pocos ajustes cosméticos. Lejos de ser soñadores, están despertando de un sueño que se ha convertido en pesadilla. No están destruyendo nada, sino reaccionando contra un sistema en vías de destruirse a sí mismo. Los manifestantes sencillamente apelan a aquellos que están en el poder para que miren hacia abajo, al abismo que se abre bajo sus pies (Žižek, 2013c: 115-116).

Antes que el esbozo de una plataforma programática o una estructura partidaria, lo que Occupy Wall Street implica entonces para Žižek es un cuestionamiento: el cuestionamiento de la vaca sagrada de la democracia, el cuestionamiento del significant-amo de nuestro tiempo. Efectivamente, percibiendo la democracia realmente existente y sus instituciones como un rotundo fracaso, los sujetos agrupados en el movimiento Occupy han expresado dos preocupaciones básicas:

1) el descontento popular contemporáneo es hacia el capitalismo *como sistema*; el problema es el sistema como tal, no una y otra particular forma corrupta de él; 2) la forma contemporánea de democracia representativa multipartidaria es incapaz de afrontar los excesos capitalistas; en otras palabras, la democracia debe ser reinventada (ibídem: 121).

Respecto a la segunda de estas preocupaciones, nuestro autor afirma que existe un modo particular de nombrar a una democracia reinventada que consiga ir más allá del sistema representativo multipartidario: “*dictadura del proletariado*” (ídem). Ya hemos analizado qué entiende Žižek por dictadura del proletariado y hemos explicado por qué considera que ella merece una nueva oportunidad. Retomando la línea de argumentación principal de *Viviendo en el final de los tiempos*, a continuación describiremos cuáles son las características que, a entender del filósofo esloveno, una sociedad y cultura comunistas deberían poseer. Esperamos que ello contribuya a echar algo más de luz sobre aquello que Žižek designa con el nombre de *dictadura del proletariado*.

Nuestro autor es cien por ciento consciente de que, en tanto comunista, su deber es abstenerse de “cualquier intento de imaginar concretamente la futura sociedad comunista” (ibídem: 178). Es precisamente a causa de ello que, para pensar a ésta, para intentar proporcionar una definición de lo que debería ser algo como una *cultura comunista*, acude al campo del arte—es allí, en definitiva, donde las *señales del futuro* (la *promesse de bonheur*, para decirlo a la manera del Adorno de *Teoría estética*) suelen

percibirse del modo más vívido.³⁴⁵ En *Viviendo en el final de los tiempos*, el pensador de Liubliana lidia en este sentido con las obras de Franz Kafka, Andréi Platónov, Theodore Sturgeon, Dziga Vértov y Erik Satie. Ciertamente, lo que adquiere centralidad para nosotros es el tratamiento que, siguiendo a Fredric Jameson, el autor lleva a cabo de *Josefina la cantante*, o *El pueblo de los ratones*.³⁴⁶

Este “macabro relato” (Jameson, 2000: 111) es sumamente significativo puesto que, además de ser la última pieza que Kafka publicó en vida—se trata, en cierto sentido, del “testamento” del autor, de “su última palabra” (Žižek, 2012a: 376)—, alberga lugar para una “utopía sociopolítica”, esboza los contornos de una “sociedad comunista radicalmente igualitaria” (ibídem: 380). El cuento abarca los temas del arte, el artista y la colectividad; como dice Jameson, en su relato Kafka capta maravillosamente bien “el anonimato esencial del pueblo, que no tiene ningún sentido del arte, ninguna reverencia por el artista, ni un lugar para la estética” (Jameson, 2000: 112). Josefina la cantante deja ser al pueblo de los ratones lo que de algún modo éste *ya es*. Ella tan sólo constituye “el elemento necesario de exterioridad que [...] permite que aparezca la inmanencia” (ibídem); “el vehículo de la afirmación que la colectividad hace de sí misma” (ibídem: 113)—en suma, la devolución reflejada de la identidad colectiva de los ratones. Sobre esto, Žižek apunta:

la comunidad de ratones no es una comunidad jerárquica con un Amo, sino más bien una comunidad “comunista” radicalmente igualitaria; Josefina no es venerada como una carismática Ama o Genio, su público es plenamente consciente de que ella es una de ellos, así que la lógica no es la del Líder, que con su excepcional posición establece y garantiza la igualdad de sus súbditos (que son iguales en su compartida identificación con el Líder): la propia Josefina tiene que disolver su propia posición en esta igualdad (Žižek, 2012a: 379).

La actuación de Josefina es “menos un recital de canto que una asamblea popular” (Kafka, 1999: 233). La artista es tratada igualitaria e indiferentemente porque su única función es permitir que el pueblo se reúna. Cuando exige “privilegios sociales (exención del trabajo físico) como compensación por su trabajo, o incluso como reconocimiento de su distinción única y de su servicio irremplazable a la comunidad” (Jameson, 2000: 113), el pueblo rechaza drásticamente su solicitud.

³⁴⁵ Sobre otras cuestiones relativas a la posible existencia de una sociedad comunista en el futuro no habría que detenerse tanto, puesto que se encontrarían más claras. El lugar que habría de caberle a la ética en tal sociedad, por ejemplo, ya ha sido develado por Marx: “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!” (Marx, 1971: 24). Al respecto, Žižek escribe: “*esta* es la única ética de la dadivosidad que tiene alguna dimensión utópica auténtica” (Žižek, 2013c: 159-160); “no hay nada ‘natural’ en la competición capitalista y la maximización de beneficios. Por encima de cierto nivel de satisfacción de las necesidades básicas, la gente tiende a comportarse en lo que uno no puede sino denominar actitud comunista, dando a la sociedad según sus capacidades, no según la remuneración financiera que obtienen” (ibídem: 160-161).

³⁴⁶ Cfr. Kafka (1999).

Hay que observar cómo a Josefina se la trata como una celebridad, pero una celebridad no fetichizada; sus admiradores son bien conscientes de que no hay nada especial en ella, de que es solamente una de ellos. Parafraseando a Marx, ella piensa que la gente la admira porque es una artista, pero en realidad ella es una artista solo porque la gente la trata como tal. Aquí tenemos un ejemplo de cómo, en una sociedad comunista, el Significante-Amo todavía está operativo, pero privado de sus efectos fetichistas; la creencia en sí misma de Josefina es percibida por el pueblo como un narcisismo inofensivo y bastante ridículo, que debe ser discreta pero irónicamente tolerado y sostenido. Así es como habría que tratar a los artistas en una sociedad comunista: deben ser alabados y halagados, pero no deben recibir ningún privilegio material, como la exención del trabajo o raciones especiales de alimentos (Žižek, 2012a: 380-381).

La utopía kafkiana es la utopía de un comunismo radicalmente igualitario donde no hay lugar para la diferencia individual—vale decir, la utopía de la indiferencia y el anonimato, la utopía de la “absoluta identidad colectiva” (Jameson, 2000: 113). La única gloria a la que puede aspirar Josefina es a la del olvido. Su destino, escribe Kafka, consiste en fundirse “en la innumerable multitud de los héroes de nuestro pueblo”—al igual que “sus hermanos”, sólo puede obtener “la redención del olvido” (Kafka, 1999: 243), que en una sociedad utópica jamás podría equivaler a la muerte.³⁴⁷

De todo esto, Žižek saca en limpio que algo como una *cultura comunista* debería poner en práctica “una forma descaradamente total de inmersión en el cuerpo social, una compartida escenificación social ritualista que traumatizaría a todos los buenos liberales por su ‘totalitaria’ intensidad” (Žižek, 2012a: 381). Asimismo, ella debería conllevar la apasionada pertenencia a un colectivo disciplinado a través del que la individualidad se disuelve—“la verdadera poesía requiere una gran disciplina”, señala nuestro autor; “el arte de la poesía es una constante lucha contra su propia fuente: el adecuado arte de la poesía consiste en la manera en que el poeta contiene el libre fluir de la inspiración poética” (ibídem: 383). Finalmente, una cultura comunista debería privilegiar el “frío espacio universal del pensamiento racional” (ibídem: 384).

Queda claro entonces que filósofo esloveno no habla de comunismo—tampoco lo hace de la forma histórica de transición a él, la *dictadura del proletariado*—como si se tratara de “una palabra mágica”, de “un signo vacío que carece de cualquier visión precisa o positiva de una nueva sociedad, de “una ritualizada muestra de pertenencia a una nueva comunidad iniciática” (ibídem: 388). Como deja en claro la interpretación del cuento de Kafka, el arte permite a Žižek definir rasgos de un comunismo posible de instaurar algún

³⁴⁷ “La Utopía es, precisamente, la elevación a partir de la cual tiene lugar este olvido de la especie—que es totalmente lo contrario de lo que se obtiene para los animales, que tienen una individuación por la que empezar—; es el anonimato como una fuerza intensamente positiva, como el hecho más fundamental de la vida de la comunidad democrática; y es este anonimato lo que, en nuestro mundo no utópico o preutópico, funciona bajo el nombre y caracterización de muerte” (Jameson, 2000: 114).

día en la tierra.³⁴⁸ Lo mismo vale para “las piezas para piano de Eric Satie”, que de acuerdo con el autor darían cuenta de “la forma propiamente comunista de la *intimidad colectiva*” (ibídem: 389).³⁴⁹ Al igual que la teoría y la política comunistas, que “trasladan nuestra atención desde los heroicos individuos al inmenso trabajo y sufrimiento de la invisible gente ordinaria”, la música de Satie—la música propiamente comunista, podríamos arriesgar—“traslada la atención del oyente desde el gran Tema a su inaudible fondo” (ibídem: 391). A entender de John Cage (1970), Satie fue “junto a Webern” quien introdujo en música “la única idea realmente nueva desde Beethoven” (Žižek, 2012a: 391). Es Satie quien plantea por primera vez en el contexto de la música el problema de la duración y el silencio. Satie escapa de la temporalidad y se dirige hacia el ámbito de la eternidad atemporal—se mueve, por así decirlo, desde “el desarrollo lineal temporal” hacia una “constelación atemporal” (ibídem: 392). No obstante, existe una diferencia entre Satie y lo que Cage mismo plantea en su composición *4’33* (1952). Mientras que para Satie la música es parte del sonido del entorno, para Cage “los ruidos del entorno *son* la música” (ídem). Ésta no vendría a ser una cuestión relevante para Satie. Para Cage, sin embargo, es verdaderamente indispensable—“como el comunismo” (ídem), agrega Žižek.

Y con esta *indispensabilidad* enunciada por el arte vuelve a planteárenos la “necesidad de reinventar el comunismo” (ibídem: 440)—vale decir, vuelve a planteárenos todo lo asociado con la *hipótesis* e *Idea eterna* de Alain Badiou. Nuevamente entonces, ¿cuáles son y en qué consisten las tareas que el presente prescribe para nosotros?

Nuestra situación es [...] exactamente la contraria del clásico aprieto del siglo XX en el que la izquierda sabía lo que tenía que hacer (establecer la dictadura del proletariado, etc.), pero simplemente tenía que esperar pacientemente que se ofreciera la oportunidad. Actualmente no sabemos qué tenemos que hacer, pero tenemos que actuar ahora, porque las consecuencias de la inactividad podrían ser catastróficas. Tendremos que asumir el riesgo de dar pasos en el abismo de lo Nuevo [que es siempre, por definición, *el abismo del Acto*] en situaciones totalmente inapropiadas; tendremos que reinventar aspectos de lo Nuevo solo para mantener lo que era bueno

³⁴⁸ Pese a que el autor es un verdadero adepto a la lectura de signos utópicos en la cultura popular y el cine—allí se encuentran, por ejemplo, la defensa que esgrime del filme *300* (2006) contra las acusaciones de militarismo patriótico e islamofobia o las críticas que realiza a la nueva trilogía de *Batman*—, en nuestros días, el verdadero maestro en lo que concierne a la *interpretación política* del arte es el *lukacsianísimo* Jameson—en todo un gesto de reduccionismo biográfico, podríamos decir que éste *escribe como Adorno pero piensa como Lukács*. Al comienzo de *Arqueologías del futuro*, su estudio sobre la utopía y la ciencia ficción, Jameson plantea: “uno no puede imaginar ningún cambio fundamental de nuestra existencia social que antes no haya arrojado visiones utópicas cual sendas chispas de un cometa [...] La dinámica fundamental de cualquier política utópica (o de cualquier utopismo político) radicarán siempre, por lo tanto, en la dialéctica entre la identidad y la diferencia, en la medida en la que dicha política tenga por objetivo imaginar, y a veces incluso hacer realidad, un sistema radicalmente distinto a éste” (Jameson, 2009: 9).

³⁴⁹ Ya hemos indicado que el pensador del Liubliana ha esbozado análisis musicológicos en más de una oportunidad; véase, por ejemplo, Žižek y Dolar (2002). Para el año 2020, la *Royal Opera House in London* prevé estrenar cuatro óperas inspiradas en el trabajo del autor.

de lo Viejo [...] En resumen, nuestros tiempos podrían caracterizarse de la misma forma que Stalin caracterizó a la bomba atómica: no aptos para aquellos con nervios débiles (ibídem: 488-489).

Si 2011 fue el año en que soñamos peligrosamente, ahora, unos años después, queda claro que el despertar fue frágil e inconsistente. “¿Qué debemos hacer en momentos tan deprimentes, cuando los sueños parecen desvanecerse?” (Žižek, 2013c: 173). No desesperar, en principio. Hay que evitar tanto el embelesamiento melancólico, nostálgico-narcisista, como la aceptación cínico-realista. Ante todo, debemos tener presente que “el trabajo subterráneo de insatisfacción continúa”, que “la rabia se acumula y una nueva ola de revueltas se avecina” (ídem).

En una de sus notas del *Libro de los Pasajes*, Walter Benjamin cita a André Mongold:

El pasado ha dejado de sí en los textos literarios imágenes comparables a las que la luz imprime sobre una placa sensible. Sólo el porvenir posee reveladores lo suficientemente activos como para poner de manifiesto perfectamente tales clichés. Muchas páginas de Marivaux o de Rousseau encierran un sentido misterioso, que los primeros lectores no podían descifrar plenamente (Mongold, citado en: Benjamin, 2005b: 484).

Según Žižek, los acontecimientos que sacudieron al mundo en 2011 deben ser leídos a la manera de las imágenes a las que Benjamin alude, es decir, como “señales del futuro” (Žižek, 2013c: 174). En lo fundamental, dichos acontecimientos constituyen “fragmentos limitados, distorsionados (a veces incluso pervertidos) de un futuro utópico que yace durmiente en el presente, como su potencial oculto” (ídem). Sería nuestra obligación, nuestra responsabilidad, descubrir elementos que si bien se encuentran aquí, en nuestro espacio, pertenecen a otro tiempo—se trata de elementos que están *out of joint*, que provienen del “futuro emancipado”, del “futuro de la Idea comunista” (ídem). No obstante, a la hora de dar con estos elementos no deberíamos olvidar que ellos se harán completamente legibles sólo una vez que el futuro haya llegado. De lo que por consiguiente se trata es de prestarse a “leer las señales provenientes del (hipotético) futuro comunista” y, al mismo tiempo, abstenerse de cerrar “la apertura radical de ese futuro” (ibídem: 175). Esto obedece a que las señales del futuro “no son constitutivas sino regulativas en el sentido kantiano”; sólo pueden ser discernidas si se asume comprometidamente una posición político-subjetiva—puesto que no hay ningún gran Otro, seguir las implica “una apuesta existencial, en el sentido de Pascal” (ídem); la práctica de “una suerte de comunismo *absconditus*” (ibídem: 177).

En suma, hoy en día, luego de que la crisis finalmente estallara y de que izquierda no consiguiera dar forma a un proyecto con el que pudiera transformar la resistencia en un “programa positivo de cambio social” (ibídem: 180), de lo único que podemos estar seguros es que el sistema existente no podrá reproducirse por siempre—“sea lo que sea que venga después, [él] no será ‘nuestro futuro’” (ibídem: 182). Lo que nos queda, por

lo tanto, es aceptar esta apertura plenamente, “orientándonos a partir de nada más que ambiguos signos del futuro” (ídem). En efecto, no hay ningún gran Otro, ningún *sujet supposé savoir*, ninguna Historia con mayúscula que haga el trabajo por nosotros. Como en la música, en la política el silencio debe prevalecer por sobre el diálogo. A fin de cuentas, el silencio es lo único de lo que jamás podremos ser despojados.

En cierta ocasión John Berger sugirió que las respuestas no pueden ser dadas más que por las multitudes; la cuestión es que, irónicamente, ellas no conocen los interrogantes para los que tienen (o, en todo caso, *representan*) las respuestas.³⁵⁰ Es justamente por ello que, como dice Eduardo Grüner, “la misión del pensamiento crítico” es “la de crear *problemas*, no la de resolverlos” (Grüner, 2002: 161)—esa tarea, de nuevo, es una batalla que sólo puede ser librada por los hombres en el campo de batallas en que la historia se pliega y despliega. Los intelectuales, por consiguiente, deben proceder ante las demandas de las masas (ante las demandas de *der Pöbel*, para decirlo en hegeliano estricto) como lo hiciera Claude Lévi-Strauss ante el tema de la prohibición del incesto—esto es, no tratándolas como enigmas sino como respuestas dadas a preguntas que aún no han sido formuladas.³⁵¹ Así por lo menos lo cree Slavoj Žižek, quien concluyendo *Less Than Nothing* señala que las demandas de los pueblos “son respuestas” y que la tarea del filósofo o el crítico consiste en “proponer las preguntas a las que las mismas responden” (Žižek, 2012b: 1008). Pensar no es resolver problemas sino formular los interrogantes adecuados—en definitiva ello es lo que permite definir al comunismo como el *nombre de un problema*.

La situación es como aquella del psicoanálisis, en la que el paciente conoce las respuestas (sus síntomas son tales respuestas) pero desconoce a lo que ellas responden, y el analista debe formular las preguntas. Sólo a través de un trabajo tan paciente como éste un programa emergerá [...] Desde Espartaco en adelante, el horizonte comunista se ha encontrado atravesado por dos milenios de rebeliones igualitario-radicales fallidas—sí, todas fueron causas perdidas, pero, como dijera G. K. Chesterton en *What's Wrong with the World*, “las causas perdidas son las que precisamente podrían haber salvado al mundo” (ibídem: 1009-1010).

³⁵⁰ “Las multitudes tienen respuestas a preguntas que todavía no han sido planteadas” (Berger, 2007: 317).

³⁵¹ “Parece entonces existir la misma correlación entre el enigma y el incesto en pueblos separados por la historia, la geografía, el idioma y la cultura. Para poder establecer la comparación, elaboremos un modelo de enigma, expresando de la mejor manera sus propiedades constantes en las diversas mitologías y definámoslo desde este punto de vista como una *pregunta que no admite respuesta*. Sin encarar aquí todas las transformaciones posibles de este enunciado, contentémonos, a título de experiencia, con invertir los términos, lo que nos da una *respuesta para la cual no hay pregunta*” (Lévi-Strauss, 1976: 30). La intervención del esloveno en la conferencia sobre la Idea del comunismo de Nueva York, lleva justamente por título *Answers Without Questions*; cfr. Žižek (2013f).

Conclusión: Entre el desierto de *lo Real* y el abismo del *Acto*

La vergüenza es ya una revolución.

Karl Marx

Nuestro tiempo es el tiempo de la derrota. De esta intuición partimos y es con ella ahora que debemos concluir.

Hoy nuestras vidas transcurren en medio del tiempo que sucede a la derrota. El tiempo en el que a tientas, con más dudas que certezas, comenzamos a recuperarnos de ella. El tiempo en el que los derrotados empiezan a dejar atrás la melancolía y el cinismo para dar paso al coraje y el entusiasmo. El tiempo en el que todo parecería darse como para que los vencedores puedan devenir vencidos, para que lo imposible pueda hacerse posible. Tiempo en crisis y de crisis, por consiguiente. Tiempo de tomas de partido, definiciones de programas y adopciones de estrategias, en el cual los grandes interrogantes y desafíos vuelven a ser planteados. Un tiempo inesperado, desquiciado, salido de su cauce. Un tiempo a contratiempo, fuera de tiempo.

En la presente Tesis de Maestría nos hemos propuesto determinar cuál es la situación del marxismo en la actualidad. En ese sentido, establecimos que si bien éste se caracteriza por ser un pensamiento en estado de crisis permanente, en el último período se ha visto condicionado por una crisis de la que no ha conseguido librarse del todo. Como señalamos en el primer capítulo, es incorrecto concebir esta crisis como una *crisis última y final*, que habría dejado al marxismo a las puertas de su disolución. Hemos dicho que, en lo fundamental, lo que la crisis en cuestión supone es la formulación de una serie de problemas esencialmente teóricos a ser resueltos. Siguiendo esta hipótesis, dedujimos entonces que para neutralizar los desafíos que le fueran lanzados, el marxismo se ve obligado a renovarse—sin por ello autoliquidarse, claro está. Efectivamente, para volverse verdadero otra vez, él está forzado a *recomenzar*—su crisis, podríamos decir, es la crisis de un *recomienzo* que aún no ha tenido lugar (o, mejor, de un *recomienzo* que *ya* debería haber tenido lugar).

Para abordar todo esto hemos dado un rodeo que podría ser juzgado como innecesario. Esta Tesis de Maestría ha constituido una *pérdida de tiempo*. Su ritmo no ha sido el ritmo que en teoría tendría que acompañar a un trabajo académico convencional. Su economía ha tenido poco que ver con la economía impuesta por las pautas y los reglamentos institucionales. “La exposición en cuanto rodeo” (Benjamin, 2007b: 224):

éste ha sido el proceder del que nos hemos valido.³⁵² Evitando la sistematicidad, linealidad y progresión argumental que se esperaban de nosotros para alcanzar los objetivos trazados y ofrecer una solución de los interrogantes formulados, optamos por tomar un desvío. Al tiempo “homogéneo y vacío” contrapusimos así un tiempo quiliástico “del ahora” (Benjamin, 2007c: 35)—tiempo que por definición es también de la espera y por tanto de la estrategia. Ese desvío, ese rodeo, ha sido la obra de Slavoj Žižek, la cual hemos intentando periodizar y cartografiar exhaustivamente. Tomamos este desvío, buscamos producir un frío, distante y cruel *encuentro* con la obra mencionada, con la exclusiva intención de dar con aquellos elementos que pudieran resultar de utilidad para generar el renacimiento que el marxismo tanto necesita—lo hecho, por supuesto, no constituye una empresa original: como indica Razmig Keucheyan, “los defensores de una teoría vencida a menudo buscan fuera de su propia tradición los recursos que puedan hacerla evolucionar” (Keucheyan, 2013: 92).

En una Tesis de Maestría de características tradicionales deberíamos concluir ahora enumerando los elementos o recursos con los que hemos dado. Pero puesto que esta Tesis de Maestría tiene poco de tradicional, debemos interrumpir aquí la marcha y tomar nuevamente un desvío. Tras nuestro punto de partida—la situación crítica en la que se halla el marxismo en la actualidad—existe un tema o asunto más amplio sobre el que sería pertinente efectuar algunas observaciones. Nos referimos, claro está, a la cuestión de la derrota.

“Todo comienza con una derrota” (ibídem: 17). Las crisis son casi siempre consecuencia de las derrotas. La (todavía) actual crisis del marxismo da testimonio de ello. Evidenciada en 1989-1991, la misma es hija del proceso de reflujo que comienza a mediados de los años setenta como corolario de los reveses percibidos por los movimientos políticos radicales en la década anterior. Podría pensarse, sin embargo, que el inicio de la derrota a la que aludimos data de mucho antes. A fin de cuentas, a lo largo del siglo XX el socialismo realmente existente jamás se encontró en condiciones de conducir al comunismo. La burguesía no produjo a sus sepultureros. Los trabajadores del mundo no se unieron. El capitalismo resistió sus crisis y sobrevivió a su propia muerte.³⁵³

³⁵² Dice Adorno al respecto: “A la historia en el objeto sólo puede liberarla un saber que tenga también en cuenta la posición histórica del objeto en su relación con otros; actualización y concentración de algo ya sabido, a lo cual transforma. El conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. El pensamiento teórico rodea en cuanto constelación al concepto que quisiera abrir, esperando que salte a la manera de las cerraduras de las cajas fuertes sofisticadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números” (Adorno, 2005: 157-158).

³⁵³ A propósito de todo esto, Daniel Bensaïd indica: “Nosotros somos los vencidos de este siglo. Nosotros salimos de él derrotados. No abatidos, no deshonrados, pero doble o triplemente derrotados por el despotismo del mercado, la reacción estalinista y las renegaciones de la socialdemocracia. Entramos en el

Walter Benjamin es quizás “el pensador por excelencia para reflexionar sobre la derrota” (Keucheyan, 2013: 48)—vale decir, sobre el significado que ésta posee para la posteridad. Con las SS a sus espaldas, espantado como se encontraba por lo que había presenciado en su visita a Moscú, escandalizado por el pacto Ribbentrop-Mólotov y aludiendo claramente a un poema de su amigo Bertolt Brecht,³⁵⁴ hacia 1940 apuntaba: “De los que vendrán no pretendemos gratitud por nuestros triunfos, sino rememoración por nuestras derrotas. Eso es consuelo: el consuelo que sólo puede haber para quienes ya no tienen esperanza de consuelo” (Benjamin, 2007c: 65). Para Benjamin existía un “secreto compromiso” (ibídem: 23) entre su generación y las del pasado. En su opinión, la revolución no debía hacerse para redimir solamente a los vivos, sino también a los muertos. Era su profunda convicción que ni siquiera los que habían perecido aplastados por las ruedas del progreso podrían estar a salvo si resultaba victorioso aquel enemigo que no había “cesado de vencer” (ibídem: 26). Los dominadores de una época son siempre, por definición, “los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez”—ellos “marchan en el cortejo triunfal” junto a los que se hicieron de la victoria en el pasado, avanzando por sobre las cabezas de los que “yacen en el suelo” (ibídem: 27). Sabiendo esto, de los que vendrían después Benjamin no exigía agradecimientos u honores, sino simplemente rememoración.

nuevo siglo y en el nuevo milenio con menos ilusiones (pero no menos convicciones) que nuestros ancestros a la salida del ‘siglo de los extremos’” (Bensaïd, 2006: 42).

³⁵⁴ “Verdaderamente, vivo en tiempos sombríos./ Es insensata la palabra ingenua. Una frente lisa/ revela insensibilidad. El que ríe/ es que no ha oído aún la noticia terrible./ aún no le ha llegado./ ¡Qué tiempos estos en que/ hablar sobre árboles es casi un crimen/ porque supone callar sobre tantas alevosías!/ Ese hombre que va tranquilamente por la calle./ ¿lo encontrarán sus amigos/ cuando lo necesiten?/ Es cierto que aún me gano la vida./ Pero, creedme, es pura casualidad. Nada/ de lo que hago me da derecho a hartarme./ Por casualidad me he librado. (Si mi suerte acabara, estaría perdido.)/ Me dicen: ‘¡Come y bebe! ¡Goza de lo que tienes!’/ Pero ¿cómo puedo comer y beber/ si al hambriento le quito lo que como/ y mi vaso de agua le hace falta al sediento?/ Y, sin embargo, como y bebo./ Me gustaría ser sabio también./ Los viejos libros explican la sabiduría:/ apartarse de las luchas del mundo y transcurrir/ sin inquietudes nuestro breve tiempo./ Librarse de la violencia./ dar bien por mal./ no satisfacer los deseos y hasta/ olvidarlos: tal es la sabiduría./ Pero yo no puedo hacer nada de esto:/ verdaderamente, vivo en tiempos sombríos./ Llegué a las ciudades en tiempos del desorden./ cuando el hambre reinaba./ Me mezclé entre los hombres en tiempos de rebeldía/ y me rebelé con ellos./ Así pasé el tiempo/ que me fue concedido en la tierra./ Mi pan lo comí entre batalla y batalla./ Entre los asesinos dormí./ Hice el amor sin prestarle atención/ y contemplé la naturaleza con impaciencia. Así pasé el tiempo/ que me fue concedido en la tierra./ En mis tiempos, las calles desembocaban en pantanos./ La palabra me traicionaba al verdugo./ Poco podía yo. Y los poderosos/ se sentían más tranquilos sin mí. Lo sabía/ Así pasé el tiempo/ que me fue concedido en la tierra./ Escasas eran las fuerzas. La meta/ estaba muy lejos aún./ Ya se podía ver claramente, aunque para mí/ fuera casi inalcanzable./ Así pasé el tiempo/ que me fue concedido en la tierra./ Vosotros, que surgiréis del marasmo/ en el que nosotros nos hemos hundido./ cuando habléis de nuestras debilidades./ pensad también en los tiempos sombríos/ de los que os habéis escapado./ Cambiábamos de país como de zapatos/ a través de las guerras de clases, y nos desesperábamos/ donde sólo había injusticia y nadie se alzaba contra ella./ Y, sin embargo, sabíamos/ que también la ira contra la injusticia/ pone ronca la voz. Desgraciadamente, nosotros./ que queríamos preparar el camino para la amabilidad/ no pudimos ser amables./ Pero vosotros, cuando lleguen los tiempos/ en el que el hombre sea amigo del hombre./ pensad en nosotros/ con indulgencia” (Brecht, 1999: 97-100).

No caben dudas. A menos de que asuman el papel de víctimas sufrientes e indefensas, el destino que los vencedores imponen a los vencidos es el del olvido. Ante ello, los descendientes de los derrotados de antaño han sabido practicar el arte de la resistencia. Recordar a quienes murieron combatiendo: ése es el primer acto de todo aquel que resiste. Pero resistir también es no rendirse—la tentación de capitular y comparecer suele ser grande; el pretexto de optar por el mal menor, que a la larga o a la corta se revela como el camino directo hacia lo peor, siempre está a la mano. Resistir, en consecuencia, es ser realista, admitir la derrota, reconocer que la relación de fuerzas es desfavorable, pero no ceder. No renunciar a los principios, guardar fidelidad a ellos, abnegada e intransigentemente. Indignarse. Asumir los riesgos, tomar coraje y pronunciar un *no* incondicional, irreductible. Organizar el pesimismo. Moverse a contratiempo, contra la corriente, intempestivamente; con tenacidad y constancia. Esperar lenta pero impacientemente, eludiendo la podredumbre del estancamiento. Decir *ya basta*, pero también *aún no*. Perseverar. Dejarse sorprender por el acontecimiento, mostrarse abierto a su irrupción. Recomenzar.

En pocas palabras, resistir es no entregar las armas, extrayendo victorias de las derrotas, dando lugar a “victoriosas derrotas” (Bensaïd, 2006: 21). Durante el siglo XX los marxistas se transformaron en verdaderos expertos del arte de la resistencia. Nombrábamos antes a Benjamin, quien estaba convencido de que no había cosa que hubiera logrado corromper “más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada[ba] con la corriente” (Benjamin, 2007c: 31). El comentario podría hacerse extensivo hacia Georg Lukács, quien, derrotado, tras ser obligado a la autocrítica, se refugió en el mundo de la estética.³⁵⁵ También hacia Antonio Gramsci, a quien siquiera la cárcel pudo despojar de la lucidez. Otro tanto podría decirse sobre aquellos dos dirigentes políticos que conocieron el encierro y el exilio como pocos: Lenin y Trotsky. Tras la derrota de 1905, uno y otro sacaron las lecciones adecuadas y dieron comienzo a los preparativos de una nueva insurrección. Profundos conocedores de los tiempos y contratiempos de la revolución, esperaron paciente y tozudamente la aparición de una nueva oportunidad. No la desaprovecharon. En el momento de la mayor oscuridad, ni los sicarios estalinistas podrían privar ya a Trotsky de la esperanza y la confianza en las fuerzas emancipatorias de la humanidad.³⁵⁶

³⁵⁵ Más tarde participaría de la revolución húngara de 1956. Nuevamente derrotado, “intimidado por la orden imperativa de un oficial soviético que lo amenazaba con su ametralladora: ‘¡Deponga inmediatamente las armas!’”, el viejo Lukács “habría sacado de su bolsillo su lapicera y la habría entregado a las fuerzas del orden” (Löwy, 1997: 6).

³⁵⁶ En su lecho de muerte, escribió: “Fui revolucionario durante mis cuarenta y tres años de vida consciente y durante cuarenta y dos luché bajo las banderas del marxismo. Si tuviera que comenzar todo de nuevo trataría, por supuesto, de evitar tal o cual error, pero en lo fundamental mi vida sería la misma. Moriré siendo un revolucionario proletario, un marxista, un materialista dialéctico y, en consecuencia, un ateo irreconciliable. Mi fe en el futuro comunista de la humanidad no es hoy menos ardiente, aunque sí

Pero la resistencia y el saber que se forja a base de derrotas no son patrimonio exclusivo del marxismo. En lo que puntualmente a esto respecta, podría decirse que el marxismo no empieza con Marx. Mucho menos lo hace con los marxistas. Su historia antecede a la historia del hombre que le dio el nombre y a la historia de los que lucharon (pero también a la de los que cometieron crímenes) en nombre de ese nombre. Desde la Batalla de las Termópilas, pasando por las rebeliones conducidas por Epartaco y Thomas Müntzer, hasta llegar a la Revolución Francesa y los levantamientos del siglo XIX, todo se trató de derrotas y resistencias. Louis Auguste Blanqui ofrece pruebas de ello. En su calabozo del *Fort du Taureau*, *l'enfermé* se negó a rendirse. Pagando el precio que paga el que coquetea con la locura, optó por lanzarse al infinito y librar un combate cosmológico. Es sabido que los días posteriores a la derrota se ven colmados por la sensación de una agobiante eternidad, de una infernal repetición—de tragedias en farsas y de tragedias en tragedias, la historia queda entonces reducida a una pesadilla de la que no se puede despertar. Sin renunciar a una perspectiva pesimista del estado de cosas, Blanqui logró volver esta asfixiante sensación contra sí misma, sacando la radical conclusión de que no existe instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria.³⁵⁷

La tradición del marxismo, por lo tanto, importa allí para nosotros donde traba relación con la dialéctica de la derrota y la resistencia. En este sentido, es preciso recordar que ella nace de una derrota. Tras descartar la posibilidad de proseguir una carrera académica, hacia principios de 1842 el (muy) joven Dr. Marx se encuentra volcado de lleno a la actividad periodística—era su convencimiento que sólo a través de la misma la filosofía podría realizarse prácticamente. Asentado en la ciudad de Colonia y estrechando filas con la burguesía renana francófila, batalla, desde las páginas de la *Rheinische Zeitung*, contra el orden establecido por el rey Federico Guillermo IV—hecho éste que, ciertamente, ya implicaba una forma de resistencia.³⁵⁸ Como ha señalado

más firme que en mi juventud [...] Natasha se acerca a la ventana desde el patio y la abre para que entre más aire en mi habitación. Puedo ver la brillante franja de césped verde que se extiende tras el muro, arriba el cielo claro y azul, y el sol brilla en todas partes. La vida es hermosa. Que las futuras generaciones la liberen de todo mal, opresión y violencia y la disfruten plenamente” (Trotsky, 2012b: 651-652).

³⁵⁷ “Todo ser humano es [...] eterno en cada uno de los segundos de su existencia. Lo que yo escribo en este momento en un calabozo de la Fortaleza de Taureau, lo escribo y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, bajo estas vestimentas, en circunstancias totalmente semejantes. Y así para cada uno de nosotros [...] Hombres del siglo diecinueve, la hora de nuestras apariciones está fijada para siempre, y nos vuelve a traer, siempre los mismos, a lo sumo con la perspectiva de variantes felices” (Blanqui, 2002: 96-97).

³⁵⁸ La muerte de Guillermo Federico III había despertado esperanzas de liberación entre la progresiva burguesía renana. Muy pronto, las mismas se frustrarían. En este contexto, Marx se convertiría en redactor en jefe de la *Rheinische Zeitung*. Como indica el autor de forma retrospectiva en su prefacio a la *Contribución de la crítica de la economía política* de 1859, fue en este periódico—que ciertamente hacía las veces de un proto-partido de la sociedad civil—donde abordó por primera vez los “llamados intereses materiales” (Marx, 1974: 6). La mayoría de los artículos de la publicación aparecían sin firma, pues, como

Louis Althusser, es éste “el momento racionalista-liberal” (Althusser, 2004a: 26) del período de juventud de Marx—el momento populista, humanista-antropológico, agreguemos.³⁵⁹

Prohibida por la censura prusiana en enero de 1843, la *Rheinische Zeitung* deja de aparecer en marzo del mismo año. Derrotado, Marx rompe su alianza con la burguesía renana y emprende voluntariamente el camino del exilio.³⁶⁰ Sin embargo, no cede. Empujado hasta el borde del abismo, ubicándose en una fructífera posición fronteriza, da comienzo a una serie de vertiginosos saltos que lo conducen a Kreuznach y desde allí a París; desde la lucha por la libertad de prensa y los derechos de los pobres a la lucha por el establecimiento de una verdadera democracia y desde allí a la lucha por una verdadera revolución; desde el liberalismo al democratismo, desde el democratismo al socialismo y desde allí al comunismo;³⁶¹ desde la militancia por una monarquía liberal *à la Hegel* a la crítica de la filosofía del derecho hegeliana, desde la crítica de la filosofía del derecho hegeliana al proyecto de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* y desde allí a la ruptura con Arnold Ruge y a la colaboración con Engels.

El exilio como resistencia a la derrota, entonces. De transición en transición, de pasaje en pasaje, de umbral en umbral. Marx no detiene su infatigable marcha siquiera para contemplar el camino recorrido. Arribando a París, se distancia de la fracción berlinesa del movimiento jovenhegeliano que era animada por Bruno Bauer y concluye que la condición de la emancipación es el reconocimiento y la organización de las *fuerzas propias* como *fuerzas sociales*.³⁶² En la introducción a la crítica de la filosofía del

decía Marx por entonces, a la “esencia de la prensa” le era inherente “la anonimidad”—ella podía hacer que un periódico fuera no el “lugar de reunión de muchas opiniones individuales”, sino “el órgano de un solo espíritu” (Marx, 2007a: 81).

³⁵⁹ Hay una vasta bibliografía sobre este momento de la trayectoria del joven Marx. Véase, especialmente, Bensaïd (2011c).

³⁶⁰ En enero de 1843, en carta a Arnold Ruge, escribe: “Estoy harto de la hipocresía, de la estupidez, de la autoridad brutal. Estoy harto de nuestra docilidad, de nuestras vilezas, de nuestras reculadas, de nuestras disputas con palabras. En Alemania no puedo emprender nada. Aquí uno se falsea a sí mismo” (Marx, citado en: Bensaïd, 2011b: 11-12).

³⁶¹ La identificación de un momento democrático, un momento socialista y un momento comunista a los que Marx va arribando tras abandonar el momento liberal, resulta de utilidad a la hora de complejizar lo que Althusser denomina “momento racionalista-comunitario de los años 42-45” (Althusser, 2004a: 26) del período de juventud del autor. Ha sido Emmanuel Renault (2009) quien ha identificado estos tres sub-momentos.

³⁶² Tras citar un fragmento de *El contrato social* de Rousseau, en *Sobre la cuestión judía*, afirma: “Toda emancipación es una *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo [...] La emancipación política es la reducción del hombre, por una parte, a miembro de la sociedad burguesa, a individuo independiente egoísta, por la otra, a *ciudadano*, a persona moral [...] Recién cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y como hombre esencial se convierte en un *ser genérico* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, recién cuando el hombre ha reconocido y organizado sus ‘*forces propres*’ como *fuerzas sociales* y, por lo tanto, ya no

derecho de Hegel, que junto a *Sobre la cuestión judía* publica en el único número aparecido de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*,³⁶³ da un paso más y describe al sujeto de dicho reconocimiento y dicha organización como el proletariado; al instrumento de este sujeto como la revolución.³⁶⁴ Tras romper con Ruge y luego con Feuerbach y Proudhon, el resultado alcanzado será la asunción de una posición abiertamente comunista mediante la que se podrá rechazar la *crítica crítica* y su *sagrada familia*, la *ideología alemana* y la *miseria de la filosofía*; mediante la que se tomará “la cosa desde su raíz” (Marx, 2004b: 62) y se pasará a “la crítica de las armas” sin renunciar al “arma de la crítica” (ibídem: 61); en suma, mediante la que se emprenderá una *crítica real*—la crítica del estado de cosas existente.

El marxismo como producto de la derrota, como consecuencia de la resistencia esgrimida contra la derrota. Crítica de los tiempos pero también de lo que se encuentra a destiempo, el marxismo, más allá de lo que posteriormente pudieran decir las fétidas ortodoxias petrificadas, se articularía vívidamente como un pensamiento de la política, como un pensamiento de la revolución permanente, como un pensamiento de los desarrollos desiguales y combinados, como un pensamiento de los “discordancia de los tiempos” (Bensaïd, 2013: 49) y la “no contemporaneidad” (ibídem: 50).

En tanto saber de la derrota y la resistencia, el marxismo deja en claro que “la tradición de [...] las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos”—de allí que en épocas de crisis como la que hoy nos toca vivir, se precise tanto invocar a “los espíritus del pasado para servirse de ellos”, tomando prestado “sus

separa de sí la fuerza social bajo la forma de la fuerza *política*, recién entonces se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 2011: 87).

³⁶³ El nombre de esta publicación, la cual Marx edita junto a Ruge en febrero de 1844, alude a una de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en la que Feuerbach afirma que “el filósofo verdadero, el filósofo idéntico a la vida y al hombre, debe ser de estirpe galo-germánica” (Feuerbach, 1969: 42)—es decir, debe lograr conjugar la cabeza con el corazón, la teoría con la práctica.

³⁶⁴ “Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular* coincidan, para que una cierta condición valga por la condición de la sociedad entera, se necesita que, recíprocamente, todos los vicios de la sociedad se concentren en otra clase; se necesita que cierta categoría social sea la del escándalo universal; una determinada esfera social debe ser considerada como el *crimen manifesto* de la sociedad toda, de tal modo que la liberación de esta esfera sea considerada como la autoliberación general” (Marx, 2004b: 68). ¿Dónde reside la condición de posibilidad de la emancipación, entonces? “*Respuesta*: en la formación de una clase cuyas *cadena*s sean *radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ninguna clase de esta sociedad, de una categoría que es la disolución de todas las categorías, una esfera que posee un carácter universal a la vez que sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho particular*, porque la injusticia perpetrada contra ella no es una *injusticia particular* sino la *injusticia absoluta*. Esta esfera ya no puede reclamar más un título *histórico* sino solamente el título de *hombre*; no presenta una oposición parcial contra las consecuencias de la estructura política [...], sino una oposición universal contra las premisas de esta estructura. En fin, esta esfera no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad, y, en consecuencia, lograr emancipar a éstas; en una palabra, ella constituye la *pérdida total* del hombre y, por lo tanto, no puede reconquistarse a ella misma sino mediante la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad, examinada como una categoría social particular, es el *proletariado*” (ibídem: 71-72).

nombres, sus consignas de batalla y sus trajes” (Marx, 2003: 33). Pero dar a conocer esto no lleva al marxismo a apurarse, a echar a correr una carrera hacia ningún lugar. Pensamiento eminentemente estratégico, el marxismo deja que “los muertos sepulten a sus muertos” (ibídem: 37). En su incesante trabajo por la irrupción de un acontecimiento a través del que los derrotados de la historia consigan extraer la poesía del futuro, diferencia el ritmo mediante el que se estructuran revolución y contrarrevolución, revoluciones burguesas y revoluciones proletarias.

Las revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, avanzan aceleradamente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se precipitan unos sobre otros, los hombres y las cosas parecen prendidos en un deslumbrante fuego, el éxtasis es el espíritu cotidiano; pero son efímeras, alcanzan pronto su clímax y entonces una profunda depresión asola a la sociedad antes de haber aprendido a apropiarse discretamente de los resultados de su período de *Sturm und Drang*. En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, interrumpen sin cesar su propia trayectoria, vuelven sobre lo aparentemente ya realizado para emprenderlo de nuevo, desprecian con radical crueldad las medias tintas, las debilidades, las miserias de sus primeros intentos, parecen derribar sólo a su adversario para que sorba nuevas fuerzas de la tierra y se erija de nuevo, más gigantesco, contra ellas, retroceden una y otra vez ante lo nuevo, ante la incierta enormidad de sus propios fines, hasta que surge la situación que imposibilita cualquier retorno y las propias condiciones claman:

Hic Rhodus, hic salta! (Marx, 2003: 38-39).³⁶⁵

El retraso como condición del avance. Más que ser derrotadas, las revoluciones retroceden para avanzar mejor. Cuando son verdaderas, cuando encarnan una *Idea eterna*, regulativa y transhistórica—para decirlo en los términos empleados por Marx en septiembre de 1843, *cuando personifican ese sueño de emancipación que el mundo posee desde tiempos inmemoriales*—, reculan, resisten y vuelven a la carga.³⁶⁶ No

³⁶⁵ La expresión es tomada de la fábula de Esopo, *El fanfarrón*, en el que a un atleta que se vanagloria de haber realizado en Rodas un salto sin precedentes, se lo conmina a dar pruebas de su acto—*¡no hacen falta testigos de tu hazaña: esto es Rodas, da el salto aquí!* Marx probablemente haya tomado conocimiento de esta fábula a través de Hegel, quien remite a ella en el prefacio de sus *Principios sobre la filosofía del derecho*: “La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Pero si su teoría va en realidad más allá y se construye un mundo tal *como debe ser*, éste existirá por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa [...] Alterándola un poco, aquella expresión [*Hic Rhodus, hic saltus*] diría: *Aquí está la rosa, baila aquí* [*Hier ist die Rose, hier Tanze*]” (Hegel, 2004: 19). Cfr. Esopo (2012).

³⁶⁶ En carta a Ruge, Marx indicaba: “Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente” (AA. VV., 1982: 460). En relación a este pasaje, Miguel Mazzeo anota: “El horizonte libertario y las formas invariantes del proyecto comunista pueden concebirse—en los términos del joven Marx, en una carta a Ruge de 1843—como ‘el sueño de una cosa’ que el mundo posee desde tiempos inmemorables, pero una ‘cosa’ que sólo se puede poseer efectivamente si la conciencia la posee [...] El vínculo orgánico con lo estructural—innegable—no debería llevar a concebir lo que puede ser, el *novum*, sólo en su dimensión

importa cuán larga sea la espera, en algún momento avanzan. Fracasan, vuelven a fracasar y fracasan un poco mejor, sólo para seguir fracasando. Su andar no es el del cansino y apaciguado caminante. Pegan saltos. Mientras que las revoluciones burguesas son el desenlace de una hegemonía ya conquistada, de una transformación ya consumada, las revoluciones proletarias abren un período de emancipación indeciso y caótico. Son, en verdad, revoluciones permanentes. Designan el nudo problemático que une al acontecimiento con la historia, a la ruptura con la continuidad, a lo instantáneo con lo procesual.

Marxismo, por lo tanto, puede ser tenido como un nombre dado al conocimiento de la dialéctica de la derrota y la resistencia, al saber de la dialéctica de la revolución. Hay algo, sin embargo, de lo que el marxismo también supondría un conocimiento, un saber. Se trata de algo que se aloja *entre* la derrota y la resistencia. Algo que opera como el *mediador evanescente* que permite pasar de una a la otra para luego desaparecer. Algo que antecede a la dilucidación de la condición de la emancipación y la identificación de su sujeto y del medio requerido para ponerla en acto. Nos referimos, claro está, a la vergüenza, a aquel estado afectivo que, de igual modo que la angustia o el miedo mismo, *no traiciona*. Como dice Žižek, ésta constituye un indicador de aquello que “se impone al sujeto cuando se enfrenta a lo que, en él, permanece *no-castrado*, con el embarazoso apéndice extra que continúa en movimiento” (Žižek, 2006d: 183). Lectura de los *restos indivisibles* de la simbolización, índice inefable de la verdad, la vergüenza es un trauma que conlleva un encuentro con el desierto de *lo Real* y, en consecuencia, con el abismo del *Acto*.

La correspondencia que Marx mantiene con Ruge entre febrero de 1842 y septiembre de 1843 es sumamente significativa a causa de que retrata la veloz evolución intelectual del autor—la génesis, por qué no, de eso que llamamos *marxismo*.³⁶⁷ Del entusiasmo puesto en la batalla encarnizada contra las autoridades prusianas que es librada codo a codo con la burguesía renana, a la frustración y amargura de la derrota. Las cartas que Marx y Ruge se envían retratan el “bochorno”, “la vergüenza nacional” (AA. VV., 1982: 441) experimentada por el progresismo alemán de la época. Contra filósofos como el propio Ruge, Marx sacará una importante conclusión: lo que se precisa a la hora de ofrecer resistencia a la derrota es “una apuesta subjetiva para revolucionar la vergüenza” (Bosteels, 2013: 69).³⁶⁸

material. El sueño de una cosa es la armonización de imaginación y praxis. Es el deseo que se encuentra con la historia. Es la imaginación y la voluntad trastornando la realidad” (Mazzeo, 2006: 60-61).

³⁶⁷ Junto a cartas de Bakunin y Feuerbach, parte de esta correspondencia es publicada en los mismos *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

³⁶⁸ Bruno Bosteels se sirve de la correspondencia de Marx y Ruge en su análisis de un poema de Octavio Paz, escrito en el contexto de la Masacre de Tlatelolco de 1968. Como las cartas de Marx y Ruge, el

En marzo de 1843, a bordo de una barcaza, volviendo de un paseo por Holanda que le había permitido ver las cosas con la claridad que concede la distancia, escribe a Ruge:

Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: La vergüenza es ya una revolución: fue realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, que la derrotó en 1813. La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto (AA. VV., 1982: 441).

Algo de las palabras de Marx mora en la introducción que el propio Ruge redacta para los *Deutsch-Französische Jahrbücher*—la impresión de que “una derrota” como la que les había sido infringida por las autoridades prusianas suponía “ya la victoria” (Ruge, 1970: 38), la intuición de que era preciso “trocar en rabia la cólera” provocada por la “ignorancia y brutalidad” (ibídem: 41) de los censores, la convicción de que era necesario dar un “salto” (ibídem: 42), etc. Sin embargo, disiente con él en un punto clave. Mientras que para Marx se trata de hacer que la vergüenza prenda en las masas de tal manera que éstas consigan dar el salto revolucionario, para Ruge se trata de ser realistas, de aceptar que la satisfacción del deseo constituye un imposible. En su respuesta, afirma: “Es dulce esperar y amargo renunciar a todas las quimeras. La desesperación exige más valor que la esperanza. Pero es el valor de la razón, y hemos llegado al punto en que ya no tenemos derecho a seguirnos engañando” (AA. VV., 1982: 442). Leídas hoy, resulta verdaderamente difícil no encontrar en las líneas de Ruge resonancias de la provocación que Jacques Lacan lanzara al movimiento estudiantil sesentayochesco: “A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán” (Lacan, 1992: 223).³⁶⁹ *Realpolitik* y melancolía—eso es todo, no hay nada más a lo que pueda aspirarse.³⁷⁰

poema se Paz se ve empapado por el sentimiento de la vergüenza: “LA LIMPIDEZ/ (quizá valga la pena/ escribirlo sobre la limpieza de esta hoja)/ no es límpida:/ es una rabia/ (amarilla y negra/ acumulación de bilis en español)/ extendida sobre la página./ ¿Por qué?/ La vergüenza es ira/ vuelta contra uno mismo:/ si/ una nación entera se avergüenza/ es el león que agazapa/ para saltar./ (Los empleados/ municipales lavan la sangre/ en la Plaza de los Sacrificios.)/ Mira ahora,/ manchada/ antes de haber dicho algo/ que valga la pena/ la limpidez” (Paz, 1990: 443-444).

³⁶⁹ Conocedor de la carta de Marx, en una de las sesiones de su seminario, Lacan toca el tema de la vergüenza: “Me dirán ustedes—*La vergüenza ¿para qué? Si el reverso del psicoanálisis es esto, nos sabe a poco. Yo les respondo—Tienen de sobra. Si no lo saben todavía, analícense un poco, como suele decirse. Verán cómo este aspecto tan tronado que tienen choca a cada paso con la vergüenza por vivir tan finamente*” (Lacan, 1992: 198). En la misma sesión, agrega: “Se trata de saber por qué los estudiantes se sienten, como los otros, de más. No parece en absoluto que vean claramente cómo salir de esto [...] Quisiera que se den cuenta de que un punto esencial del sistema es la producción—la producción de la vergüenza. Esto se traduce—en el impudor [...] Por esta razón, tal vez no sería un mal procedimiento no ir en esa dirección” (ibídem: 206).

³⁷⁰ Ruge confía en la revolución pero en tanto “rebelión de todos los corazones y [...] levantamiento de todas las manos por el honor del hombre libre, por el Estado libre, el que no pertenece a ningún señor, sino

Durante meses, Marx reflexiona a partir de los planteos de Ruge. Son meses decisivos. Meses en los que liquida la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Meses en los que el ya firme distanciamiento de Bauer lo conduce a considerar la espinosa cuestión judía, la espinosa cuestión de la emancipación. Meses en los que abandona definitivamente el democratismo. Meses en los que planea su traslado a París y tiene sueños de círculos socialistas y movimientos obreros. En pocas palabras, meses sin los que aquello que hoy llamamos *marxismo* no podría haber surgido.

En su réplica a Ruge, sostiene: “Ningún pueblo desespera, y aunque tenga que esperar largo tiempo solamente por necesidad, al cabo de muchos años, un buen día, en una llamarada súbita de inteligencia, llega la hora en que ve colmados, de pronto, todos sus buenos deseos” (AA. VV., 1982: 445). Marx ya nunca volvería a desesperar. A partir de estos años, lo propio de la “situación desesperada” pasaría a infundirle “esperanza” (ibídem: 449). Realmente difícil no relacionar esto con lo que Benjamin arroja al final de *Las afinidades electivas de Goethe*—“sólo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza” (Benjamin, 2007a: 216). Imposible no encontrar cifrado aquí lo que, en referencia al trabajo del propio Benjamin, Theodor W. Adorno denomina *irrealidad de la desesperación*—esto es, la doctrina de un mundo trastornado al que se adaptan los locos y al que los excéntricos ofrecen resistencia: a fin de cuentas, sólo ellos son los que pueden tomar conciencia del carácter aparente del infortunio y reparar no sólo en que siguen vivos sino también en que “aún existe la vida” (Adorno, 2006a: 208).³⁷¹

Desde que estas cartas fueran escritas, para Marx y los marxistas se ha tratado siempre de mirar fijamente a los ojos de los filisteos, que son por definición los ojos de los *sinvergüenzas*. Enfrentarse cara a cara con el estado de cosas existente. Someterlo a una “*crítica implacable*” (AA. VV., 1982: 458). Contraponer a la miseria de lo posible lo que se presenta como imposible, la posibilidad de lo que no es pero podría llegar ser.

que es la esencia pública misma que sólo a sí se pertenece” (AA. VV., 1982: 443). Ruge espeta que la revolución en la que Marx piensa equivale a la hecatombe. No es algo que esté dispuesto a conceder: “No hay que esperar tal hecatombe, pues físicamente este pueblo tan útil jamás perecerá, aunque espiritualmente, es decir, en cuanto a su existencia como pueblo libre, hace ya mucho tiempo que ha dejado de existir” (ibídem: 444).

³⁷¹ “La utopía del conocimiento tiene como contenido la utopía. Benjamin la denominaba la ‘irrealidad de la desesperación’. La filosofía se condensa en la experiencia de que la esperanza ha caído en suerte. Sin embargo, la esperanza sólo aparece como quebrada. Cuando Benjamin organiza la sobreiluminación de los objetos para mostrar los contornos ocultos que se manifestarían en el estado de reconciliación, también queda claro el abismo entre ese estado y la existencia. El precio de la esperanza es la vida: ‘la naturaleza es mesiánica desde su condición efímera eterna y total’, y la felicidad es (según un fragmento de la última época que se lo juega todo) el ‘ritmo’ de la naturaleza. Por eso, el centro de la filosofía de Benjamin es la idea de la salvación de lo muerto en tanto que restitución de la vida desfigurada mediante la consumación de su propia cosificación hasta llegar a lo inorgánico [...] En la paradoja de la posibilidad de lo imposible, se reunieron en Benjamin por última vez la mística y la Ilustración. Benjamin se deshizo del sueño sin traicionarlo ni convertirse en cómplice de aquello en lo que los filósofos siempre han estado de acuerdo: que no ha de ser” (Adorno, 2008: 221).

Decir a las masas la verdad, por más amarga que ésta sea. Asustarlas de sí mismas, para infundirles coraje.

Hay que hacer de la opresión real una aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; hay que hacer la vergüenza aún más vergonzosa, volviéndola pública. Hay que presentar cada una de las esferas de la sociedad [...] como la *partie honteuse* de esta sociedad; hay que obligar a estas relaciones fosilizadas a danzar, ¡cantándoles su propia melodía! Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para darle así *coraje* (Marx, 2004b: 54-55).

Desvergonzados del mundo, ¡avergüencense! Es un hecho que el “orden global existente” está atravesado por un “desvergonzado cinismo” (Žižek, 2012a: 11). Sólo experimentando vergüenza es que los derrotados de la historia pueden ofrecer resistencia al destino que les ha tocado en suerte. Sólo con ella es que la desesperación puede dar paso a la esperanza—a una *desesperanzada esperanza*. Sólo avergonzándose es que se siente rabia por haber fracasado, por haber sufrido la derrota. Se trata del momento en el que el león se agazapa. No salta aún, pero ruge.

Doblada sobre sí misma, la vergüenza esconde infinitos recovecos donde atesorar la reserva de una autoridad paradójicamente inagotable. No es ira acumulada para el contrasalto: la vergüenza es la rabia de la derrota puesta al servicio de una nueva lucidez filosófica. Una lucidez ajena a cualquier apuesta que no sea la crítica interminable de los espectros mismos (Bosteels, 2013: 74).

La lucidez tiene lugar entonces cuando la vergüenza consigue torcerse en rabia. Con la rabia, la ira o la cólera sobreviene el coraje. Y con el coraje el entusiasmo. En alguna oportunidad Žižek sugirió que la resignación y el entusiasmo no son dos cosas opuestas—a su entender, “es la propia ‘resignación’, es decir, la experiencia de una cierta imposibilidad, la que incita el entusiasmo” (Žižek, 2000a: 267). Vergüenza, rabia, coraje, entusiasmo: éste es el derrotero que se impone a quienes pretenden resistir la derrota. Solamente transitándolo es que habrán de cumplirse las condiciones para dar el salto al vacío del Acto.

Para nosotros, Slavoj Žižek ha sido una *excusa*. Se ha tratado del *objet petit a* mediante el cual nuestro deseo se ha organizado—ciertamente, éste podría haberlo hecho a través de cualquier otro objeto-cause del deseo, pero eligió (*se vió obligado a*) hacerlo a través de aquello que nos hemos empeñado en llamar *Žižek*. No fue algo que elegimos. Fue más bien algo que se nos impuso. Para ponerlo en el lenguaje que el propio autor emplea en *Less Than Nothing*: en el contexto de esta Tesis de Maestría, Žižek ha sido aquel objeto borroso que se eleva por encima de la línea roja que atraviesa la oscuridad del vacío—es decir, aquella línea subjetiva que nosotros mismos somos.

En otras palabras, nuestro interés por la obra de Žižek es consecuencia de que la misma es una obra *de* la derrota—esto es, una obra *determinada por* y que *reflexiona sobre* la experiencia de la derrota. Razmig Keucheyan sugiere en *Hemisferio izquierda* que el filósofo esloveno es uno de los animadores clave de la renovación de las teorías críticas que viene teniendo lugar al menos desde la segunda mitad de los años noventa. Que esta renovación actualmente se encuentre en curso no es tanto como decir que la derrota ha llegado a su fin. En efecto, hoy en día “la izquierda radical continúa estando, muy evidentemente, a la defensiva” (Keucheyan, 2013: 50). En cualquier caso, lo importante es que al interior de la constelación de los intelectuales críticos contemporáneos, Žižek se ubica en el subgrupo de los innovadores—esto es, en el subgrupo de quienes, viéndose condicionados por el “cruce de referencias heterogéneas” (ibídem: 91), dan lugar a hibridaciones teóricas nutridas por recursos tradicionalmente ajenos a la izquierda y lidian con interrogantes y temas novedosos.

En lo que precede hemos buscado someter a Žižek al implacable laboratorio de la historia—es decir, al implacable laboratorio de *su* historia. El pensador oriundo de Liubliana se ha visto condicionado a lo largo de toda su carrera por una serie de preocupaciones que, en lo fundamental, no han variado significativamente. A saber: cómo seguir siendo marxista después del marxismo, después de que éste ha sido derrotado; cómo continuar apostando por algún tipo de política emancipatorio-radical; cómo dar lugar a una verdadera teoría crítica del estado de cosas existente después de que la posibilidad misma de una teoría *crítica* parecería haberse esfumado. Atendiendo a ello, intentamos con Žižek lo mismo que él suele hacer con los diferentes problemas y objetos que trata: discernir cuáles son las brechas existentes *entre* y *dentro* de su obra que echan luz sobre el actual estado del marxismo. En este sentido, periodizamos y cartografiamos su itinerario intelectual siguiendo la hipótesis de que lo que hay allí es una neutralización de los desafíos planteados por la corriente teórico-política del post-marxismo.

En términos generales, podría decirse que, más que una tríada hegeliana, esta Tesis de Maestría constituye un cuadrado semiótico greimasiano,³⁷² un sistema que contempla un

³⁷² El hecho de que sean cuatro capítulos y no tres conspira para que podamos pensar la Tesis en su conjunto como una tríada. Podríamos hablar en un sentido hegeliano más preciso si tomamos sólo los capítulos dos, tres y cuatro—es decir, los capítulos en los que se despliega el análisis propiamente dicho de la obra de Žižek. De alguna manera, el segundo capítulo entraña un momento pagano-autoritario, el tercero uno judío-democrático y el cuarto uno cristiano-revolucionario. El cuarto capítulo ha sido tan importante justamente porque, como dice el propio Žižek, es sólo con el cristianismo que Dios, el gran Otro, puede morir. Únicamente considerando la conversión al comunismo llevada a cabo por el autor fue que pudimos deshacernos de él—es decir, de lo que simbólicamente hablando él ha representado aquí para nosotros.

“número finito de combinaciones y posibilidades conceptuales” (Jameson, 2000: 13).³⁷³ Podemos ir más lejos aún y decir que, en vez de conformarse a la manera de tal cuadrado, la Tesis lo hace a la manera del discurso universitario lacaniano—al fin y al cabo, es claro que “cuando se sigue la línea de la Universidad, lo que se produce es una tesis” (Lacan, 1992: 206).

Para Jacques Lacan *discurso* es lo que organiza el lazo social a través del lenguaje. Hay, a su entender, cuatro grandes discursos que dan cuenta de cuatro grandes formas de *jouissance*: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso de la histérica y el discurso del analista—se trata, en pocas palabras, de las cuatro articulaciones posibles de la red simbólica mediante las que se regulan las relaciones sociales. Lacan propone un matema de cuatro posiciones vectorizadas y cuatro términos para formalizar los cuatro discursos sobre los que teoriza. Las posiciones o lugares son las del *Agente*, la *Verdad*, el *Otro* y el *Producto*; los términos, los del significante-amo (S_1), la cadena de significantes o el saber (S_2), el *objet petit a* o el objeto-cause del deseo (a) y el sujeto barrado ($\$$). En el discurso universitario, los cuatro términos se distribuyen de la siguiente manera:

$$\begin{array}{l} S_2 \rightarrow a \\ S_1 // \$ \end{array}$$

El saber ocupa aquí la posición del Agente, el amo la de la Verdad, el *objet petit a* la del Otro y el sujeto barrado la del Producto. Es importante advertir que el saber se halla en el lugar que anteriormente pertenecía al amo (éste ahora se vuelve anónimo) y se dirige hacia los *alumnos*, sobre los que echa luz para producir sujetos. Si transponemos la forma mediante la que este discurso se configura a lo que hemos intentado hacer en estas páginas, obtenemos el siguiente esquema:

$$\begin{array}{l} \text{Žižek} \rightarrow \text{sujetos del tardocapitalismo} \\ \text{marxismo} // \text{política emancipatorio-radical} \end{array}$$

En la presente Tesis de Maestría, Žižek ha sido conceptualizado como *el* saber del marxismo. Aunque continúe siendo el amo—en tanto haya capitalismo, *lo será*—, en

³⁷³ “Un sistema [...] es, al mismo tiempo, libertad y determinación: abre un conjunto de posibilidades creativas (que solo son posibles como respuesta a la situación que articulan) así como traza los límites últimos de la praxis que son también los límites del pensamiento y de la proyección imaginativa. Así, si es verdadero, miente, y no tendríamos modo alguno de saber que estamos encerrados dentro de él, ningún modo de trazar las fronteras en las que nosotros mismos estamos contenidos. Por la misma razón, un esquema semejante quiere ser objetivo, pero no puede nunca ser otra cosa que ideológico [...] De hecho, hay aquí algo de un falso problema: nos corroe la preocupación de si no estaremos dibujando nuestro propio ojo, pero podemos calmarla en cierto grado al recordar que nuestro ojo forma parte él mismo del propio sistema del Ser que es nuestro objeto de especulación” (Jameson, 2000: 115). Véase, especialmente, Greimas y Courtés (1982).

nuestro tiempo el marxismo goza de cierto anonimato—recordemos la inversión de la primera de las célebres tesis benjaminianas sobre el concepto de historia propuesta por el filósofo esloveno: hoy día la teología es un títere que siempre gana la partida, el marxismo un feo enano *oculto* entre bambalinas. En cuanto teoría crítica emergida tras el colapso del bloque soviético, la teoría žižekiana se erige como saber *no-marxista* cuya paradójica finalidad consiste en salvar la verdad del marxismo. Hacer que el marxismo perezca como *saber* para que pueda pervivir como *verdad*: a través de esta operación—que, claro está, es la operación del *Acto*—, Žižek se dirige a los sujetos del capitalismo tardío para producir una nueva perspectiva emancipatorio-radical.³⁷⁴

¿Qué es lo que queda del marxismo una vez que ha tenido lugar la intervención de Žižek? En la introducción definimos al marxismo como una crítica del estado de cosas existente que se divide en tres proyectos que si bien son autónomos se encuentran entrelazados por un nudo borromeo: el proyecto científico del materialismo histórico, el proyecto filosófico del materialismo dialéctico y el proyecto político de la consecución (revolucionaria) del socialismo y el comunismo. Nuestra lectura de las etapas de la obra de Žižek fue tripartita justamente para dilucidar cómo es que el autor reescribe cada uno de los proyectos mencionados. Llegados a este punto, resulta por demás evidente que si bien el esloveno continúa demostrando fidelidad al objetivo general del marxismo—someter lo que *es* a una crítica implacable—, mantiene una serie de desacuerdos fundamentales con los proyectos u objetivos específicos de éste. Dichos desacuerdos son lo que lo conducen a emprender una reelaboración de la teoría, la filosofía y la política marxistas.

En el plano de la teoría, Žižek es más lacaniano o freudiano que marxista; en el de la filosofía, más materialista dialéctico o hegeliano que lacaniano; en el de la política, más leninista-revolucionario o comunista que socialista. En lo que concierne a la teoría, el pensador de Liubliana no guarda ninguna clase de vínculo con el marxismo. Žižek no es

³⁷⁴ En *Verdades y saberes del marxismo*, Elías J. Palti no advierte lo suficientemente bien que Žižek no se encuentra, por así decirlo, del lado de Ernesto Laclau. Nuestro autor no se interroga sobre la verdad de la *verdad del marxismo*. Decidido crítico de todo coqueteo con la deconstrucción, Žižek piensa, al igual que Alain Badiou, que la *verdad* del marxismo—esto es, la verdad de la *Idea eterna* del comunismo—es transhistórica e invariante. Es por ello que contra el intento de “destruir al marxismo como *Verdad* (como horizonte político práctico) a fin de preservarlo como *saber*” (Palti, 2005: 52)—intento que Palti atribuye fundamentalmente a Fredric Jameson y Perry Anderson—, el pensador oriundo de Liubliana adhiere a su singular modo al postulado de “salvar al marxismo como *Verdad*” destruyéndolo “como *saber*” (ibídem: 53). No decimos que Palti pase esto por alto, sino que no lo enuncia como debería. Posiblemente, ello tenga que ver con que, al momento de escribir su libro, el autor no logró determinar con precisión hacia dónde se dirigía Žižek una vez que había roto con Laclau. Palti sólo se limitó en la introducción a afirmar que el debate mantenido por el argentino y el esloveno permitía “contraponer ambas perspectivas”—la de Badiou y la del mismo Laclau—, “revelando la naturaleza últimamente dilemática de las cuestiones en disputa” (ibídem: 22)—a saber: *destruir* el saber del marxismo o *revisarlo*, *apostar* por la verdad de éste o *deconstruirla*.

un materialista histórico. Rechaza terminantemente la teoría histórica ortodoxa del marxismo y la reemplaza por la teoría psicológica y la (*anti*)filosofía del psicoanálisis por la que ésta se encuentra informada—es decir, por una cierta lectura de la tradición psicoanalítica (la de Lacan). La lucha de clases no es ya para él un proceso histórico con o sin sujeto, sino el antagonismo fundamental que sobredetermina a todos los demás. La determinación de las clases y grupos sociales no se supedita a algún criterio sociológico como el de la venta de la fuerza de trabajo sino a la identificación de las posiciones que ocupan los sujetos en el espacio simbólico. Los cambios sociales revolucionarios no son explicados por el parámetro de la contradicción de las fuerzas productivas y las relaciones de producción sino por el encuentro con lo Real y la realización del Acto.³⁷⁵

Ahora bien, no puede ser afirmado con el mismo énfasis que Žižek no mantiene ningún tipo de relación con el marxismo en lo que respecta a la filosofía o la política. Hemos visto cómo el esloveno aboga por rehabilitar la filosofía del materialismo dialéctico—vale decir, por dar lugar a una ontología materialista-trascendental de la subjetividad. Lo hace a través de dos operaciones básicas: la defensa del sujeto cartesiano y la producción de un peculiar encuentro con Hegel. Decimos que Žižek no es estrictamente lacaniano en lo que atañe a la filosofía debido a que él no aboga por una *vuelta a Lacan*—las ideas de sujeto barrado y orden simbólico de éste sancionan la posibilidad de una ontología y epistemología universal como la del materialismo dialéctico. Por lo que el filósofo de Liubliana se inclina es por una *repetición* de Lacan. El verdadero maestro de Žižek no es el psicoanalista francés, sino Hegel, a quien busca repetir a través de aquél. Efectivamente, lo que hace el pensador esloveno es *repetir la repetición lacaniana de Hegel*. Ello es lo que a fin de cuentas le permite definir al objeto del materialismo dialéctico como una brecha que imposibilita la estabilidad definitiva de la realidad socio-simbólica. Delinear los contornos de lo Real que suplementa la realidad, tematizar el horizonte simbólico como no-todo y subrayar el carácter subjetivo-femenino de la verdad. En suma, ceñirse a tópicos como los de *la doublure*, la anamorfosis o la pulsión de muerte para pensar así el que sin dudas es el problema del materialismo dialéctico: *¿cómo emerge la brecha, la diferencia mínima, que separa lo ontológico de lo óntico, lo político de la política, el ser del acontecimiento?*

En lo que atañe a la política, vimos que Žižek se ha apartado del camino tomado por Ernesto Laclau. Que el filósofo de Liubliana entienda que hoy debemos volver a Lenin, que abogue de hecho por su repetición, que pese a sus frecuentes coqueteos con la figura

³⁷⁵ A decir verdad, que el autor no realice aportes a la teoría marxista de la historia no entrañaría grandes inconvenientes puesto que ha sido precisamente allí, en el terreno de la historiografía, donde el marxismo siempre ha sido más fuerte. En 1983, Perry Anderson decía que la “historiografía marxista” ocupaba un “puesto de honor dentro del panorama global del pensamiento socialista” (Anderson, 2004: 24). La afirmación continúa siendo totalmente válida. Sin lugar a dudas, la historiografía no ha sido uno de esos campos en los que el marxismo ha retrocedido a partir de 1968.

de Stalin opte por el significativo *Trotsky* en tanto constituye lo más digno a rescatar de la herencia leninista, que en las circunstancias prevalentes nos conmine a esperar y *no hacer nada*, que se reivindique comunista, etc., indica que a su singular modo permanece fiel al proyecto político-revolucionario del marxismo. Es importante advertir, sin embargo, que tras romper con Laclau y la perspectiva de la democracia radical, Žižek se ha encontrado zarandeado por dos formas diversas de lidiar con el legado político-práctico del marxismo: aquella que a su manera se inscribe en la tradición del trotskismo y que tiene a Fredric Jameson como a uno de sus representantes más destacados y aquella que se vincula con el maoísmo y que—con todas las mediaciones del caso—hoy es defendida por Alain Badiou.³⁷⁶ Se trata, en definitiva, de dos lecturas antagónicas de la obra de Lenin y la Revolución Rusa—la que pretende entablar un combate contra el estalinismo sin romper totalmente con él y la que tras realizar un minucioso balance histórico se delimita a rajatabla de todo aquello que guarde alguna relación con Stalin para poder actuar así desde fuera. Lo cierto es que en el último tiempo, Badiou parecería estar prevaleciendo por sobre Jameson. Nuestra conclusión es que esta—llamémosla así—*victoria* de Badiou sería un tanto perjudicial para la política žižekiana. Hemos visto en el cuarto capítulo que, para el filósofo francés, el fracaso de la Revolución Cultural implica que “debemos abandonar de una vez y para siempre el paradigma militar del Partido y dirigirnos hacia aquello que la *Organisation politique* en Francia denomina una ‘política sin partidos’” (Badiou, 2010a: 277).³⁷⁷ Badiou piensa que tanto él como su camarada esloveno son descendientes de (los descendientes de) los comuneros parisinos: ambos se encontrarían “tratando de hallar el camino y experimentar con modos de lidiar con el problema legado por la Revolución Cultural: aquel de un proceso político ‘sin partido’, que continúa tomando como punto de partida los aspectos universales de ese intento de resolverlo” (ibídem: 279). Afortunadamente, no obstante, Žižek continúa ejerciendo resistencia a la política apartidaria. Vimos que pese a lo cercano que pueda estar a Badiou, el autor reivindica aún tanto la necesidad de los programas y las estrategias como la de la tétrada *pueblo-movimiento-partido-líder*.

Al contemplar todo esto, queda claro entonces que la relación que el pensador oriundo de Liubiana mantiene con el paradigma del marxismo se encuentra atravesada por la ambigüedad. Žižek es anticapitalista y comunista pero no marxista. Es un nuevo teórico crítico que interviene en el seno de la izquierda lacaniana a través de Hegel. Un

³⁷⁶ Si se lee con cierta puntilliosidad las introducciones a *Terrorismo y comunismo*, de Trotsky y a *Sobre la práctica y la contradicción*, de Mao, podrá observarse que mientras que en la primera Žižek se encuentra con Jameson, en la segunda lo hace con Badiou.

³⁷⁷ “Actualmente hemos alcanzado este punto y lo hemos hecho porque la Revolución Cultural nos ha traído hasta aquí. Por lo tanto, podemos decir sin temor que, en la actual fase de la política revolucionaria, la Revolución Cultural desempeña el papel que la Comuna de París jugó en la secuencia leninista. *La Revolución Cultural es la Comuna de los tiempos de los Partidos Comunistas y los Estados Socialistas: un fracaso terrible que nos enseña algunas lecciones esenciales*” (Badiou, 2010a: 277-278).

animador eminentemente ilustrado de la crítica de las ideologías. Un filósofo materialista y dialéctico que batalla contra los sofistas contemporáneos. Y es precisamente en esto, en su incansable batallar contra el sofismo y cinismo posmodernos, donde puede hallarse el mayor aporte al marxismo realizado por el autor. En particular, es la neutralización de los desafíos del post-marxismo que Žižek despliega a lo largo de su obra aquello que constituye la contribución más significativa.

Habiendo examinado detalladamente la trayectoria intelectual del esloveno, podemos decir ahora que en la primera etapa de la misma éste neutraliza al post-marxismo filosóficamente, que en la segunda lo hace teóricamente y que en la tercera lo hace políticamente. En efecto, durante la fase 1989-1999 el autor da inicio a una defensa del sujeto y el materialismo que le permite polemizar con las premisas filosóficas post-estructuralistas que informan al post-marxismo. Por su parte, en la etapa que se extiende de 2000 a 2007, Žižek mantiene una serie de debates con Laclau a través de los que consigue poner drásticamente en crisis la interpretación y el uso de la teoría lacaniana promovidas por la perspectiva democrático-radical/ populista. Por último, durante el período 2008-2013, el esloveno pasa de coquetear con el leninismo a abrazar una posición comunista con la que logra socavar de forma definitiva la política gradualista-reformista antiutópica del post-marxismo.

Después de Žižek, se ha tornado verdaderamente difícil continuar reivindicando la lucha a secas llevada a cabo por un sujeto plural, indeterminado y poseedor de identidades sociales múltiples. Seguir afirmando que la economía no es más (sobre)determinante que la ideología o la política. En suma, insistir en que la relación trabajo-capital no es contradictoria ni antagónica y por tanto en que no existen lugares de privilegio en la disputa anticapitalista.

Éste ha sido por consiguiente un trabajo sobre Slavoj Žižek. En tanto comunistas, procuramos tratarlo como una celebridad no-fetichizada. Nunca hubo nada *especial* en él para nosotros. Fue tan sólo uno más. No es que lo hayamos admirado por ser una celebridad. En todo caso, fue una celebridad porque, al admirarlo, le concedimos tal status. Lo alabamos y halagamos, pero no lo privilegiamos. Lo sometimos a una crítica implacable como si se hubiera tratado de cualquier otro.

Pero éste no ha sido un trabajo exclusivamente *sobre* Žižek. Ha sido, por supuesto, un trabajo sobre algunos otros. Entre ellos se han encontrado Marx y aquello que hemos denominado *marxismo*. Nuestra intuición ha sido que contra todo y pese a todo, hoy en día el marxismo persiste. Si ser actual es resistir la prueba del tiempo, éste dispone de una asombrosa actualidad. No obstante, para continuar *siendo* está obligado a

recomenzar. El análisis efectuado de la obra de Žižek no ha poseído nada de liquidacionista. El mismo tuvo como finalidad, precisamente, dar con aquellos elementos que pudieran resultar de utilidad para generar el renacimiento que el marxismo tanto necesita. Para concluir entonces, unas palabras a propósito de aquello con lo que aquí nos topamos.

Tanto la tesis de la inexistencia del gran Otro y el atravesamiento de la fantasía ideológica como la conceptualización del Acto político propuestas por Žižek se inscriben en el terreno de la dialéctica hegeliana de la contingencia y la necesidad—esto es, en el terreno de la dialéctica de la “*necesidad de la contingencia*” y la “*contingencia de la necesidad*” (Žižek, 2012b: 467). Sin lugar a dudas, éstos son los elementos principales con los que nuestro autor contribuye a la renovación del marxismo. El terreno en donde los mismos se inscriben—la mencionada dialéctica de la contingencia y la necesidad—no sólo da lugar a una clave de lectura correcta de las obras de Hegel y Marx. En el sentido más fundamental, este terreno constituye *el* sitio desde donde la política, la emancipación y la revolución pueden ser pensadas en todas y cada una de sus dimensiones. Él nos invita a relacionarnos con la historia no a través de la victoria, sino a través de la derrota, el fracaso y la vergüenza.

Como indica Daniel Bensaïd, el marxismo ha sabido de esta dialéctica desde el momento mismo en que fue puesto en acto por vez primera. Prueba cabal de ello es lo que Marx y Engels escribían sobre la historia en *La sagrada familia*—quizás, el primer texto marxista propiamente dicho.

¡La historia no hace nada, “no posee una riqueza inmensa”, “no libra combates”! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar—como si ella fuera un personaje particular—sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos (Marx y Engels, 1981: 109).³⁷⁸

Aunque a veces se rebele, la historia *no hace nada*. Si *hiciera algo* se trataría de una “historia sagrada”, de una historia que “actuaría en lugar de los hombres y a sus espaldas”, una “historia filosófica y especulativa”, una “historia de ideólogos” (Bensaïd, 2013: 31). Convencidos de esto, Marx y Engels se rehusaron a concluir en *La ideología alemana* que “la historia posterior es la finalidad de la que la precede”, se opusieron a una “interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes” (Marx y Engels, 1985: 49). En consonancia, *El capital* no sería concebido como un tratado científico de las leyes de la historia sino como una crítica de

³⁷⁸ Bensaïd sugiere que la idea pertenece a Engels antes que a Marx. De ser así, se trataría de una prueba más de que atribuir a éste la responsabilidad de que en el siglo XX el marxismo deviniera una teoría teleológica de la historia universal constituye una “explicación tan cómoda como inconsistente” (Bensaïd, 2013: 90).

la economía política. Marx jamás buscó “verificar la coherencia de una Historia universal, sino desenredar tendencias y temporalidades que se contradicen sin abolirse” (Bensaïd, 2013: 36).

No obstante, es cierto que el pensador alemán cuenta en su haber con todo un prontuario de malas intuiciones, frases poco felices, desaciertos, errores y hasta si se quiere equivocaciones terribles. Podríamos plantear ciegamente que lo que éste manifestó en 1853 sobre la dominación británica en la India—esto es, que Inglaterra hace las veces de un “instrumento inconsciente de la historia” (Marx, s/a: 25)—o lo que Engels expresó en 1848 a propósito de la anexión estadounidense de California,³⁷⁹ sólo fueron resabios de una filosofía hegeliana del progreso dura de roer, chapucerías de una época todavía ajena al imperialismo moderno, etc. Pero no. Marx, Engels y tantos otros marxistas dijeron lo que dijeron e hicieron lo que hicieron. No hay excusas que valgan.

Es aquí donde debemos hacer entrar a Žižek en escena. Su intervención es conveniente para desligar al marxismo de su prontuario y forzarlo a reencontrarse con la dialéctica de la contingencia y la necesidad, de la derrota y la resistencia de la que en el fondo siempre ha estado al tanto. *Para seguir siendo*, el marxismo precisa más que nunca disociar la teoría de la práctica. Las acciones políticas o éticas no pueden ser inferidas directamente de un determinado marco teórico. En esto residió el error fatal del marxismo del siglo XX y buena parte del XIX. El pensador esloveno es útil para revitalizar un marxismo en donde teoría y práctica, filosofía y política, puedan encontrarse desenmarañadas. Él está profundamente convencido de la necesidad de “desembarazarnos de los últimos vestigios del historicismo evolucionista de Marx” (Žižek, 2013c: 15). Lo que a su entender urge es abandonar “el juicio preconcebido de que el tiempo lineal de la evolución está ‘de nuestro lado’, de que la historia ‘trabaja a nuestro favor’, como el famoso viejo topo cavando bajo la tierra y haciendo el trabajo de la Astucia de la Razón” (Žižek, 2011c: 172). Ello no lo lleva, sin embargo, a defender una noción de la historia cien por ciento *abierta*.

Lo que es impensable dentro de este horizonte de evolución histórica lineal es la noción de una elección o de un acto que retroactivamente abre su propia posibilidad: la idea de que la aparición de lo radicalmente Nuevo cambia retroactivamente el pasado; no el recorrido real del pasado [...], sino las posibilidades pasadas (idem).

³⁷⁹ “En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de toda América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre el Océano Pacífico” (Engels, 1972: 183).

Para Žižek no hay nada ni nadie por lo que debemos esperar—lo que es lo mismo que decir que “nosotros somos aquellos a quienes hemos estado esperando” (ibídem: 177). No hay ningún gran Otro. La historia no está de nuestra parte. Nada está asegurado. Cuando se asume esto, cuando se advierte que ya no queda *nada*, que literalmente *nada* es lo que hay, es por *nada* que podemos sacrificarnos. La perspectiva lacaniana otorga tanta significación a la posición subjetiva femenina a causa de que, mientras los hombres pueden sacrificarse por *algo*—o incluso por *todo*—, las mujeres pueden hacerlo por *nada*—o incluso por *menos que nada*. Sólo ubicándose en la mencionada posición femenina es que se está en condiciones de decir que no hay una *Historia* con mayúsculas que juegue a nuestro favor. Sólo mediante ella, por consiguiente, es que puede llevarse a cabo una apuesta política emancipatorio-radical basada en *nada*, en *menos que nada*.

El rechazo de una historia cerrada y replegada sobre sí misma, pero también el de una historia que se encontraría abierta sin más, equivale a afirmar que pese a todo, el viejo topo continúa cavando. De Shakespeare³⁸⁰ a Hegel³⁸¹ y de Hegel a Marx,³⁸² el pequeño mamífero “renace incansablemente de sus propias derrotas” (Bensaïd, 2006: 17).³⁸³ Como dice Bensaïd, el viejo topo evoca “la imagen no-heroica de la abnegación preparatoria, de los preliminares indispensables para el amor, del trabajo ante el umbral”—la imagen de “un agente de la profundidad y la latencia”, de “una especie de texto invisible que corre bajo el visible, que a menudo lo corrige y otras veces lo

³⁸⁰ “Bien dicho, viejo topo, ¿puedes cavar tan deprisa?/ Excelente zapador” (Shakespeare, 2006: 68).

³⁸¹ “Todo este tiempo ha sido necesario para que pudiera llegar a producirse la filosofía de nuestro tiempo, pues el Espíritu del Mundo marchó con paso lento y perezoso hacia esta meta. Lo que nuestra mirada abarca rápidamente en el recuerdo, tardó largos siglos en realizarse. En realidad, el concepto del espíritu aspira a una evolución totalmente concreta, a plasmarse en una existencia externa, en toda su riqueza, a desarrollar ésta y a brotar de ella. Avanza sin cesar, pues sólo el espíritu es progreso. A veces, parece como si se perdiese y olvidase; pero, contraponiéndose interiormente, se desarrolla sin cesar interiormente—como Hamlet dice del espíritu de su padre: ‘¡Bien has trabajado, inteligente topo!’—, hasta que, por fin, fortalecido dentro de sí, rompe la corteza terrestre que le separaba de su sol, de su concepto. En estas épocas en que la corteza terrestre se desmorona como un edificio podrido y sin alma, y el Espíritu se revela revestido de nueva juventud, calza las botas de siete leguas” (Hegel, 1955: 513). Bastante antes de decir esto, contando con tan sólo veinticinco años de edad, Hegel planteaba ya: “Las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla” (Hegel, 1978: 149).

³⁸² “Pero la revolución va hasta el fondo. Todavía está pasando por el purgatorio. Hace su trabajo metódicamente. Hasta el 2 de diciembre de 1851 había terminado una mitad de su tarea preparatoria, ahora termina la otra mitad. Perfeccionó primeramente el poder parlamentario para poder derribarlo. Ahora que ha conseguido esto, completa el *poder ejecutivo*, lo reduce a su expresión más pura, lo aísla, se encara con él como único blanco para concentrar contra él todas sus fuerzas de destrucción. Y cuando haya concluido esta segunda parte de su labor preliminar, toda Europa se levantará y gritará de alegría: ‘¡Bien has hozado, viejo topo!’” (Marx, 2003: 158).

³⁸³ En su excelente ensayo *El fantasma, el oro, el topo*, José Sazbón plantea que, en Shakespeare, el topo es “errático, imprevisible, enigmático”; en Hegel, “dialéctico, históricamente deducible (*post festum*) y especulativamente cerrado”; en Marx, “dialéctico, históricamente inducible (praxis) y políticamente abierto” (Sazbón, 2002c: 386).

contradice” (ibídem: 160). De allí que esta imagen haya sido tan importante para el marxismo—pensamiento en crisis y de crisis que da cuenta de la dialéctica de la derrota y la resistencia como pocos pueden hacerlo.

Well said, old mole! canst work I' the earth so fast?. A worthy pioneer! La quinta escena del primer acto de *Hamlet* retorna una y otra vez. Con obstinación y testarudez, el viejo topo persiste en la excavación de sus agujeros y cráteres. Va y viene a través de la oscuridad subterránea de los túneles y las galerías. Mina y zapa. Persevera en su delicada labor de perforación. Sin prisa pero sin pausa, en silencio pero con constancia, trabaja preparando la crisis que vendrá—cuando finalmente ella esté aquí, podrá en un súbito parpadeo entrever la luz. Animal eminentemente político, el topo no se esconde en la madriguera de la ontología. Permanece más acá de la historia, sin por ello cerrarse a la irrupción del acontecimiento. Le arranca éste a la teología y la metafísica para entregárselo a la historia y la política. Dando lugar a un verdadero arte del *contratiempo*, lo pone en relación con las condiciones históricas que lo (sobre)determinan. Sabe perfectamente bien que la revolución es intempestiva, que nunca llega a la hora señalada. Repara en que jamás tendrá la última palabra. Está al tanto de que “una historia sin acontecimientos sería tan impensable como un acontecimiento sin historia” (ibídem: 163). Eximio sanador, el viejo topo sutura la herida que separa a la necesidad de la contingencia.

Para conjurar la crisis, no son suficientes las resistencias sin proyecto y las apuestas sobre una hipotética salvación circunstancial. Es necesario mantenerse firme a la vez sobre la lógica de la historia y sobre la improvisación del acontecimiento. Quedar disponible a la contingencia del segundo sin perder el hilo del primero. Es el propio desafío de la acción política. Pues el espíritu no progresa en un tiempo vacío, “sino en un tiempo infinitamente pleno, lleno de luchas”.

Y de acontecimientos, de los que el topo prepara la llegada.

Con una lenta impaciencia. Con una paciencia impaciente.

Pues el topo es un animal profético (ibídem: 180-181).

La pretensión científica de prever el futuro de la sociedad es ridícula. Lo único cierto es que la historia es incierta. No hay nada que pueda preverse, a excepción de la lucha—aún así, ésta es indecisa, su desenlace nunca está garantizado. En relación al porvenir, sin embargo, siempre pueden plantearse algunas conjeturas, algunas intuiciones tendenciales.

Concluyendo su ensayo de 1992 sobre el fin de la historia, Perry Anderson se preguntaba qué es lo que el futuro deparaba al socialismo—esto es, a la solución (no žižekiana sino marxista) de los problemas planteados por Hegel. Para articular una respuesta, procedía por analogía y daba cuenta de un “espectro de posibilidades”, de

“una serie de desenlaces típicos ideales” (Anderson, 1996: 159). La primera de estas posibilidades era la del experimento jesuita en Paraguay: “el olvido” (ibídem: 161); la segunda la de lo sucedido con la Revolución Inglesa en el contexto de la Revolución Francesa: la reformulación, la “sustitución de valores” (ibídem: 164); la tercera la de lo ocurrido con la Revolución Francesa en las revoluciones que le sucedieron en el siglo XIX: la “mutación” (ibídem: 166); la cuarta y última la del liberalismo: la “redención ulterior” (ibídem: 171)—“Jesuita, *Leveller*, jacobino, liberal”: esas eran “las imágenes en el espejo” (ibídem: 173). Tan “buen conocedor de las ironías de la historia” como su mentor Isaac Deutscher, Anderson guardaba decidida preferencia por la cuarta opción—al fin y al cabo, la restauración del capitalismo en Rusia “podría, al igual que otras restauraciones, tener un papel redentor en el complicado progreso a largo plazo hacia una libertad humana común” (Anderson, 1998c: 116).³⁸⁴

Razmig Keucheyan desacuerda en este punto con Anderson, cuyo ensayo sobre el fin de la historia evoca al concluir *Hemisferio izquierda*—su impresión es que las dos décadas transcurridas desde la aparición del texto “permiten ver con mayor claridad sus hipótesis relativas a la naturaleza del periodo que atravesamos” (Keucheyan, 2013: 342). Lo primero que resulta comprobable para el autor es que el socialismo no será olvidado: “los historiadores futuros no lo percibirán como un conjunto de experiencias absurdas y sin posibilidades de realización en vista del curso general de la historia” (ídem). Asimismo, siempre según Keucheyan, resulta “poco probable que el socialismo sea redimido de la manera en que lo fue el liberalismo durante el tercer tercio del siglo XX” (ídem). En consecuencia, lo más factible para él sería que

el destino del socialismo se dirima entre la segunda y la tercera hipótesis enumeradas [...]: o bien, se comprobará que las experiencias del ciclo 1848-1989 fueron “acumulativas” [...], o bien serán necesarios un tiempo más largo y una mutación más profunda para que reaparezcan acontecimientos de esta naturaleza (ibídem: 343).

Keucheyan juzga, no obstante, que la segunda de las dos últimas eventualidades es la que mayores chances de concreción posee. A su entender, hoy día nos encontraríamos

³⁸⁴ Dotado de un carácter estoico pero a la vez comprometido, el realista e intransigente Anderson siempre se negó a seguir el camino despejado por el desafío fichteano que Georg Lukács lanzara al concluir la primera versión de *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*—a saber: si los hechos no se adecúan a las expectativas, entonces “tanto peor para los hechos” (Lukács, 2005: 47). Las lúgubres palabras finales que escribe sobre Fredric Jameson en *Los orígenes de la posmodernidad*, evocan del mejor modo su propia fisonomía: “En la relación más amplia que el conjunto de sus escritos mantiene con el mundo exterior, la voz de Jameson no ha tenido igual en la claridad y elocuencia de su resistencia al rumbo de los tiempos. Mientras la izquierda era más numerosa y atrevida, su obra teórica se mantenía a cierta distancia de los acontecimientos inmediatos. A medida que la izquierda se veía cada vez más silenciada y cercada, perdiendo la capacidad de imaginar cualquier alternativa al orden social existente, Jameson ha venido hablando cada vez más directamente al carácter político de la época, rompiendo el hechizo del sistema: con qué violencia se compra la benevolencia/ qué coste en gestos trae la justicia/ qué agravios entrañan los derechos civiles/ qué acecha/ este silencio” (Anderson, 2000a: 184-185).

inmersos “en una temporalidad política análoga a la del siglo y medio que separó la Revolución inglesa de la francesa” (idem). La espera es lo que se impone, por lo tanto. En el ínterin, el proyecto socialista debería ser sometido a una exhaustiva reformulación.

Suponiendo que Keucheyan esté en lo cierto, la pregunta que inevitablemente surge es: *¿qué hacer en el contexto de esta larga espera en la que estaríamos forzados a dotarnos de una lenta impaciencia, de una paciencia impaciente?* Con Bensaïd cabría proponer la figura del marrano como modelo a seguir. Como habían hecho los primeros cristianos que practicaban conspirativamente su nueva fe, como harían los trotskistas más tarde, los marranos, judíos sefaradíes perseguidos durante los tiempos de la Inquisición, hicieron de un término peyorativo una señal de fuerza moral—vale decir, un “signo distintivo de una especie de aristocracia secreta del espíritu” (Bensaïd, 2006: 65). Obligados a convertirse al cristianismo, los marranos continuaron observando sus costumbres y practicando sus ritos de manera clandestina. Resistiendo, aprendiendo a vivir en el secreto, se adiestraron con maestría en el arte de la espera. A la vez fieles e infieles, los marranos cultivaron la paciencia requerida para no desistir, para no ceder al deseo. Lograron, así, trocar la derrota en victoria.

El marrano se presenta [...] como una figura esencial del presente, un espectro que retorna siempre, un topo tal vez, en su resistencia secreta a los poderes de la dominación. En los nuevos tiempos de trastornos, de pánicos de identidad y de pertenencia inciertas, nos vemos confrontados al espectro de un marrano imaginario [...] Como el topo, el marrano es fiel y paciente. Impaciente también. Con lentitud, con tenacidad. Juega con el tiempo. Él dirá la última palabra (ibídem: 67).

Finalizando su réplica a los críticos de *Espectros de Marx*, Jacques Derrida lanza la idea de que, al igual que Spinoza, el propio Marx—de quien sabemos que era lector de aquél al menos desde 1841—era un marrano, “una especie de inmigrante clandestino, un hispano-portugués [lo apodaban *el moro*] disfrazado de judío alemán que habría fingido convertirse e incluso ser algo antisemita” (Derrida, 2002: 305). Nieto del rabino de Tréveris e hijo de un abogado apóstata—nacido como Herschel Mordechai, antes de que el primogénito viniera a la tierra se convirtió al protestantismo, cambió su nombre a Heinrich Marx y se volvió un apasionado patriota prusiano—, el futuro autor de *El capital* vivió como judío los primeros seis años de su vida—sería bautizado en la fe cristiana recién en 1824. Podría pensarse que la ruptura con el padre y la radicalización que lo llevara a París, al abordaje de la espinosa cuestión judía y a la conversión al comunismo son una cifra de cómo reprobaba la asimilación al orden establecido.³⁸⁵ Ni

³⁸⁵ Al leer la larga carta que el muy joven Marx escribe a su padre a finales de 1837, queda claro que aquél jamás logró recuperarse del todo del trauma que le originó la conversión al cristianismo. Anunciando que abandonaría la carrera de leyes para pasar a dedicarse al estudio de la filosofía, afirmaba: “Había caído un telón; mi santuario había quedado destruido, y era necesario poner nuevos dioses [...] Así como los dioses habían vivido antes sobre la tierra, ahora se habían transformado en el centro de ella. Yo había leído fragmentos de la filosofía de Hegel, cuya grotesca melodía rocosa no me agradaba. Quise sumergirme una

acomodación ni consuelo ni resignación. De lo que siempre se ha tratado para Marx es de solidarizarse con los derrotados de la historia, de ofrecer resistencia al rumbo de los tiempos, de adoptar un punto de vista realista e intransigente, de criticar el estado de cosas existente.

Alguien tan ávido en el arte del marranismo que terminó entonces olvidando lo que era. Como sugiere Derrida, esto no es algo que pueda decirse exclusivamente sobre Marx. En lo fundamental se aplica a todos aquellos que, no importa si judíos o gentiles, se reconocieron (y continúan reconociéndose) *marxistas*.

¡Éste sí que sería un buen golpe! Añadiríamos que los propios hijos de Marx no sabían nada del asunto. Tampoco las hijas. Y ahora el golpe supremo, el envidia abismal, el plus-valor absoluto: ¡marranos tan bien escondidos, tan perfectamente encriptados que ya ni ellos mismos sospechaban de serlo! O que lo habían olvidado, rechazado, negado, renegado. Sabemos que esto también les ocurre a los “verdaderos” marranos, a aquellos que siendo realmente, habitualmente, actualmente, efectivamente, *ontológicamente* marranos, ni siquiera lo saben ya.

Recientemente, también se ha insinuado que la cuestión del marranismo ha muerto.

No lo creo en absoluto. Aún están los hijos—y las hijas—que, sin saberlo ellos mismos, encarnan o experimentan un proceso de metempsicosis de los fantasmas ventrílocuos de sus ancestros (ibídem: 305-306).³⁸⁶

Como fuera, lo que se nos impone es esperar. Debemos hacernos de ironía pero sobre todo de paciencia. Y mientras aguardamos mejores condiciones para *tomar el cielo por asalto*,³⁸⁷ estamos obligados, como bien plantea Keucheyan, a erigir varias obras—sólo así, es definitiva, podremos “acelerar el paso del tiempo” (Keucheyan, 2013: 343). Sin lugar a dudas, la más importante de ellas es la reconstrucción y reformulación de las principales tesis de esa “herencia preciosa, pero sin modo de uso” (Bensaïd, 2002: 45) que llamamos *marxismo*. Recientemente Slavoj Žižek ha señalado que éste supo ser verdadero a causa del “efecto-verdad que desencadenaba en sus destinatarios (los proletarios) al transformarlos en sujetos revolucionarios” (Žižek, 2012a: 12). Para volver

vez más en el mar; pero con la decidida intención de encontrar a la naturaleza espiritual igualmente necesaria, concreta y redondeada como la corporal, de no practicar ya la esgrima, sino de sacar a la luz del sol la perla pura. Escribí un diálogo de aproximadamente veinticuatro hojas [...] Aquí se unían de alguna manera el arte y el saber, que se habían separado por completo y, como vigoroso caminante, me dirigí hacia la misma obra, a un desarrollo filosófico dialéctico de la divinidad, tal cual ésta se manifiesta como concepto en sí, como religión, como naturaleza, como historia” (Marx y Marx, 1985: 26).

³⁸⁶ Isaac Deutscher (1969) se refiere a los pensadores revolucionarios de la modernidad en general y a los marxistas en particular, como *judíos no judíos*. A propósito, véase también Löwy (1997).

³⁸⁷ Citemos, por qué no, un extracto de la célebre carta a Kugelmann: “este levantamiento de París—aun si sucumbe a los lobos, chanchos y viles perros de la vieja sociedad—es la hazaña más gloriosa de nuestro partido desde la insurrección parisiense de Junio. Compárese a estos parisienses, que toman el cielo por asalto, con los esclavos hasta el cielo del Imperio Germano-prusiano, del Sacro Imperio Romano, con sus mascaradas póstumas, apestando a cuartel, a iglesia, a repollo de hacienda *junker* y, sobre todo a filisteo” (Marx, 1975b: 102). *Cfr.* González (2006).

a serlo tiene que luchar por ello. Criticar implacablemente todo lo que *es*, pelear por abolir el estado de cosas existente. Manteniéndose entre el desierto de *lo Real* y el abismo del *Acto*, el marxismo debe avergonzarse de la situación en la que se encuentra. Sólo así podrá dar lugar al nuevo comienzo que tanto necesita.

Bibliografía

AA. VV. (1982 [1844]), “Cartas cruzadas en 1843”, en: Marx, *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

Abensour, M. (1998 [1997]), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue.

Aboy Carlés, G. (2007), “La democratización beligerante del populismo”, en: *Debate. Revista de la Asamblea Nacional de Panamá*, N° 12.

Acha, O. (2013), “Del populismo marxista al postmarxista: la trayectoria de Ernesto Laclau en la Izquierda Nacional (1963-2013)”, en: *Archivos del movimiento obrero y la izquierda*, Año II, N° 3.

Achcar, G. (2000), “The ‘historical pessimism’ of Perry Anderson”, en: *International Socialism*, Otoño.

Adams, J. M. (2014), *Occupy Time. Technoculture, Immediacy, and Resistance after Occupy Wall Street*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Adorno, T. W. (1983 [1970]), *Teoría estética*, Madrid, Orbis.

Adorno, T. W. (2004 [1955]), “Sobre la relación entre sociología y psicología”, en: *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal.

Adorno, T. W. (2005 [1966]), *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal.

Adorno, T. W. (2006a [1951]), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal.

Adorno, T. W. (2006b [1969]), *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa.

Adorno, T. W. (2008 [1955]), “Caracterización de Walter Benjamin”, en: “Prismas. Crítica de la cultura y sociedad”, en: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal.

Agamben, G. (1998 [1995]), *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Valencia, Pre-Textos.

Agamben, G. (2000 [1993]), “Bartleby, la fórmula de la creación”, en: Melville, H., Deleuze, G., Agamben, G. y Pardo, J. L., *Preferiría no hacerlo. Bartleby, el escribiente de Hermann Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*, Valencia, Pre-Textos.

Albamonte, E. y Maiello, M. (2011), “En los límites de la ‘restauración burguesa’. Sobre la actualidad del legado de León Trotsky y la IV Internacional”, en: *Estrategia Internacional*, N° 27.

Albamonte, E. y Maiello, M. (2012), “Trotsky y Gramsci: debates de estrategia sobre la revolución en ‘occidente’”, en: *Estrategia Internacional*, N° 28.

Alemán, J. (2008), “Aproximación a una izquierda lacaniana”, en: Žižek, S., Alemán, J. y Renduelas, C., *Arte, ideología y capitalismo*, Madrid, Círculo de Bellas Artes.

Alexander, R. J. (1991), *International Trotskyism 1929-1985. A Documented Analysis of the Movement*, Durham y Londres, Duke University Press.

Althusser, L. (1969 [1966]), “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, en: *Cuadernos de Pasado y Presente*, N° 8.

Althusser, L. (1972 [1972]), *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires, Cepe.

Althusser, L. (1975 [1974]), *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia.

Althusser, L. (1978 [1978]), “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”, en: *Revista de la cultura de occidente*, N° 197.

Althusser, L. (1992 [1991]), *El porvenir es largo*, Barcelona, Destino.

Althusser, L. (2002 [1982]), “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en: *Para un materialismo del encuentro*, Madrid, Arena Libros.

Althusser, L. (2004a [1965]), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

Althusser, L. (2004b [1994]), *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal.

Althusser, L. (2005 [1970]), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Althusser, L. (2008a [1968]), “La filosofía como arma de la revolución (respuestas a ocho preguntas)”, en: *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI.

Althusser, L. (2008b [1978]), “¡Por fin la crisis del marxismo!”, en: *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal.

Althusser, L. y Balibar, É. (2006 [1965]), *Para leer El capital*, México, Siglo XXI.

Anderson, P. (1978 [1976/1977]), *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara.

Anderson, P. (1979a [1974]), *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI.

Anderson, P. (1979b [1974]), *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI.

Anderson, P. (1985 [1980]), *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI.

Anderson, P. (1989), “The Common and the Particular”, en: *International Labor and Working-Class History*, N° 36.

Anderson, P. (1992), “Foreword”, a: *English Questions*, Londres y Nueva York, Verso.

Anderson, P. (1996 [1992]), *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama.

Anderson, P. (1998a [1992]), *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama.

Anderson, P. (1998b [1992]), “Prefacio”, a: *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama.

Anderson, P. (1998c [1992]), “El legado de Isaac Deutscher”, en: *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama.

Anderson, P. (1998d [1992]), “Marshall Berman: modernidad y revolución”, en: *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama.

Anderson, P. (2000a [1998]), *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama.

Anderson, P. (2000b [2000]), “Renovaciones”, en: *New Left Review* (en español), N° 1.

Anderson, P. (2004 [1983]), *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI.

Anderson, P. (2005 [1976]), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI.

Anderson, P. (2008a [2005]), *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal.

Anderson, P. (2008b [2005]), “Prefacio”, a: *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal.

Anderson, P. (2008c [2005]), “Datos normativos: Jürgen Habermas”, en: *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal.

Anderson, P. (2012 [2009]), *El nuevo viejo mundo*, Madrid, Akal.

- Anderson, P. (2013a), *The Indian Ideology*, Londres y Nueva York, Verso.
- Anderson, P. (2013b), “American Foreign Policy and its Thinkers”, en: *New Left Review*, N° 83.
- Antón Fernández, A. J. (2012), *Slavoj Žižek. Una introducción*, Madrid, Sequitur.
- Arendt, H. (2006 [1951]), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Aricó, J. M. (2005 [1988]), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Aricó, J. M. (2009 [1980]), *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2010 [1938]), *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Badiou, A. (1969 [1969]), “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en: *Cuadernos de Pasado y Presente*, N° 8.
- Badiou, A. (1999 [1988]), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial.
- Badiou, A. (2002 [1992]), *Condiciones*, México, Siglo XXI.
- Badiou, A. (2002b), “Prefazione all’edizione italiana”, en: *Metapolitica*, Nápoles, Cronopio.
- Badiou, A. (2005a [2005]), *El siglo*, Buenos Aires, Manantial.
- Badiou, A. (2005b [2005]), “La aventura de la filosofía francesa”, en: *New Left Review* (en español), N° 35.
- Badiou, A. (2006 [1991]), *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Badiou, A. (2008a [1982]), *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo.
- Badiou, A. (2008b [2006]), *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, Manantial.
- Badiou, A. (2008c [2007]), *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, Ponte Caldelas, Ellago Ediciones.
- Badiou, A. (2008d [2008]), “La hipótesis comunista”, en: *New Left Review* (en español), N° 49.

- Badiou, A. (2010a [2008]), "Letter to Slavoj Žižek: On the Work of Mao Zedong", en: *The Communist Hypothesis*, Londres y Nueva York, Verso.
- Badiou, A. (2010b [2009]), "La idea del comunismo", en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Badiou, A. (2010c), "Preamble: What is Called Failure?", en: *The Communist Hypothesis*, Londres y Nueva York, Verso.
- Badiou, A. (2010d [1998]), *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo.
- Badiou, A. (2011 [2010]), "Fórmulas de 'El atolondradicho'", en: Badiou, A. y Cassin, B., *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit"*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Badiou, A. (2013 [2011]), "The Communist Idea and the Question of Terror", en: Žižek, S. (ed.), *The Communist Idea. Volume 2: The New York Conference*, Londres y Nueva York, Verso.
- Badiou, A. y Balmès, F. (1976), *De l'idéologie*, París, Maspero.
- Badiou, A. y Žižek, S. (eds.) (2010), *L'idée du communisme, 2. Conférence de Berlin, 2010*, París, Lignes.
- Badiou, A. y Žižek, S. (2011 [2005]), *Filosofía y actualidad. El debate*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Balibar, É. (2004a [1988]), "¡Vuelve a callarte, Althusser!", en: *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Balibar, É. (2004b [1991]), *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Balibar, É. (2010 [1989]), "La proposition de l'egaliberté", en: *La proposition de l'egaliberté. Essais 1989-2009*, París, Presses Universitaires de France.
- Balibar, É. (2013), "Communism as Commitment, Imagination, and Politics", en: Žižek, S. (ed.), *The Communist Idea. Volume 2: The New York Conference*, Londres y Nueva York, Verso.
- Balmès, F. (1999), *Ce que Lacan dit de l'être*, París, Presses Universitaires de France.
- Balmès, F. (2007), *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne, Érès.
- Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham y Londres, Duke University Press.

- Del Barco, O. (2007 [2004]), “No matarás. Carta a Schmucler”, en: AA. VV., *Sobre la responsabilidad. No matar*, Córdoba, Cíclope-Universidad Nacional de Córdoba.
- Bard, A. y Soderqvist, J. (2003 [2002]), *La netocracia. El nuevo poder de la red y la vida después del capitalismo*, Madrid, Pearson.
- Barot, E. (2009), *Marx au pays des soviets ou les deux visages du communisme*, Montreuil, La ville brûle.
- Barot, E. (2013), “Por un nuevo curso del comunismo revolucionario”, en: *Ideas de Izquierda. Revista de Política y Cultura*, N° 1.
- Barrett, M. (2008 [1994]), “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en: Žižek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1971 [1965]), *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón Editor.
- Baudrillard, J. (2007 [1978]), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos.
- Bayard, P. (2007), *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?*, París, Editions de Minuit.
- Beck, U. (1998 [1992]), *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós.
- Beckett, S. (2001 [1983]), *Rumbo a peor*, Barcelona, Lumen.
- Bell, D. (2006 [1973]), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza.
- Benjamin, W. (1971 [1931]), “Melancolía de izquierda”, en: *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa-La Gaya Ciencia.
- Benjamin, W. (1989 [1940]), “Fragmento teológico-político”, en: *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus.
- Benjamin, W. (1998 [1929]), “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en: *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (1999 [1921]), “Para una crítica de la violencia”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (2005a [1928]), *Dirección única*, Madrid, Alfaguara.
- Benjamin, W. (2005b [1983]), *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal.

- Benjamin, W. (2007a [1922]), “*Las afinidades electivas de Goethe*”, en: *Obras I/1*, Madrid, Abada.
- Benjamin, W. (2007b [1928]), “El origen del *Trauerspiel* alemán”, en: *Obras I/1*, Madrid, Abada.
- Benjamin, W. (2007c [1940]), *Sobre el concepto de Historia. Tesis, apuntes, notas, variantes*, Buenos Aires, Piedras de Papel.
- Bensaïd, D. (2002 [2002]), *Trotskismos*, Madrid, El Viejo Topo.
- Bensaïd, D. (2004), *Une lente impatience*, París, Stock.
- Bensaïd, D. (2006 [2001]), *Resistencias. Ensayo de topología general*, Madrid, El Viejo Topo.
- Bensaïd, D. (coord.) (2009), “De quoi le ‘communisme’ est-il le nom?”, en: *ContreTemps*, Invierno, N° 4.
- Bensaïd, D. (2010 [2009]), “Potencias del comunismo”, en: *VientoSur*, Febrero, N° 108.
- Bensaïd, D. (2011a [2009]), *Marx ha vuelto*, Buenos Aires, Edhasa.
- Bensaïd, D. (2011b [2006]), “*Zur Judenfrage*: una crítica de la emancipación política”, en: Bensaïd, D., Rozitchner, L., Marx, K., Rosdolski, R. y Bauer, B., *Volver a la cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.
- Bensaïd, D. (2011c [2007]), *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres*, Buenos Aires, Prometeo.
- Bensaïd, D. (2013 [1995]), *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires, Herramienta.
- Berger, J. (2007), “Afterword”, en: Platanov, A., *Soul*, Nueva York, New York Review of Books.
- Berman, M. (1988 [1982]), *Todo lo solido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI.
- Bidet, J. (coord.) (2010), “Communisme?”, en: *Actuel Marx*, N° 48.
- Blackburn, R. (comp.) (1994 [1991]), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, México, Cambio XXI.
- Blanco, A. (2006), *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- Blanqui, L. A. (2002 [1871]), *La eternidad por los astros*, Buenos Aires, Colihue.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002 [1999]), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- Borges, J. L. (2010 [1952]), “Kafka y sus precursores”, en: “Otras inquisiciones”, en: *Obras completas*, Tomo 2 1952-1972, Buenos Aires, Emecé.
- Boron, A. (1996), “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, N° 1.
- Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.) (2006), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO.
- Bosteels, B. (2007), *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile, Palinodia.
- Bosteels, B. (2010 [2009]), “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”, en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Bosteels, B. (2011), *The Actuality of Communism*, Londres y Nueva York, Verso.
- Bosteels, B. (2012), *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*, Londres y Nueva York, Verso.
- Bosteels, B. (2013), *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Boucher, G. (2008), *The Charmed Circle of Ideology. A Critique of Laclau and Mouffe, Butler and Žižek*, Melbourne, re.press.
- Boucher, G., Glynos, J. y Sharpe, M. (comps.) (2005), *Traversing the Fantasy, critical responses to Slavoj Žižek*, Hants y Burlington, Ashgate.
- Bowles, S. y Gintis, H. (1982), “The Crisis of Liberal Democratic Capitalism: The Case of the United States”, en: *Politics and Society*, N° 1.
- Bowman, P. (2007), *Post-Marxism versus Cultural Studies. Theory, Politics and Intervention*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Bowman, P. y Stamp, R. (comps.) (2007a), *The Truth of Žižek*, Londres y Nueva York, Continuum.
- Bowman, P. y Stamp, R. (2007b), “Is this not precisely... The Truth of Žižek”, en: *The Truth of Žižek*, Londres y Nueva York, Continuum.

- Brassier, R. (2007), *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Brecht, B. (1999 [1960]), *Poemas y canciones*, Madrid, Alianza.
- Brecht, B. (2007 [1948]), *Historias del señor Keuner*, Barcelona, Alba.
- Breckman, W. (2013), *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, Nueva York, Columbia University Press.
- Brenner, R. (2009 [2006]), *La economía de la turbulencia global*, Madrid, Akal.
- Brown, W. (1999), “Resisting Left Melancholy”, en: *Boundary 2*, Vol. 26, N° 3.
- Budgen, S., Kouvelakis, S. y Žižek, S. (eds.) (2010 [2007]), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal.
- Bujarin, N. (1977 [1919]), *El ABC del comunismo*, Madrid, Júcar.
- Burgos, R. (2004), *Los gramscianos argentinos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Butler, J. (2001 [1997]), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra.
- Butler, J. (2003a [2000]), “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2003b [2000]), “Universalidades en competencia”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2003c [2000]), “Consecuencias dinámicas”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2006 [2004]), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2003 [2000]), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, R. (2005), *Slavoj Žižek: Live Theory*, Londres y Nueva York, Continuum.

- Butler, R. (ed.) (2014a), *The Žižek Dictionary*, Durham, Acumen.
- Butler, R. (2014b), “Less Than Nothing to Say. An Introduction to Slavoj Žižek”, en: *The Žižek Dictionary*, Durham, Acumen.
- Cage, J. (1970 [1948]), “In Defense of Satie”, en: Kostelanetz, R. (ed.), *John Cage*, Nueva York, Praeger.
- Callinicos, A. (1976), *Althusser's Marxism*, Londres, Pluto Press.
- Callinicos, A. (1982), *Is there a future for Marxism?*, Londres, Macmillan.
- Callinicos, A. (1990), *Trotskyism*, Milton Keynes, Open University Press.
- Callinicos, A. (1996), “Whither Marxism?”, en: *Economical and Political Weekly*, N° 4.
- Callinicos, A. (2011 [1989]), *Contra el posmodernismo*, Buenos Aires, RyR.
- Camargo Brito, R. (2011a), *El sublime Re-torno de la ideología. De Platón a Žižek*, Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Camargo Brito, R. (2011b), “Žižek y el acto: la genealogía de un *redoblamiento*”, en: Vatter, M. y Ruiz Stull, M. (eds.), *Política y acontecimiento*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Camargo Brito, R. (2011c), “Slavoj Žižek y la teoría materialista del acto político”, en: *Revista de Ciencia Política*, Vol. 31, N° 1.
- Cannon, J. P. (1993 [1942]), *Historia del trotskismo norteamericano*, Buenos Aires, Rebelión.
- Casullo, N. (comp.) (2004 [1989]), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Retórica.
- Cassin, B. (2011 [2010]), “El au-sentido, o Lacan de la A a la D”, en: Badiou, A. y Cassin, B., *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre “L'Étourdit”*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Cassirer, E. (2008 [1932]), *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (1994 [1991]), “La polis griega y la creación de la democracia”, en: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- Chesterton, G. K. (1910), *What's Wrong with the World*, Londres, Cassell.

- Ciafardini, M. (2011), *Globalización, tercera (y última) etapa del capitalismo. Un análisis desde el materialismo histórico*, Buenos Aires, Luxemburg.
- Cinatti, C. (2003), “Una reflexión sobre la producción de subjetividad revolucionaria. A propósito de una lectura de *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* de Slavoj Žižek”, en: *Estrategia Internacional*, N° 19.
- Cinatti, C. (2006), “De saberes revolucionarios y certezas posmodernas. Una reflexión sobre la teoría marxista a partir del libro *Verdades y saberes del marxismo...*”, en: *Lucha de Clases*, N° 6.
- Coggiola, O. (2006 [1984]), *Historia del trotskismo en Argentina y América Latina*, Buenos Aires, RyR.
- Colletti, L. (1982 [1980]), *La superación de la ideología*, Madrid, Cátedra.
- Comay, R. (2011), *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Palo Alto, Stanford University.
- Critchley, S. (2007), *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics and Resistance*, Londres y Nueva York, Verso.
- Critchley, S. y Marchart, O. (comps.) (2008 [2004]), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Crouch, C. (2004 [2004]), *Posdemocracia*, Madrid, Taurus.
- Davis, M. (2014 [2006]), *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Akal.
- Daly, G. (2014), “No Century for Old Philosophy?”, en: *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 8, N° 1.
- Dean, J. (2006), *Žižek’s Politics*, Nueva York y Oxon, Routledge.
- Dean, J. (2012), *The Communist Horizon*, Londres y Nueva York, Verso.
- Deleuze, G. (1996 [1993]), *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, G. (2002 [1968]), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005a [1969]), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. (2005b [1983]), *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Buenos Aires, Paidós.

- Deleuze, G. (2005c [1985]), *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004 [1972]), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, J. (1977 [1972]), *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos.
- Derrida, J. (1986 [1967]), *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- Derrida, J. (1989a [1967]), “Cogito e historia de la locura”, en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Derrida, J. (1989b [1967]), “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Derrida, J. (1998 [1993]), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Akal.
- Derrida, J. (2002 [1999]), “Marx e hijos”, en: Sprinker, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid, Akal.
- Descartes, R. (2004 [1637]), *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue.
- Descombes, V. (1982 [1979]), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra.
- Deutscher, I. (1969 [1968]), *Los judíos no judíos*, Buenos Aires, Kiliyon.
- Deutscher, I. (1984), “The Ex-Communist’s Conscience”, en: *Marxism, Wars and Revolutions*, Londres y Nueva York, Verso.
- Dews, P. (1987), *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londres y Nueva York, Verso.
- Dews, P. (1995), “The Tremor of Reflection: Slavoj Žižek’s Lacanian Dialectics”, en: *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy*, Londres y Nueva York, Verso.
- Dews, P. (2005), “The Eclipse of Coincidence: Lacan, Merlau-Ponty and Žižek’s Misreading of Schelling”, en: Boucher, G., Glynos, J. y Sharpe, M. (comps.), *Traversing the Fantasy, critical responses to Slavoj Žižek*, Hants y Burlington, Ashgate.
- Douzinas, C. y Žižek, S. (2010), “Introduction: The Idea of Communism”, en: Douzinas, C. y Žižek, S. (eds.), *The Idea of Communism*, Londres y Nueva York, Verso.

- Dupuy, J.-P. (2005), *Petite métaphysique des tsunamis*, París, Seuil.
- Dupuy, J.-P. (2008), *La marque du sacré*, París, Carnets Nord.
- Durkheim, É. (2003 [1895]), *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Gorla.
- Durkheim, É. (2007 [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Eagleton, T. (1997 [1996]), *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Eagleton, T. (2005 [1995]), *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós.
- Eagleton, T. (2011 [2011]), *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, Península.
- Eagleton, T. (2012 [1997]), “Slavoj Žižek”, en: *Figuras de disenso. Ensayos críticos sobre Fish, Spivak, Žižek y otros autores*, Buenos Aires, Prometeo.
- Elliott, G. (2004 [1998]), *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.
- Engels, F. (1946 [1845]), *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Futuro.
- Engels, F. (1972 [1848]), “La tutela de los Estados Unidos”, en: Marx, K. y Engels, F., *Materiales para la historia de América Latina*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente (Nº 30).
- Engels, F. (1978 [1878]), *Anti-Dühring*, Madrid, Ayuso.
- Engels, F. (1982a [1841]), “Schelling sobre Hegel”, en: Marx, K., *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1982b [1842]), “Schelling y la revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre”, en: Marx, K., *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (2004 [1843]), “Esbozos para una crítica de la economía política”, en: Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.
- Engels, F. (2006 [1888]), “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en: Engels, F. y Marx, K., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- Esopo (2012 [600 a. C. aprox.]), “El fanfarrón”, en: *Fábulas*, Buenos Aires, Proyecto Larsen.

- Farrán, R. (2013), *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo.
- Fanon, F. (2007 [1961]), *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Feuerbach, L. (1969 [1842]), “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, en: Feuerbach, L. y Marx, K., *La filosofía del Futuro – Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires, Calden.
- Ferry, L. y Renaut, A. (1985), *La pensée 68. Essai sur l’antihumanisme contemporain*, París, Gallimard.
- Flynn, B. (2008 [2006]), *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Foucault, M. (1968 [1966]), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001 [1969]), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002 [1975]), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005 [1976]), *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (s/a [1967]), *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006 [2003]), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata.
- Freud, S. (2013a [1921]), “Psicología de las masas y análisis del Yo”, en: *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Freud, S. (2013b [1927]), “El porvenir de una ilusión”, en: *Obras completas*, vol. 22, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Freud, S. (2013c [1930]), “El malestar en la cultura”, en: *Obras completas*, vol. 22, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992 [1992]), *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta.
- Furet, F. (1995 [1995]), *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- De Gainza, M. (2012), “Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática”, en: *Décalages*, Vol. 1, Iss. 1.
- García Linera, Á. (2008a), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, Prometeo-CLACSO.
- García Linera, Á. (2008b), “El ‘descubrimiento’ del Estado”, en: Stefanoni, P., Ramírez, F. y Svampa, M., *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*, México, Océano Sur.
- García Ponzio, L. (2011), *Badiou. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata.
- Garo, I. (2013), “La política en la filosofía”, en: *Ideas de Izquierda. Revista de Política y Cultura*, N° 5.
- Geras, N. (1987), “Post-Marxism?”, en: *New Left Review*, N° 163.
- Geras, N. (1988), “Ex-Marxism without Substance: being a real reply to Laclau and Mouffe”, en: *New Left Review*, N° 169.
- Giddens, A. (1999 [1990]), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- Glucksmann, A. (1978 [1977]), *Los maestros pensadores*, Barcelona, Anagrama.
- Glynos, J. (2001), “Radical Democracy: Democratic Theory from an Anti-essentialist Perspective”, en: *Essex Papers in Politics and Government: Subseries in Ideology and Discourse Analysis*, N° 17.
- González, H. (1999), *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue.
- González, H. (2006), *Los asaltantes del cielo. Política y emancipación*, Buenos Aires, Gorla.
- Gorz, A. (2001 [1980]), *Adiós al proletariado. (Más allá del socialismo)*, Barcelona, El Viejo Topo.
- Grafton, A. (2007 [2006]), “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá”, en: *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, N° 11.
- Gramsci, A. (1984 [1975]), *Cuadernos de la cárcel V*, México, Era.
- Gramsci, A. (1998 [1917-1933]), *Escritos políticos*, México, Siglo XXI.

- Greimas, A. J. y Courtés, J. (1982 [1979]), *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- Groys, B. (2009), *The Communist Postscript*, Londres y Nueva York, Verso.
- Grüner, E. (1998), “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”, en: Jameson, F. y Žižek, S., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Grüner, E. (2002), *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.
- Habermas, J. (2007 [1968]), “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena”, en: *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos.
- Habermas, J. (1981 [1976]), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (1998 [1992]), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (1999a [1981]), *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (1999b [1981]), *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (2004 [1980]), “Modernidad: un proyecto incompleto”, en: Casullo, N., *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Retórica.
- Habermas, J. (2008 [1985]), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
- Hall, S. y Jacques, M. (1989), *New Times. Changing Face of Politics in 1990's*, Londres, Lawrence & Wishart.
- Hallward, P. (2003), *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hamza, A. (ed.) (2014), *Repeating Žižek*, Durham, Duke University Press.
- Hardt, M. (2010 [2010]), “Lo común en el comunismo”, en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002 [2001]), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.

- Hardt, M. y Negri, A. (2004 [2004]), *Multitud*, Barcelona, Debate.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011 [2009]), *Commonwealth. El proyecto de una revolución de lo común*, Madrid, Akal.
- Hartmann, N. y Honneth, A. (2009 [2004]), “Paradojas del capitalismo”, en: Honneth, A., *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, D. (1998 [1990]), *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hassan, I. (1971), “POSTmodernISM: a Paracritical Bibliography”, en: *New Literary History*.
- Hegel, G. W. F. (1955 [1833]), *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1977 [1807]), *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1978 [1795-1796]), “La positividad de la religión cristiana (1795-1796)”, en: *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1984 [1805-1806]), *Filosofía real*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1986 [1807]), *Pänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1990 [1970]), *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Madrid, Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2004 [1821]), *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2007 [1807]), *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1996 [1936]), “El origen de la obra de arte”, en: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2007 [1927]), *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Henrich, D. (2008), *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hirst, P. y Hindess, B. (1979 [1975]), *Modos de producción precapitalistas*, Barcelona, Península.
- Hobsbawm, E. (2006 [1994]), *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica.
- Holloway, J. (2002 [2002]), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta.
- Honneth, A. (1997 [1994]), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- Honneth, A. (2009 [1990]), “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad”, en: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2010 [2010]), “‘La lucha por el reconocimiento debe ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como una acción social’ (entrevista de Daniel Gamper Sachse)”, en: *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Madrid, Katz.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2007 [1947]), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal.
- Hounie, A. (comp.) (2010 [2010]), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Hui, W. (2009 [2008]), *The End of the Revolution. China and the Limits of Modernity*, Londres y Nueva York, Verso.
- Hunt, A. (ed.) (1980), *Marxism and Democracy*, Londres, Lawrence and Wishart.
- Hunt, T. (2011 [2009]), *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, Barcelona, Anagrama.
- Huyssen, A. (2002 [1986]), *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- De Ípola, E. (2007), *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- De Ípola, E. y Portantiero, J. C. (1988), “Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes”, en: De Ípola, E., *Investigaciones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- Irwin, J. y Motoh, H. (2014), *Žižek and his Contemporaries. The Emergence of the Slovenian Neo-Lacanianism*, Londres y Nueva York, Bloomsbury Academic.
- Jacoby, R. (1981), *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jacoby, R. (1999), *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, Nueva York, Basic Books.
- Jacoby, R. (2005), *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Nueva York, Columbia University Press.
- Jakobson, R. (1967 [1956]), *Fundamentos del Lenguaje*, Madrid, Ciencia Nueva.
- Jameson, F. (1980 [1972]), *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y el formalismo ruso*, Barcelona, Ariel.
- Jameson, F. (1989 [1979]), *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor.
- Jameson, F. (1995 [1977]), *Imaginario y Simbólico en Lacan*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Jameson, F. (1997 [1984]), *Periodizar los 60*, Córdoba, Alción.
- Jameson, F. (2000 [1994]), *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta.
- Jameson, F. (2002 [1998]), *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial.
- Jameson, F. (2005 [1984]), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires, Paidós.
- Jameson, F. (2008 [1973]), “The Vanishing Mediator; or Max Weber as Storyteller”, en: *The Ideologies of Theory*, Londres y Nueva York, Verso.
- Jameson, F. (2009 [2005]), *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal.
- Jameson, F. (2010a [1990]), *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (2010b [2007]), “Lenin y el revisionismo”, en: Budgen, S., Kouvelakis, S. y Žižek, S. (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal.

- Jameson, F. (2010c), *The Hegel Variations: On the Phenomenology of the Spirit*, Londres y Nueva York, Verso.
- Jameson, F. (2013 [2009]), *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Jauss, H. R. (1981 [1980]), “Estética de la recepción y comunicación literaria”, en: *Punto de Vista*, N° 12.
- Jay, M. (1984), *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press.
- Jay, M. (1988 [1984]), *Adorno*, Barcelona, Siglo XXI.
- Jay, M. (1989 [1973]), *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus.
- Jay, M. (1990 [1988]), “Dos vivas para la paráfrasis: confesiones de un historiador intelectual sinóptico”, en: *Socialismo fin-de-siècle*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Jay, M. (2003 [1993]), “Introducción”, a: *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós.
- Jencks, C. (1980 [1977]), *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Johnston, A. (2008), *Žižek’s Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press.
- Johnston, A. (2009), *Badiou, Žižek and Political Transformations. The Cadence of Change*, Evanston, Northwestern University Press.
- Kafka (1999 [1924]), “Josefina la cantante, o El pueblo de los ratones”, en: *La metamorfosis y otros relatos breves*, Madrid, Austral.
- Kafka, F. (2004 [1925]), *El proceso*, Madrid, Alianza.
- Kant, I. (1987 [1781]), *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa.
- Kant, I. (2003 [1788]), *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, La Página.
- Kant, I. (2005 [1790]), *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada.
- Kaplan, E. A. y Sprinker, M. (comps.) (1993), *The Althusserian Legacy*, Londres y Nueva York, Verso.

- Karatani, K. (2003), *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge y Londres, The MIT Press.
- Kay, S. (2003), *Žižek. A Critical Introduction*, Cambridge, Oxford y Malden, Polity Press.
- Keucheyan, R. (2013 [2010]), *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI.
- Khader, J. (2013), “Žižek Now or Never: Ideological Critique and the Nothingness of Being”, en: Khader, J. y Rothenberg, M. A. (comps.), *Žižek Now. Current Perspectives in Žižek Studies*, Cambridge y Malden, Polity Press.
- Khader, J. y Rothenberg, M. A. (comps.) (2013), *Žižek Now. Current Perspectives in Žižek Studies*, Cambridge y Malden, Polity Press.
- Kierkegaard, S. (2006 [1843]), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007 [1843]), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009 [1843]), *La repetición*, Madrid, Alianza.
- Kitching, G. (1983), *Rethinking Socialism*, Londres, Methuen.
- Kojève, A. (1975 [1947]), *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.
- Koselleck, R. (1974 [1973]), “Historia de los conceptos e historia social”, en: Ludz, C., *Sociología e historia social*, Buenos Aires, Sur.
- Koselleck, R. (1993 [1979]), *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós.
- Kotsko, A. (2008), *Žižek and Theology*, Londres y Nueva York, Continuum.
- Kouvelakis, S. (2008 [2001]), “The Crises of Marxism and the Transformation of Capitalism”, en: Bidet, J. y Kouvelakis, S. (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden y Boston, Brill.
- Kracauer, S. (2010), *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Kübler-Ross, E. (1993 [1969]), *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, Grijalbo.

- Kul-Want, C. y Piero (2011 [2011]), *Žižek para Principiantes*, Buenos Aires, Era Naciente.
- Lacan, J. (1975a [1966]), *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacan, J. (1975b [1966]), *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacan, J. (1975c [1966]), “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”, en: *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacan, J. (1981 [1975]), *Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1982 [1975]), *Aun, 1972-1973*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1983 [1978]), *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 1954-1955*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1984a [1981]), *Las psicosis, 1955-1956*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1984b [1973]), “El atolondradicho, o las vueltas dichas”, en: *Escansión*, N° 1.
- Lacan, J. (1987 [1973]), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1988 [1986]), *La ética del psicoanálisis, 1959-1960*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1992 [1991]), *El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1995 [1994]), *La relación de objeto, 1956-1957*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1999 [1998]), *Las formaciones del inconsciente, 1957-1958*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2003 [1986]), *La transferencia, 1960-1961*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2005 [2004]), *La angustia, 1962-1963*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2007 [2003]), *El sinthome, 1975-1976*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2008 [2006]), *De un otro al Otro, 1968-1969*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2009 [2007]), *De un discurso que no fuese semblante, 1971*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2012 [2011]), *...o peor, 1971-1972*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan J. (2014 [2013]), *El deseo y su interpretación, 1958-1959*, Buenos Aires, Paidós.

Laclau, E. (1977), “Prólogo”, a: Anderson, P., *La cultura represiva*, Barcelona, Anagrama.

Laclau, E. (1980 [1977]), *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI.

Laclau, E. (1996 [1996]), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.

Laclau, E. (2000a [1990]), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Laclau, E. (2000b [1990]), “Prefacio”, a: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Laclau, E. (2003a [2000]), “Estructura, historia y lo político”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2003b [2000]), “Construir la universalidad”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2004), “On Populist Reason”, en: *Umbr(a): War*, N° 9.

Laclau, E. (2005a [1989]), “Prefacio”, a: Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Laclau, E. (2005b [2005]), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2008a [2004]), “Una ética del compromiso militante”, en: *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2008b [2006]), “¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical?”, en: *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2008c), “Introducción”, a: *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. y Mouffe, C., (2000 [1990]), “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, en: Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2010 [1985]), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-C. (eds.) (1981), *Rejouer le politique*, París, Galilée.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-C. (eds.) (1983), *Le Retrait du politique*, París, Galilée.
- Larraín, J. (2007), *El concepto de ideología. Vol. 1. Carlos Marx*, Santiago de Chile, Lom.
- Larraín, J. (2008), *El concepto de ideología. Vol. 2. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*, Santiago de Chile, Lom.
- Larraín, J. (2009), *El concepto de ideología. Vol. 3. Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*, Santiago de Chile, Lom.
- Larraín, J. (2010), *El concepto de ideología. Vol. 4. Postestructuralismo, postmodernismo y postmarxismo*, Santiago de Chile, Lom.
- Lasch, C. (1999 [1979]), *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello.
- Lash, S. (2007 [1990]), *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Lash, S. y Urry, J. (1998 [1987]), *Economía de signos y espacios. Sobre el capitalismo de la posorganización*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Lebrun, G. (1972), *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, París, Gallimard.
- Lebrun, G. (2004), *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, París, Seuil.
- Lefort, C. (1988 [1981]), *¿Permanece lo teológico-político?*, Buenos Aires, Hachette.
- Lefort, C. (1990 [1981]), *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lenin, V. I. (1973a [1908]), *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscú, Progreso.
- Lenin, V. I. (1973b [1922]), “Notas de un publicista”, en: *Obras, Tomo XII (1921-1923)*, Moscú, Progreso.

- Lenin, V. I. (2002 [1917]), *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917*, Londres y Nueva York, Verso.
- Levi, P. (2003 [1947]), *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph.
- Lévinas, E. (2001 [1982]), *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós.
- Lévi-Strauss, C. (1971 [1950]), “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en: Mauss, M., *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. (1976 [1960]), *Elogio de la antropología*, Buenos Aires, Caldén.
- Lévi-Strauss, C. (1987 [1958]), *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1997 [1962]), *El pensamiento salvaje*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- Lévy, B.-H. (1978 [1977]), *La barbarie con rostro humano*, Caracas, Monte Ávila.
- Lovejoy, A. O. (2000 [1948]), “Reflexiones sobre la historia de las ideas”, en: *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, N° 4.
- Löwith, K. (2007 [1932]), *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa.
- Löwy, M. (1997 [1988]), *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Lukács, G. (2005 [1919]), “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Lukács, G. (2009 [1923]), *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Buenos Aires, RyR.
- Liotard, J.-F. (1981 [1972]), “Adorno come diavolo”, en: *Dispositivos pulsionales*, Madrid, Fundamentos.
- Liotard, J.-F. (1984 [1979]), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Macherey, P. (1974 [1966]), *Para una teoría de la creación literaria*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Malabou, C. (2013 [1996]), *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, La Cebra.
- De Man, P. (1990 [1986]), *La resistencia a la teoría*, Madrid, A. Machado Libros.

- Mandel, E. (1979 [1972]), *El capitalismo tardío*, México, Era.
- Mandel, E. (1998 [1976]), *El capital, cien años de controversias en torno a la obra de Marx*, México, Siglo XXI.
- Marchart, O. (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Marie, J.-J. (1972 [1970]), *El trotskismo*, Barcelona, Península.
- Martelli, R. (2009), *Communistes*, Montreuil, La ville brûle.
- Marx, K. (1971 [1875]), *Crítica del Programa de Gotha*, Buenos Aires, Ediciones Compañero.
- Marx, K. (1974 [1859]), “Prefacio a la *Contribución de la crítica de la economía política*”, en: *Introducción a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Anteo.
- Marx, K. (1975a [1871]), “La guerra civil en Francia”, en: Marx, K., Engels, F. y Lenin, V. I., *La Comuna de París*, Buenos Aires, Polémica.
- Marx, K., (1975b [1871]), “Carta de Marx a Kugelmann, del 12 de abril de 1871”, en: Marx, K., Engels, F. y Lenin, V. I., *La Comuna de París*, Buenos Aires, Polémica.
- Marx, K. (1980 [1871]), “Carta a la redacción de ‘Otiéchestviennie Zapiski’”, en: Marx, K. y Engels, F., *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la Comuna Rusa*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Marx, K. (1985 [1845]), “Tesis sobre Feuerbach”, en: Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Buenos Aires, Pueblos Unidos.
- Marx, K. (1987a [1847]), *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, México, Siglo XXI.
- Marx, K. (1987b [1846]), “Carta a P. V. Annenkov”, en: *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2002 [1867]), *El capital. Crítica de la economía política, 1/I: El proceso de producción del capital*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, K. (2003 [1852]), *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza.

- Marx, K. (2004a [1841]), *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso.
- Marx, K. (2004b [1844]), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Marx, K. (2004c [1844]), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.
- Marx, K. [Engels, F.] (2004d [1895]), *El capital. Crítica de la economía política, 3/VIII: El proceso global de la producción capitalista*, México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2004e [1867]), *El capital. Crítica de la economía política, 1/III: El proceso de producción del capital*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, K. (2007a [1843]), “Justificación de un corresponsal †† del Mosela (Partes A y B)”, en: *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa.
- Marx, K. (2007b [1857-1858]), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, 1*, México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2011 [1844]), “Sobre la cuestión judía”, en: Bensaïd, D., Rozitchner, L., Marx, K., Rosdolski, R. y Bauer, B., *Volver a la cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.
- Marx, K. (s/a [1853]), “La dominación británica en la India”, en: Marx, K. y Engels, F., *Acerca del colonialismo. (Artículos y cartas)*, Moscú, Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1981 [1844]), *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*, Madrid, Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (1985 [1846]), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Buenos Aires, Pueblos Unidos.
- Marx, K. y Engels, F. (2004 [1848]), *Manifiesto comunista*, Buenos Aires, Nuestra América.
- Marx, K. y Marx, H. (1985 [1837]), *Cartas. (Reflexiones entre padre e hijo)*, Buenos Aires, Goncourt.
- Masaryk, T. G. (2013/2014 [1898]), “La crisis científica y filosófica del marxismo contemporáneo”, en: *Políticas de la Memoria*, N° 14.
- Mauss, M. (2009 [1924]), *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz.

- Mazzeo, M. (2006), *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*, Buenos Aires, El colectivo.
- McMillan, C. (2012), *Žižek and Communist Strategy. On the Disavowed Foundations of Global Capitalism*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Meiksins Wood, E. (2013 [1986]), *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Buenos Aires, RyR.
- Meillassoux, Q. (2008), *After Finitude*, Londres, Continuum.
- Melville, H. (s/a [1853]), *Bartleby, el escribiente*, Buenos Aires, Página/12.
- Meillassoux, Q. (2008), *After Finitude*, Londres, Continuum.
- Menke, C. (1997 [1991]), *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Madrid, Visor.
- Montag, W. (2013), *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Mouffe, C. (2003 [2000]), *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa.
- Mouffe, C. (2007 [2005]), *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Moulier-Boutang, Y. (2007), *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, París, Amsterdam.
- Mouzelis, N. (1988), "Marxism or Post-Marxism?", en: *New Left Review*, N° 167.
- Nancy, J.-L. (2010 [2010]), "Comunismo, la palabra", en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Naville, P. (1976 [1928]), *La revolución y los intelectuales*, Barcelona, Galba.
- Negri, A. (2007 [2006]), *Goodbye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*, Barcelona, Paidós.
- Negri, A. (2010 [2010]), "El comunismo: algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica", en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Palti, E. J. (comp.) (1998), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bernal, UNQui.

- Palti, E. J. (2000), "Introducción", a: Koselleck, R., *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós.
- Palti, E. J. (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Palti, E. J. (2008/2009), "La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de *La fidelidad del olvido* de Blas de Santos y el 'affaire del Barco'", en: *Políticas de la Memoria*, N° 8/9.
- Palti, E. J. (2010), "La violencia revolucionaria como problema histórico-conceptual. Notas para una arqueología de la subjetividad militante", en: Luis García (comp.), *No matar: sobre la responsabilidad. Segunda compilación de intervenciones*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Palti, E. J. (2012), "La historiografía militante 'ponderada' y su método", en: *Prismas, Revista de historia intelectual*, N° 16.
- Parker, I. (2004), *Slavoj Žižek. A Critical Introduction*, Londres y Sterling, Pluto Press.
- Paz, O. (1990 [1968]), "Intermitencias del Oeste (3)", en: *Obra poética (1935-1988)*, Barcelona, Seix Barral.
- Petrucelli, A. (2010a), *El marxismo en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo.
- Petrucelli, A. (2010b), *Materialismo histórico: Interpretaciones y controversias*, Buenos Aires, Prometeo.
- Petrucelli, A. (2009/2011), "El marxismo después del marxismo", en: *Políticas de la Memoria*, N° 10/11/12.
- Pfaller, R. (2002), *Illusionen der Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Piketty, T. (2013), *Le capital au XXIème Siècle*, París, Edicion du Seuil.
- Pippin, R. (2005), *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2008), *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Plejánov, G. (1958 [1895]), *El desarrollo de la concepción monista de la historia*, México, Fondo de Cultura Popular.

- Pocock, J. G. A. (2001 [1985]), "Historia intelectual: un estado del arte", en: *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, N° 5.
- Pocock, J. G. A. (2008 [1975]), *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos.
- Portantiero, J. C. (1999 [1977]), *Los usos de Gramsci*, Buenos Aires, Grijalbo.
- Portelli, H. (1987 [1972]), *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI.
- Poulantzas, N. (1979 [1978]), *Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI.
- Poulantzas, N. (2005 [1968]), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid, Siglo XXI.
- Pound, M. (2008), *Žižek. A (very) Critical Introduction*, Michigan y Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Rancière, J. (1975 [1974]), *La lección del Althusser*, Buenos Aires, Galerna.
- Rancière, J. (1996 [1995]), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rancière, J. (2002 [2002]), "Prefacio", a: Blanqui, L. A., *La eternidad por los astros*, Buenos Aires, Colihue.
- Rancière, J. (2007 [1987]), *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (2010 [1997]), *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Regali, E. (2012), *Abelardo Ramos, la Izquierda Nacional y la Nación Latinoamericana*, Buenos Aires, CICCUS.
- Renault, E. (2009 [2008]), "Introducción. ¿Cómo leer los *Manuscritos de 1844*?", en: Renault, E. (dir.), *Leer los Manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Ricœur, P. (1990 [1957]), "La paradoja política", en: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro.
- Ricœur, P. (2006 [1996]), *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- Robespierre, M. (2010 [1789-1794]), *Virtud y terror*, Madrid, Akal.

- Roggerone, S. M. (2013), “Act or Revolution? Yes, Please!”, en: *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 7, N° 3.
- Roggerone, S. M. (2014), “¿Acto o revolución? ¡Sí, por favor! Slavoj Žižek y la persistencia del marxismo”, en: *Razón y Revolución*, N° 26.
- Rosanvallon, P. (2003 [2001]), *Por una Historia Conceptual de lo Político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rothenberg, M. A. (2010), *The Excessive Subject. A New Theory of Social Change*, Cambridge y Malden, Polity Press.
- Roudinesco, É. (1994 [1993]), *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Roudinesco, É. y Plon, M. (2011 [1997]), *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Rozitchner, L. (2003), “La tragedia del althusserianismo teórico”, en: *El ojo mocho. Revista de crítica política y cultural*, N° 17.
- Ruda, F. (2011), *Hegel’s Rabble. An Investigation into Hegel’s Philosophy of Right*, Londres, Continuum.
- Ruge, A. (1970 [1844]), “Plan de los anales franco-alemanes”, en: Marx, K. y Ruge, A., *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- Rush, A. (2001/2002), “Marxismo y posmarxismo: la polémica Laclau-Mouffe versus Geras. Primeras hipótesis y especulaciones”, en: *Revista Herramienta*, N° 18.
- Said, E. W. (2002 [1997]), *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo.
- Sartre, J.-P. (1968 [1960]), *Crítica de la razón dialéctica I*, Buenos Aires, Losada.
- De Saussure, F. (1945 [1913]), *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada.
- Sarchman, I. (2011), “La relación entre psicoanálisis y fenómenos sociales: una lectura desde Slavoj Žižek”, en: Caletti, S. (coord.), *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, Buenos Aires, Prometeo.
- Sazbón, J. (2002a), “‘Crisis del marxismo’: un antecedente fundador”, en: *Historia y representación*, Bernal, UNQui.
- Sazbón, J. (2002b), “Una lectura sinóptica de las ‘crisis’”, en: *Historia y representación*, Bernal, UNQui.

- Sazbón, J. (2002c), “El fantasma, el oro, el topo”, en: *Historia y representación*, Bernal, UNQui.
- Sazbón, J. (2009), “Razón y método: del estructuralismo al postestructuralismo”, en: *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Bernal, UNQui.
- Schelling, F. W. J. (2002 [1811-1815]), *Las edades del mundo*, Madrid, Akal.
- Schmitt, C. (1991 [1932]), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- Schmitt, C. (2009 [1922]), *Teología política*, Madrid, Trotta.
- Sennett, R. (2000 [1998]), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- Shakespeare, W. (2006 [1605]), *Hamlet*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Sharpe, M. y Boucher, G. (2010), *Žižek and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Sheehan, S. (2012), *Žižek: A Guide for the Perplexed*, Londres y Nueva York, Continuum.
- Sieyès, E. J. (1989 [1789]), *¿Qué es el Tercer Estado?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sim, S. (2008), *Post-Marxism. An Intellectual History*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Skinner, Q. (2007 [2002]), *Lenguaje, política e historia*, Bernal, UNQui.
- Sloterdijk, P. (2011 [1983]), *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela.
- Smith, A.-M. (1998), *Laclau and Mouffe. The Radical Democratic Imaginary*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Sófocles (2005 [442 a.C.]), *Antígona*, Buenos Aires, Longseller.
- Sohn-Rethel, A. (2001 [1978]), *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, Bogotá, El Viejo Topo.
- Sosa, M. y Sarchman, I. (2011), “Significante y goce en el pensamiento político: un abordaje desde Ernesto Laclau y Slavoj Žižek”, en: Caletti, S. (coord.), *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, Buenos Aires. Prometeo.

- Sotelo, L. (2009/2011), “Sobre la actualidad del marxismo y de la teoría crítica. Una discusión con Elías Palti”, en: *Políticas de la Memoria*, N° 10/11/12.
- Speight, A. (2001), *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stalin, J. V. (1977 [1938]), “El materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, en: *Cuestiones de leninismo*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Stedman Jones, G. (1989 [1983]), *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*, Madrid, Siglo XXI.
- Stavrakakis, Y. (2003), “The Lure of Antigone: Aporias of an Ethic of the Political”, en: *Umbr(a): Ignorance of the Law*, N° 8.
- Stavrakakis, Y. (2007 [1999]), *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Stavrakakis, Y. (2010 [2007]), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Tarcus, H. (1996), *El marxismo olvidado en la Argentina. Miliciades Peña y Silvio Frondizi*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Tarcus, H. (2006/2007), “Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco”, en: *Políticas de la Memoria*, N° 6/7.
- Tarcus, H. (2007), *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Tarcus, H. (2008/2009), “Elogio de la razón militante. Respuesta a Elías J. Palti”, en: *Políticas de la Memoria*, N° 8/9.
- Tarcus, H. (2009/2011), “Otra breve vuelta de tuerca sobre una prolongada discusión”, en: *Políticas de la Memoria*, N° 10/11/12.
- Tarcus, H. (2013/2014), “Masaryk y la invención de la ‘crisis del marxismo’”, en: *Políticas de la Memoria*, N° 14.
- Taylor, C. (2003 [1994]), *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Therborn, G. (2008), *From Marxism to Post-Marxism?*, Londres y Nueva York, Verso.
- Thomas, P. D. (2009), *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden y Boston, Brill.

- Thompson, E. P. (1981 [1978]), *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica.
- Thompson, E. P. (1989 [1968]), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica.
- Thompson, J. B. (1998 [1990]), *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Timpanaro, S. (1973 [1969]), “Engels, materialismo ‘Libre arbitrio’”, en: *Praxis, marxismo y estructuralismo*, Barcenola, Fontanella.
- De Tocqueville, A. (2002 [1835-1840]), *La democracia en América*, Madrid, Alianza.
- Tolokonnikova, N. y Žižek, S. (2014), *Comradely Greetings. The Prison Letters of Nadya and Slavoj*, Londres y Nueva York, Verso.
- Torring, J. (1999), *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*, Oxford: Blackwell.
- Touraine, A. (1973 [1969]), *La sociedad post-industrial*, Barcelona, Ariel.
- Traverso, E. (2007 [2007]), “‘Relaciones peligrosas’: Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar”, en: *Acta Poética*, N° 28 (1-2).
- Trotsky, L. (2007 [1930]), *Historia de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, RyR.
- Trotsky, L. (2008a [1937]), “A noventa años del *Manifiesto comunista*”, en: *El Programa de Transición y la fundación de la IV Internacional*, Buenos Aires, IPS-CEIP “León Trotsky”.
- Trotsky, L. (2008b [1938]), “*El Programa de Transición* (La agonía del capitalismo y las tareas de la IV Internacional)”, en: *El Programa de Transición y la fundación de la IV Internacional*, Buenos Aires, IPS-CEIP “León Trotsky”.
- Trotsky, L. (2010 [1942]), *En defensa del marxismo*, en: Marxist Internet Archive, <https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1940s/dm/index.htm>.
- Trotsky, L. (2011a [1906]), “Resultados y perspectivas”, en: *La teoría de la revolución permanente*, Buenos Aires, IPS-CEIP “León Trotsky”.
- Trotsky, L. (2011b [1930]), “La revolución permanente”, en: *La teoría de la revolución permanente*, Buenos Aires, IPS-CEIP “León Trotsky”.
- Trotsky, L. (2012a [1936]), *La Revolución Traicionada. ¿Qué es y a dónde va la URSS?*, Centroamérica, LibroSocialista.

- Trotsky, L. (2012b [1940]), “Testamento”, en: *Mi vida. Intento autobiográfico*, Buenos Aires, Museo Casa “León Trotsky”-IPS-CEIP “León Trotsky”.
- Tse-Tung, M. (1976 [1949]), “Desechar las ilusiones, prepararse para la lucha”, en: *Obras Escogidas*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Vainer, A. (comp.) (2009), *A la izquierda de Freud*, Buenos Aires, Topía.
- Vedda, M. (2011), “La historia en la antesala. Figura y funciones del intelectual en las discusiones entre Siegfried Kracauer y Theodor W. Adorno”, en: *La irrealidad de la desesperación. Estudios sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*, Buenos Aires, Gorla.
- Venturi, R. (1971 [1971]), *Aprendiendo de todas las cosas*, Barcelona, Tusquets.
- Villacañas, J. (2008), *Poder y conflicto. Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Wallerstein, I. (2005 [2004]), *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, México, Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2010 [1983]), *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- Watkins, S. (2010), “Arenas movedizas”, en: *New Left Review* (en español), N° 61.
- Weber, M. (2003 [1904-1905]), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. (1984 [1983]), *Hacia el año 2000*, Barcelona, Crítica.
- Williams, R. (2003 [1976]), *Palabras clave*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Williams, R. (2009 [1977]), *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Wood, K. (2012), *Žižek. A Reader's Guide*, Malden y Oxford, Wiley-Blackwell.
- Zarka, Y. C. (comp.) (2004 [2003]), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Žižek, S. (1972), *Bolečina razlike*, Máribor, Obzorja.
- Žižek, S. (1976), *Znak, označitelj, pismo*, Belgrado, Mladost.
- Žižek, S. (1981), *Hegel in označevalec*, Liubliana, Univerzum.

- Žižek, S. (1993), *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press.
- Žižek, S. (comp.) (1994a [1988]), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Buenos Aires, Manantial.
- Žižek, S. (1994b [1991]), “Alfred Hitchcock, o la forma y su mediación histórica”, en: *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Buenos Aires, Manantial.
- Žižek, S. (1994c [1992]), *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Žižek, S. (1996), *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Londres y Nueva York, Verso.
- Žižek, S. (1997a), *The Plague of Fantasies*, Londres y Nueva York, Verso.
- Žižek, S. (1997b), *The Abyss of Freedom*, Michigan, The University of Michigan Press.
- Žižek, S. (1998a [1991]), *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (1998b [1997]), “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en: Jameson, F. y Žižek, S., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (1999a [1997]), *El acoso de las fantasías*, Madrid, Siglo XXI.
- Žižek, S. (1999b), *Interrogating the Real*, Londres y Nueva York, Continuum.
- Žižek, S. (2000a [1990]), “Más allá del análisis del discurso”, en: Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Žižek, S. (2000b [1991]), *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2001a), *The Fright of Real Tears. Krzysztof Kieślowski Between Theory and Post-Theory*, Londres, British Film Institute.
- Žižek, S. (2001b), *On Belief*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Žižek, S. (2002a [1999]), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.

Žižek, S. (2002b [2000]), *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Madrid, Pre-Textos.

Žižek, S. (2002c [2001]), *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Madrid, Pre-Textos.

Žižek, S. (2003a [1994]), *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós.

Žižek, S. (2003b [2000]), “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2003c [2000]), “Da capo senza fine”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2003d [2000]), “Mantener el lugar”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2003e), “‘What Some Would Call...’: A Response to Yannis Stavrakakis”, en: *Umbr(a): The Ignorance of the Law*, N° 8.

Žižek, S. (2004 [2002]), *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.

Žižek, S. (2005a [1989]), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Žižek, S. (2005b [2002]), *Bienvenidos al desierto de lo Real*, Madrid, Akal.

Žižek, S. (2005c [2003]), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós.

Žižek, S. (2005d), “Concesso non dato”, en: Boucher, G., Glynos, J. y Sharpe, M. (comps.), *Traversing the Fantasy, critical responses to Slavoj Žižek*, Hants y Burlington, Ashgate.

Žižek, S. (2006a [2004]), *Irak. La tetera prestada*, Buenos Aires, Losada.

Žižek, S. (2006b [2004]), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Madrid, Pre-Textos.

Žižek, S. (2006c [2004]), *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta.

- Žižek, S. (2006d [2006]), *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2006e), “Against the Populist Temptation”, en: *Critical Inquiry*, N° 32.
- Žižek, S. (2006f), “Schlagend, aber nicht Treffend!”, en: *Critical Inquiry*, N° 33.
- Žižek, S. (2006g), *The Universal Exception*, Londres y Nueva York, Continuum.
- Žižek, S. (2007), “With Defenders Like These, Who Needs Attackers?”, en: Bowman, P. y Stamp, R., *The Truth of Žižek*, Londres y Nueva York, Continuum.
- Žižek, S. (2008a [1994]), “El espectro de la ideología”, en: *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2008b [2006]), *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2008c), “Foreword to the Second Edition: Enjoyment within the Limits of Reason Alone”, a: *For They not Know What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, Londres y Nueva York, Verso.
- Žižek, S. (2009a [2007]), “*Terrorismo y comunismo*, de Trotsky, o Desesperación y utopía en el turbulento año de 1920”, en: Trotsky, L., *Terrorismo y comunismo*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2009b [2008]), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2010a [2007]), “Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno”, en: Tse-tung, Mao, *Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2010b [2007]), “Robespierre, o la ‘violencia divina’ del terror”, en: Robespierre, M., *Virtud y terror*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2010c [2007]), “Un gesto leninista hoy. Contra la tentación populista”, en: Budgen, S., Kouvelakis, S. y Žižek, S. (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2010d [2009]), “Cómo volver a empezar... desde el principio”, en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (ed.) (2010e [2006]), *Lacan. Los interlocutores mudos*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2011a [2005]), “La filosofía no es un diálogo”, en: Badiou, A. y Žižek, S., *Filosofía y actualidad. El debate*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Žižek, S. (2011b [2008]), *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2011c [2009]), *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2011d), *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Žižek, S. (2012a [2010]), *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2012b), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres y Nueva York, Verso.
- Žižek, S. (2013a [1988]), *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2013b [1996]), *El resto indivisible*, Buenos Aires, Godot.
- Žižek, S. (2013c [2012]), *El año que soñamos peligrosamente*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2013d), “Some Bewildered Clarifications”, en: *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 7, N° 2.
- Žižek, S. (ed.) (2013e), *The Communist Idea. Volume 2: The New York Conference*, Londres y Nueva York, Verso.
- Žižek, S. (2013f), “Answers Without Questions”, en: Žižek, S. (ed.), *The Communist Idea. Volume 2: The New York Conference*, Londres y Nueva York, Verso.
- Žižek, S. (2013g), *Demanding the Impossible. Edited by Yong-june Park*, Cambridge y Malden, Polity Press.
- Žižek, S. (2014a), *Event. Philosophy in Transit*, Londres, Penguin.
- Žižek, S. (2014b), *Žižek’s Jokes. (Did you hear the one about Hegel and negation?)*, Cambridge y Londres, The MIT Press.
- Žižek, S. (2014c), *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Londres y Nueva York, Verso.
- Žižek, S. (2014d), *Trouble in Paradise. Communism After the End of History*, Londres, Penguin.
- Žižek, S. (ed.) (2014e [2013]), *La idea del comunismo. The New York Conference (2011)*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2014f), “From Kant to Hegel”, en: *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 8, N° 1.

Žižek, S. y Dolar, M. (2002), *Opera's Second Death*, Nueva York y Londres, Routledge.

Žižek, S. y Gunjević, B. (2013 [2012]), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, Madrid, Akal.

Žižek, S. y Milbank, J. (2009), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, Cambridge y Londres, The MIT Press.

Žižek, S., Santner, E. L. y Reinhard, K. (2010 [2006]), *El prójimo. Tres indagaciones en la teología política*, Buenos Aires, Amorrortu.

Zupančič, A. (2011 [2000]), *Ética de lo real. Kant, Lacan*, Buenos Aires, Prometeo.