

Slavoj Žižek. Verdad y emancipación en la era postmetafísica

Slavoj Žižek. Truth and emancipation in the postmetaphysical age

César RENDUELES

(Universidad Complutense de Madrid)

Recibido: 14/11/2013

Aceptado: 27/02/2014

Resumen

En la última década, Slavoj Žižek ha llegado a convertirse en uno de los principales referentes de la filosofía política contemporánea. Su obra posee una gran capacidad para renovar argumentos filosóficos que la crítica había dado por agotados: la lucha de clases, el idealismo trascendental, la violencia revolucionaria, el materialismo dialéctico o la ideología. El objetivo de Žižek es disolver un conjunto de aporías que se presentan no como un desafío intelectual sino más bien como ocusión de las condiciones de posibilidad del propio programa filosófico. La intervención de Žižek está explícitamente dirigida contra el punto muerto epistemológico y político característico de las postrimerías del corto siglo XX, una época caracterizada por tensiones no exentas de congruencia: globalización, postmodernidad, multiculturalismo, neoliberalismo... Este texto analiza algunos puntos clave de la filosofía política zizekiana, con especial atención a su teoría de la ideología, su crítica del sujeto y su rehabilitación del marxismo clásico.

Palabras clave: Slavoj Žižek, ideología, filosofía política, emancipación.

Abstract

Over the last decade Slavoj Žižek has become one of the most significant thinkers of contemporary political philosophy. His work has renewed many classical philosophical arguments that postmodernist critic declared overcame: clash struggle, transcendental idealism, revolutionary violence, ideology or dialectical materialism. Žižek aspire to dissolve a set of aporias that arise not just as an intel-

lectual puzzle but a threat to the conditions of possibility of philosophic program itself. Žižek intervention aims at the epistemological and political deadlock of the dying moments of the short twentieth century; an age marked by congruent tensions as globalization, postmodernism, multiculturalism, neoliberalism... This paper analyzes some of the main issues of zizekian political philosophy, specially his theory of ideology, his critic of subject and his restoration of Marxism.

Keywords: Slavoj Žižek, ideology, political philosophy, emancipation.

1. Con Žižek llegará la anarquía

En un capítulo de la serie de dibujos animados *The Simpsons*, el protagonista, Bart, se presenta candidato a las elecciones de delegado de curso en su escuela de primaria. En el transcurso de la campaña electoral, el adversario de Bart, el alumno más aplicado de su clase, recurre a una estrategia de descrédito difundiendo carteles en los que se lee: “Con Bart llegará la anarquía”. Bart Simpson reacciona con una contracampaña optimista: “¡Con Bart llegará la anarquía!”. Algo así ha sucedido en el abigarrado y no muy emocionante terreno de la filosofía contemporánea con la irrupción de Slavoj Žižek, el pensador occidental de mayor impacto desde Foucault. La especialidad de Žižek es insuflar vida –una vida plena y gozosa, el opuesto mismo de una melancólica remanencia– a improbables pecios conceptuales que unánimemente se habían dado por liquidados. Ha reivindicado con un salvajismo arrebatado, que la academia observa con una mezcla de fascinación y terror, todo aquello que ese tipo de transgresión irónica y urbanizada ubicua en nuestro tiempo consideraba terreno agostado: lucha de clases, idealismo trascendental, violencia revolucionaria, materialismo dialéctico, psicoanálisis, cultura (muy) popular... Su objetivo es disolver un tenaz conjunto de aporías que ya no se presentaban como desafío al campo filosófico, sino más bien como oclusión de sus condiciones de posibilidad.

Este proyecto desmesurado y genial se resume en un lema basado en las paradojas de la disyunción inclusiva: “¿Lucha de clases o postmodernismo? Sí, por favor”¹. Žižek propone una subversión de los discursos dominantes en la postcontemporaneidad filosófica que no incurre en un retorno al esencialismo de la concepción heredada, sino que los asume con un entusiasmo *excesivo*. Como veremos, no se trata de una estrategia retórica, es más bien una característica central de su posición teórica. En sus escritos la reivindicación de espacios ultradeconstructivos –mal que le pese al propio Žižek, el psicoanálisis lacaniano vive en las lindes del piro-

¹ Cf. J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, México, FCE, 2000.

nismo moral— convive con la recuperación del hiperracionalismo hegeliano, muy tamizado retroactivamente por Kant y Schelling, y una especie de versión anfetamínica de Heidegger. Žižek se proclama partidario de un marxismo deliberadamente atrabiliario y dialéctico, ajeno tanto a los esfuerzos académicos por avanzar en la exégesis rigurosa del *corpus* marxiano como a las políticas antagonistas contemporáneas, uno de cuyos puntos centrales es el cuestionamiento de aspectos esenciales de las estrategias emancipatorias modernas. Todo ello regado con una sobredosis de cultura popular de dudoso gusto: superproducciones de Hollywood, best-sellers, libros de autoayuda, chistes gruesos, pornografía...

En el núcleo mismo de este proyecto estimulante, confuso, necesario, oportunista y siempre inteligente está el análisis de las relaciones entre conocimiento y poder como una de las piedras de toque para comprender y remediar el agotamiento del pensamiento político en nuestro tiempo. La obra de Žižek irradia a partir de esa tierra media en la que se detienen tanto las teorías del conocimiento —o analíticas de la verdad— como las teorías de la ideología tradicionales —o analíticas del error—. Un campo en el que la afirmación de la posibilidad de genuino conocimiento convive con la certeza de que está estructurado por virulentos conflictos por su apropiación.

La intervención de Žižek está explícitamente dirigida contra el punto muerto epistemológico y político característico de las postrimerías del corto siglo XX, ese periodo extremadamente sangriento que transcurre desde la Primera Guerra Mundial y la Revolución de Octubre hasta la caída del muro de Berlín y el 11-S, en el que eclosionaron los cataclismos económicos y sociales que venían fermentando desde los orígenes del capitalismo. Žižek escribe tras la “pasión por lo real”, entre las ruinas escolásticas del positivismo y su correlato político: esa versión museística de la emancipación moderna que apenas un puñado de habermasianos y rawlsianos aún defienden con desgana. Pero también a partir de la autorrefutación de las corrientes postmodernas como consecuencia de su confluencia, inesperada y obscena, con la globalización económica y cultural, que ha ubicado la apuesta por la diferencia, la contingencia y el nomadismo al borde del elogio de una facticidad monstruosa. En ese sentido, el proyecto de Žižek puede ser entendido como una ontopraxeología dirigida a abonar la desconocida raíz común —y la referencia a Kant no es arbitraria— de la arena gnoseológica y política como fundamento de una propuesta emancipadora tras el final de la metafísica.

2. El camino del exceso conduce a la torre de la ideología

Ideología, de Terry Eagleton, se abre con el siguiente diagnóstico: “En Oriente Medio, el fundamentalismo islámico ha surgido como una poderosa fuerza política.

En el llamado Tercer Mundo el nacionalismo revolucionario sigue enzarzado en un conflicto con el poder imperialista. En algunos de los Estados poscapitalistas del bloque oriental, un todavía firme neoestalinismo sigue luchando tenazmente con una serie de fuerzas opuestas. En la nación capitalista más poderosa de la historia se ha extendido una variante especialmente nociva de evangelismo cristiano. Mientras, en algún sector de la izquierda se proclama la caducidad del concepto de ideología². Esta extraña situación es el producto de, por un lado, el fracaso de las teorías de la ideología tradicionales a la hora de dar cuenta del contexto social del turbocapitalismo, marcado por una hipertrofia autoconsciente de los simulacros, y, por otro, la renuncia postestructuralista a la noción misma de ideología como subproducto de la verdad metafísica.

La clave de bóveda de la crítica de la ideología heredera de la Ilustración –paradigmáticamente, la filosofía frankfurtiana– son los desarrollos más o menos sofisticados de la idea de “falsa conciencia”. La ideología sería, desde este punto de vista, una forma de distorsión cognitiva resultado de las relaciones sociales de dominación. La crítica científica debe disipar esa bruma mostrando las estructuras de estratificación social que la generan y a las que sirve. Su condición *sine qua non* es el acceso a un pináculo epistémico privilegiado, una situación de exterioridad respecto a las ideas dominantes –por ejemplo, determinada posición de clase– desde la que se disuelve la ilusión.

En realidad, las limitaciones de este tipo de teorías no tienen tanto que ver con sus presupuestos metafísicos, como con su incapacidad para reconocer el carácter medular de los fenómenos ideológicos. La ideología está inscrita en la realidad, forma parte de los cimientos de la experiencia social real, de ahí justamente su carácter coercitivo. El hiperconsumismo contemporáneo, por ejemplo, no es un añadido folclórico a, digamos, la circulación de capital especulativo, el auténtico fundamento de la economía contemporánea. En cierto sentido, el hiperconsumismo –una práctica etnológicamente muy densa– es mucho más real que los movimientos monetarios especulativos, sin ninguna base en el entorno productivo.

Así las cosas, no es de extrañar que una parte significativa de la crítica filosófica de la segunda mitad del siglo XX haya estado dedicada a afrontar las aporías de la crítica ilustrada de la ideología a través del desarrollo de tesis inmanentistas de filiación nietzscheana. Se trata de esa familia de propuestas agrupadas bajo el marchamo de la “teoría del discurso” y quintaesenciadas en la obra de Michel Foucault quien, en efecto, propuso una ruptura explícita con las nociones de ideología y cultura en beneficio del estudio de las dimensiones materiales e históricas de las prácticas simbólicas. La revolución foucaultiana consistió en un desplazamiento del foco de análisis hacia lo que la tradición iluminista consideraba efectos epifenomé-

² T. Eagleton, *Ideología*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 13.

nicos de la ideología para, así, entender el modo en que las formas de pensamiento están atrapadas en el juego entre las relaciones de poder y los regímenes de verdad. La renuncia a la teleología historicista y la defensa férrea de la contingencia y la discontinuidad como horizontes últimos de la ontología política llevaron primero a prescindir del recurso a una realidad extraideológica para concluir con el abandono de la noción misma de ideología.

Aunque Žižek coincide en parte con el planteamiento de la crítica foucaultiana, considera que el precio de su desenlace es demasiado alto³. Para la teoría del discurso, “la única posición no ideológica es renunciar a la noción misma de la realidad extraideológica y aceptar que todo lo que tenemos son ficciones simbólicas, una pluralidad de universos discursivos, nunca la ‘realidad’; no obstante, una solución ‘postmoderna’ rápida e ingeniosa como ésta es ideológica por excelencia”. Žižek reconoce los logros foucaultianos –por ejemplo, su historización de áreas que parecían ajenas a la esfera de la contingencia, como la verdad y la objetividad–, pero rechaza sus conclusiones nihilistas, su incapacidad para preguntarse por el fundamento y la legitimidad de la realidad social. La solución que propone es, paradójicamente, la radicalización del gesto foucaultiano:

Todo depende de nuestra persistencia en esta posición imposible: aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como “la realidad”, sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la *crítica* de la ideología. Quizá, de acuerdo con Kant, podríamos designar esta dificultad como la “antinomía de la razón crítico-ideológica”: la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, *pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología⁴.

¿Se trata de la enésima apelación socrática al espíritu crítico de la filosofía? ¿Tal vez de una nueva dialéctica negativa? El movimiento inicial de Žižek, común a las teorías del discurso, es desvincular el análisis ideológico de los problemas de la representación. Niega la existencia de un terreno conceptual incontaminado por la ideología desde el que asaltar las opacidades de la falsa conciencia. La exactitud objetiva puede convivir con la distorsión ideológica, es más, la refuerza: “Un punto de vista político puede ser bastante exacto (‘verdadero’) en cuanto a su contenido objetivo y, sin embargo, completamente ideológico; y viceversa, la idea que un

³ Sobre la relación conceptual entre Foucault y Žižek véase F. Vighi y H. Feldner, *Žižek beyond Foucault*, Londres, Palgrave, 2007.

⁴ S. Žižek, “El espectro de la ideología”, en S. Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, FCE, 2003, p. 26.

punto de vista político da de su contenido político puede estar completamente equivocada sin que haya nada ideológico en él”⁵.

En ese sentido, Žižek más bien invierte la tesis de la falsa conciencia⁶. La ideología es el regulador del horizonte de visibilidad e invisibilidad de los fenómenos sociales, una estructura que determina lo considerado posible e imposible en una situación histórica. Por eso lo realmente crucial no es el contenido ideológico en sí, determinadas tesis sustantivas, sino el modo en que la afirmación de esas tesis pone en marcha un proceso de transformación de la posición subjetiva. De este modo, para Žižek lo característicamente ideológico de nuestro tiempo es la imposibilidad de imaginar una realidad extracapitalista, antes que el contenido concreto a través del cual esa imposibilidad se articula, que puede llegar a ser muy hostil al capitalismo. Un buen ejemplo son las críticas de los procesos de gentrificación urbana. A menudo, los movimientos sociales de izquierdas combaten el aburguesamiento de barrios populares –con la consiguiente relegación del vecindario tradicional– a causa de la llegada de nuevos residentes de alto poder adquisitivo. La paradoja es que, con frecuencia, el activismo es la punta de lanza de la gentrificación, que generalmente no se produce en barrios ultradeteriorados, sino en aquellos en los que existe algún tipo de efervescencia social –política, artística o étnica– que fermenta en formas de vida alternativas que resultan atractivas para las élites urbanas. De igual modo, la ideología es totalmente inmune al cinismo generalizado de nuestros días: “En las sociedades actuales, el distanciamiento cínico, la risa, la ironía son, por así decirlo, parte del juego. La ideología dominante no pretende ser tomada en serio o literalmente”⁷. En suma:

Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido –“verdadero” o “falso” (si es verdadero mucho mejor para el efecto ideológico)– es funcional respecto de alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no transparente: la lógica misma de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva. En otras palabras, el punto de partida de la ideología debe ser el reconocimiento pleno de que es muy fácil mentir con el ropaje de la verdad⁸.

La ideología es un efecto performativo de ciertas prácticas, antes que el resultado de la actividad epistémica. Como planteó Althusser a partir de una temática pascaliana, el hábito, el ritual externo genera de suyo la ideología⁹. En la ideología

⁵ S. Žižek, “El espectro de la ideología”, *op. cit.*, p. 13.

⁶ Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992, p. 55.

⁷ *Ibid.*, p. 28

⁸ S. Žižek, “El espectro de la ideología”, *op. cit.*, p. 15.

⁹ Cf. S. Žižek, “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en S. Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, *op. cit.*, p. 354.

la creencia no implica siempre la aceptación de una doctrina, más bien es el efecto de una situación pragmática que presupone la elección de creer o no creer. Por ejemplo, aunque el antisemitismo nazi puede estar basado en la nostalgia utópica de la auténtica vida comunitaria, “constituye un error, tanto teórico, como político, condenar el anhelo por la comunidad verdadera tildándolo de ‘protofascista’, acusándolo de ‘fantasía totalitaria’, es decir, identificando las raíces del fascismo con esas aspiraciones: ese anhelo debe entenderse desde su naturaleza no-ideológica y utópica. Lo que lo convierte en ideológico es su articulación, la manera en que la aspiración es instrumentalizada para conferir legitimidad a una idea muy específica de la explotación capitalista”¹⁰.

El principal inconveniente de esta opción “materialista” es que finalmente se limita a una descripción más bien pobre de las macroestructuras de poder (los “aparatos ideológicos del estado”) capaces de instaurar los “rituales” dominantes en una sociedad. Por eso Žižek propone una alternativa tanto al relativismo postmoderno como al materialismo althusseriano, una tercera vía entre la ideología como análisis de la experiencia espontánea que sólo podemos descubrir analíticamente y la ideología como experiencia radicalmente no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital¹¹. Se trata, en definitiva, “no de denunciar/desemascarar (lo que parece) la realidad como una ficción, sino de reconocer la parte de ficción en la realidad ‘real’”¹². En este sentido, parece evidente la relación, no siempre explícita, del planteamiento de Žižek con el estructuralismo de Lévi-Strauss, que proyectó la revolución lingüística de Saussure al campo de la antropología. Como explica José Luis Pardo, la teoría del lenguaje estructuralista buscaba una salida a la antinomia entre la búsqueda idealista de un sentido más allá de los hechos materiales y el programa materialista, que propugnaba una explicación reductiva de los significados. Para ello renunció a encontrar un repertorio atómico de sonidos que diera cuenta de la codificación semántica y se centró en el análisis de su combinatoria: un espacio puramente relacional (definido por su realidad opositiva: vocal/consonante, dental/labial, etc.) que no pertenece al orden de lo material ni al de lo espiritual sino al de lo simbólico¹³.

De modo análogo Žižek postula la existencia de un tercer terreno que no se corresponde ni con la materialidad de los rituales de dominación ideológica ni con los contenidos sustantivos de la doctrina ideológica y que, por otro lado, habilita un punto de externalidad que permite evitar las trampas del relativismo. Este espacio es el del *goce*, un concepto lacaniano que, en Žižek, designa la estructura de negociación simbólica con una negatividad no reconciliable, con un momento de vitali-

¹⁰ S. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2007, pp. 20-21

¹¹ S. Žižek, “El espectro de la ideología”, *op. cit.*, p. 28.

¹² S. Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2005, p. 21.

¹³ Cf. José Luis Pardo, *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, Akal, 2001.

dad ingobernable que constituye simultáneamente la realidad y nuestra propia subjetividad. Desde un punto de vista explícitamente cercano a las ontologías hermenéuticas, Žižek propone una comprensión de la realidad como ya-desde-siempre estructurada por dispositivos simbólicos: no simbolizamos la realidad, la realidad *es* simbolización. Lo característico es que esta simbolización siempre fracasa, siempre implica un remanente simbólico, un exceso no conciliable.

Cuando nos sometemos a una matriz simbólica normativa –y en eso consiste, a fin de cuentas, la ideología–, no nos limitamos a asumir mecánicamente una renuncia, sino que el propio respeto a la norma queda cargado libidinalmente. Así que el goce no es el placer sin más, sino la paradójica satisfacción que obtenemos del encuentro traumático con ese elemento de inestabilidad que funda y amenaza el orden social. Toda construcción social de la realidad está atravesada por una represión trascendental, en el sentido de que establece las condiciones de posibilidad de la experiencia empírica. Así que, parafraseando a Blake, el camino del exceso conduce a la torre de la ideología. Pues, en efecto, la ideología es el modo en que los antagonismos constituyen la realidad sociosimbólica mediante una experiencia de reconciliación fantástica en la que se reemplaza la verdadera e insoportable fuente de conflicto (por ejemplo, yo soy la punta de lanza de la gentrificación) por otra aceptable (los *yuppies* son los responsables de la gentrificación).

La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que sirve de soporte a nuestra “realidad”: una “ilusión” que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible. La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático. (...) La única manera de romper con el poder de nuestro sueño ideológico es afrontar lo real de nuestro deseo que se anuncia en este sueño¹⁴.

Por eso la externalidad a la ideología es posible, pero no puede ser ocupada por una realidad positiva determinada. Todas las cristalizaciones ideológicas son respuestas al mismo exceso que se manifiesta a través de diferentes contenidos. La ideología nos plantea siempre la fantasía de un acceso directo a esa imposibilidad trascendental: identifica la negatividad con un obstáculo histórico concreto y así ofrece la ilusión de una satisfacción final. Por ejemplo, en el caso de las ideologías nacionalistas, “el elemento que mantiene unida a una comunidad determinada no puede ser reducido a la identificación simbólica”, el lazo que une a sus miembros implica siempre una relación con alguna forma de encarnación del goce que estructuramos mediante fantasías. Típicamente, esa es la realidad que consideramos que

¹⁴ S. Žižek, “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, *op. cit.*, pp. 364 y 365.

está en peligro cuando planteamos que algún tipo de alteridad amenaza “nuestro estilo de vida”. Pero cuando nos piden que expliquemos en qué consiste eso tan esencial que el otro amenaza, “todo lo que podemos hacer es enumerar fragmentos inconexos del modo en que nuestra comunidad organiza sus celebraciones, sus rituales de apareamiento, sus ceremonias de iniciación... en pocas palabras, todos los detalles que evidencian el modo único en que una comunidad *organiza su goce*”¹⁵.

La fantasía es un mediador entre la estructura simbólica y la realidad positiva, establece una retícula de sentido para que determinados objetos positivos “puedan funcionar como objetos de deseo, llenando los lugares vacíos abiertos por la estructura formal simbólica”¹⁶. Como antídoto crítico frente a la reconciliación fantástica, Žižek reivindica la centralidad del concepto de lucha de clases de la tradición marxista, en la medida en que es un principio totalizador que no implica una garantía final, sino que reconoce que la sociedad se mantiene unida por el antagonismo mismo, lo que impide su cierre en una totalidad racional y armónica. “Aunque la lucha de clases no aparece en ningún lugar como entidad positiva, funciona, sin embargo, en su ausencia misma, como el punto de referencia que nos permite ubicar cada fenómeno social, sin relacionarlo con la lucha de clases como su sentido último, sino concibiéndolo como un intento (más) de ocultar y ‘remendar’ la fisura del antagonismo de clase, de borrar sus huellas”¹⁷. Esta recuperación del Marx más abiertamente hegeliano de *El manifiesto comunista* no es, por supuesto, casual.

3. Lakant o esperando al sujeto

La piedra de toque de toda la teoría de la ideología de Žižek es la copertenencia –que no correspondencia– del exceso presimbólico del sujeto y una cierta ingobernabilidad preontológica de la propia realidad o, más exactamente, de lo Real. Como recuerda Kay, Žižek recurre sistemáticamente a este concepto lacaniano –más bien opaco, por otro lado– como una forma de abordar e invertir la preocupación foucaultiana por las constelaciones discursivas¹⁸. Lo Real designa el límite del lenguaje, aquello a lo que renunciamos como seres parlantes obligados a la tarea imposible de suturar el abismo entre palabras y cosas. Es un núcleo de fuerza abominable que funda nuestra experiencia e impulsa el goce que colorea de obscenidad nuestra vida simbólica: “Lo que llamamos ‘realidad’ implica el excedente de un espacio fantasmático que llena el ‘agujero negro’ de lo Real”¹⁹.

¹⁵ S. Žižek, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 44-45.

¹⁶ S. Žižek, *Visión de paralaje*, México, FCE, 2006, p. 64.

¹⁷ S. Žižek, “El espectro de la ideología”, *op. cit.*, p. 32.

¹⁸ S. Kay, *Žižek. A critical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 4

¹⁹ S. Žižek, *Mirando al sesgo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 11.

Es cierto que Lacan es un interlocutor permanente para Žižek, hasta el punto de que dos de sus obras más conocidas –*El sublime objeto de la ideología* y *Porque no saben lo que hacen*– proceden de la tesis doctoral que realizó con Jacques-Alain Miller. No obstante, es importante tener presente que su relación con la escuela lacaniana es compleja. En primer lugar, renuncia completamente a la eficacia clínica del psicoanálisis, cuya validez considera de orden filosófico²⁰. En segundo lugar, su planteamiento principal en torno a Lacan es que es un heredero de la Ilustración que continúa y radicaliza la trayectoria de la metafísica hegeliana, una afirmación manifiestamente alejada de las coordenadas en las que se mueve habitualmente el psicoanálisis estructuralista:

El rasgo central de la subjetividad en el idealismo alemán –la noción desustancializada de la subjetividad como una brecha en el orden del ser– concuerda con la noción del “objeto a” que, como todos sabemos, es para Lacan un fallo. No es que no consigamos encontrarnos con el objeto, sino que el objeto mismo es simplemente el rastro de cierto fallo. Esta noción de una negatividad auto-relacional, tal y como ha venido siendo articulada desde Kant a Hegel, significa filosóficamente lo mismo que la noción freudiana de la pulsión de muerte. Ésta es, en cierto modo, la gran obsesión de todo mi trabajo²¹.

Sin renegar en ningún momento de su filiación lacaniana, lo cierto es que la trayectoria de Žižek se ha desarrollado como una progresiva profundización en estas raíces filosóficas, particularmente mediante un diálogo crítico con Heidegger, Hegel y Kant. Este periplo de ida y vuelta de lo Real a la “cosa en sí” kantiana persigue una actualización de las problemáticas típicas de la filosofía trascendental mediante su interpelación desde una economía (política) libidinal proporcionada por el psicoanálisis.

El primer interlocutor y el punto de anclaje contemporáneo de la interpretación zizekiana del idealismo es Heidegger. Žižek propone una lectura de Heidegger muy idiosincrásica, en la medida en que considera que su principal mérito es haber completado la revolución trascendental kantiana al establecer “la finitud como un constituyente positivo del ser-humano”²². Frente a la comprensión habitual, defiende que el fracaso del proyecto de *El ser y el tiempo*, que llevó a Heidegger a su *Kehre*, no consistió en la recaída en el horizonte de la subjetividad moderna con el que había tratado de romper sino, justo al contrario, en el abandono de ese horizonte *demasiado pronto*, antes de explorar las potencialidades ontológicas que abría el análisis de la finitud: “Lo que Heidegger encontró en su búsqueda de *El ser y el tiempo* fue el abismo de la subjetividad radical anunciada en la imaginación trascen-

²⁰ S. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, op. cit., p. 82.

²¹ S. Žižek, *Arriesgar lo imposible*, Madrid, Trotta, 2006, p. 63.

²² S. Žižek, *Visión de paralaje*, op. cit., p. 419.

dental kantiana, y ante ese abismo él retrocedió hacia su pensamiento de la historicidad del ser”²³.

No se trata, claro, de una cuestión historiográfica. El momento de pánico heideggeriano es sintomático de la situación de la práctica totalidad de la filosofía contemporánea, cuya extrema atomización en escuelas irreconciliables desaparece por lo que toca a la crítica sin paliativos del sujeto moderno (generalmente apodado “cartesiano”). Heideggerianos, deconstruccionistas, cognitivistas, habermasianos, ecólogos, posmarxistas, feministas y místicos *new age* coinciden en su empeño en decretar la afortunada defunción de la subjetividad metafísica, cuya perseverancia ante tan formidable plantel de adversarios pone de manifiesto su vitalidad conceptual. Se trata de una cuestión de largo alcance político en torno a la que pivotan las distintas posiciones pragmáticas que articulan el espacio de lo considerado posible y aceptable en nuestro tiempo. La disolución postmoderna del sujeto remite a un horizonte de radical contingencia y fragmentación “cuyo dogma básico es que ha caducado definitivamente la época en que aún era posible basar un movimiento político en la referencia directa a alguna verdad eterna, metafísica o trascendental. (...) La única solución consistiría en aceptar que vivimos en una nueva era (...) en la que la política es una cuestión de *phronesis*, de juicios estratégicos y diálogo, y no de aplicar percepciones cognitivas fundamentales”²⁴.

Siguiendo los pasos de Heidegger, Žižek localiza en la imaginación trascendental el giro copernicano de Kant respecto a la tradición precedente. En el paradigma kantiano la imaginación es la raíz última y desconocida de toda la actividad subjetiva. Se trata de la facultad espontánea que estructura los datos sensibles antes de su síntesis racional, una capacidad a la que no tenemos acceso directo pero que debemos presuponer. Lo más característico y enigmático de la imaginación es que su espontaneidad escapa a la distinción entre fenómenos y noumenos que, para Kant, es el fundamento tanto de la epistemología como de la ontología, en la medida en que establece la homología entre las condiciones de posibilidad del conocimiento y las condiciones de posibilidad del propio objeto del conocimiento.

Por una parte [Kant] concibe la libertad trascendental (la “espontaneidad”) como nouménica: en cuanto entidades fenoménicas, estamos apresados en la red de conexiones causales, mientras que nuestra libertad indica la dimensión nouménica. (...) Lo que desdibuja este cuadro claro es la comprensión que el propio Kant tiene de las consecuencias catastróficas de nuestro acceso directo a esta esfera nouménica: si este acceso existiera, los hombres perderían su libertad moral y su espontaneidad trascendental: se convertirían en títeres inertes. (...) La libertad y la espontaneidad trascendentales son en cierto sentido fenoménicas: sólo aparecen en la medida en que la esfera nouménica no

²³ S. Žižek, *El espinoso sujeto*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 142.

sea accesible para el sujeto. Esta zona intermedia (que no es fenoménica ni nouménica, sino la brecha que separa lo nouménico de lo fenoménico y, en cierto sentido, los precede) es el sujeto”²⁵.

Por supuesto, el gigantesco embrollo del noúmeno y la cosa en sí es una de las principales fuentes de las que se nutrió el idealismo. Pero Žižek subraya una conexión de Hegel con Kant mucho más estrecha de la que habitualmente se sostiene. Hegel habría comprendido que el verdadero poder de la imaginación trascendental no es tanto el de la actividad constructiva sintética como el de la negatividad. La imaginación es la capacidad para desgarrar la experiencia cotidiana, el universo simbólico sedimentado que se nos presenta ideológicamente como una totalidad orgánica y, así, generar nuevos contenidos cognoscitiva y prácticamente superiores. La actividad de síntesis cognoscitiva, el engranaje de la actividad del entendimiento con el mundo, de los conceptos con las sensaciones, no es un sereno proceder esquemático, sino un proceso desgarrador, antagónico, que siempre deja un resto no sintetizado.

En cierto sentido, todo lo que hace Hegel es suplementar la conocida máxima kantiana sobre la constitución trascendental de la realidad con su versión negativa: la limitación de nuestro conocimiento (su incapacidad para captar el todo del ser, el modo en que nuestro conocimiento queda inexorablemente enredado en contradicciones e inconsistencias) es al mismo tiempo la limitación del objeto de nuestro conocimiento, de modo que las grietas y los vacíos de nuestro conocimiento de la realidad son simultáneamente las grietas y los vacíos del edificio ontológico “real”. (...) El motor más íntimo del proceso dialéctico es el juego entre el obstáculo epistemológico y el atolladero ontológico. En el curso de un giro reflexivo dialéctico, el sujeto se ve obligado a asumir que la insuficiencia de su conocimiento de la realidad indica la insuficiencia de la realidad misma²⁶.

Es decir, Kant no se habría atrevido a extraer las consecuencias finales de sus propias antinomias: sencillamente no hay cosmos, cualquier ontología consistente debe tomar como punto de partida la inexistencia del mundo como una totalidad ordenada y clausurada observable por un espectador externo. El problema al que aboca esta perspectiva es el de delimitar el modo en que la subjetividad es inherente al mundo, en el sentido de que lo constituye como una realidad estructurada al sacarlo de la caótica multiplicidad preontológica. Toda la filosofía moderna precrítica, empezando por Descartes y Pascal, fue bien consciente de que la noción misma de sujeto sustantivo carece de sentido si no existe un abismo que separa el objeto de su concepto. Si se diera una conciliación estricta entre ser y pensar, el sujeto senci-

²⁵ *Ibid.*, pp. 35-36.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

llamente se disolvería foucaultianamente como una huella en la arena. Žižek piensa que Hegel sacó a la luz justamente que el sujeto no es el producto de un pliegue en la substancia, sino que *es ese mismo pliegue*. El sujeto es una inadecuación de la substancia respecto de sí misma: “Lo que llamamos ‘sujeto’ es la ilusión de perspectiva en virtud de la cual la sustancia se percibe en una forma distorsionada (‘subjetiva’)”²⁷.

El heredero por antonomasia de este giro filosófico sería el psicoanálisis que habría proyectado a la compleja realidad libidinal contemporánea la concepción de la subjetividad hegeliana. La analítica de la negatividad abre el campo de la comprensión tanto de los conflictos epistémicos, políticos y simbólicos, como de su mutua retroalimentación. No obstante, Žižek insiste en que esto no conlleva un alejamiento de la arena hegeliana o, al menos, de su lectura inmanentista de Hegel que privilegia el momento de la reflexividad sobre el de la reconciliación en una perspectiva final. “Hegel se convirtió en Hegel cuando aceptó que no hay ningún Absoluto *más allá o por encima* de las oposiciones y contradicciones reflexivas de lo finito. El Absoluto no es nada más que el movimiento de autosuperación de esas determinaciones finitas; no es un más allá de la reflexión, sino la reflexión absoluta en sí misma”²⁸.

La apuesta postmoderna por la multiplicidad infinita de la experiencia frente a la totalización racional como momento culminante de la metafísica implica, para Žižek, una adulteración de Hegel. El sistema hegeliano apunta a la denuncia de esta disyuntiva como una falsa oposición: el motor del progreso dialéctico es precisamente el fracaso necesario de todo intento de armonización holística. Lo interesante del proyecto de Hegel –y común, de nuevo, al giro estructuralista– es la búsqueda de una lógica que emane de la serie misma de racionalizaciones fracasadas y explique internamente la necesidad de su sucesión (antes que su sucesión necesaria). Para entender esto hay que insistir en que el eje de la interpretación zizekiana de Hegel es la noción de reflexividad, de modo que el conocimiento absoluto no sería otra cosa que la comprensión de que el verdadero Absoluto es la articulación coherente de los intentos fallidos de totalización: “El momento final del proceso dialéctico, la ‘superación de la diferencia’, no consiste en el acto de su superación, sino en la experiencia de que la diferencia estaba siempre-ya superada; de que en un sentido nunca existió efectivamente (...), de que la apariencia de ‘obstáculo’ se debió exclusivamente a nuestra errónea perspectiva finita”²⁹.

²⁷ S. Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, op. cit., p. 177.

²⁸ S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 94.

²⁹ S. Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, op. cit., p. 91.

4. Peligro: política

Žižek no plantea su giro hegeliano como un mero ajuste de cuentas académico, como un intento de rehabilitación de una corriente filosófica injustamente relegada. Al contrario, subraya que vivimos un momento de revitalización mundana de la filosofía en el que los dilemas aparentemente técnicos *importan*. Los desarrollos científicos y culturales contemporáneos –la genética, el ciberespacio, la cultura popular de masas...– han convertido las cuestiones filosóficas en problemas que nos atañen cotidianamente, un fenómeno que, paradójicamente, coexiste con el enrarecimiento del pensamiento codificado académicamente. Orientarse en la vida común implica hoy dar respuesta obligatoria –explícita o implícitamente, superficial o rigurosamente– a preguntas filosóficas de largo alcance. Y la cuestión, para Žižek, es que la doctrina de Hegel ofrece un marco teórico particularmente apropiado para describir la experiencia en las sociedades del capitalismo avanzado, en las que vivimos arrojados a un juego de espejos, a menudo cínico, en el que el primer y último referente es una epidérmica hipertrofia de los simulacros. En este contexto, Hegel ofrece una poderosa posibilidad de refundamentación:

La lección fundamental de Hegel es que el problema ontológico clave no es el de la realidad sino el de la apariencia. (...) Las cosas no simplemente aparentan, *aparentan para aparentar*. Éste es el motivo por el cual la negación de una negación no nos ofrece una afirmación simple y llana: una vez que las cosas (empiezan) aparecen, no sólo aparentan ser lo que no son, creando una ilusión: pueden aparecer también sólo por aparecer, ocultando el hecho de que *son* lo que aparentan³⁰.

La interpretación sociológica e histórica coincide con esta tesis. Los orígenes de la sociología de la modernización –o sea, de la sociología misma, desde Tönnies y Simmel a la Escuela de Frankfurt pasando por Marx y Weber– están vinculados a la comprensión de la especularidad característica de la vida social en el capitalismo. El individuo moderno mantiene una relación mediata con su entorno social, no está directamente integrado en ese tipo de relación comunitaria tradicional que Durkheim denominó, muy apropiadamente, “solidaridad mecánica”. En la modernidad, el vínculo social sólo surge a través de un acelerador simbólico que genera ficciones tanto más poderosas e insalvables cuanto más perceptible es su carácter ficticio. Por eso los intentos de volver a alguna clase de simplicidad premoderna producen, paradójicamente, un barroquismo simbólico exquisito: los alimentos “biológicos” implican una red cognoscitiva, ideológica y política tan tupida que hace parecer sencillos y naturales a los productos convencionales “sólo” adulterados por la química. De ahí que la propia ciencia social sea un fenómeno característica y

³⁰ S. Žižek, *Visión de Paralaje*, op. cit., p. 44 y 46.

exclusivamente moderno, al igual que la proliferación de lo que Robert Castel ha denominado “prácticas *psi*”: técnicas de gestión ortopédica de relaciones sociales no patológicas por parte de pedagogos, psicólogos, asistentes sociales, sexólogos, economistas, entrenadores, antropólogos, educadores...

Lo que distingue a Marx de otros teóricos sociales –en particular, de la exploración weberiana de los procesos de racionalización formal– es el descubrimiento de un dominio privilegiado que es la fuente del resto de reflexividades: el mercado. La mercantilización es el punto de anclaje de las diferentes formas de “desublimación represiva”, un concepto de Marcuse que apunta al fenómeno ideológico por excelencia de las sociedades postmodernas: el modo en que la renuncia a la emancipación se consume a través de una satisfacción del deseo aparentemente liberadora (el puro consumismo, pero también la promiscuidad sexual, la provocación artística, el cosmopolitismo...). Por eso Žižek da una importancia extrema a las escasas líneas que Marx dedica en *El capital* al fenómeno del “fetichismo de la mercancía”, es decir, al análisis de la dimensión simbólica de los objetos de intercambio, a su economía libidinal que excede su capacidad de satisfacer necesidades y deseos materiales o espirituales. La noción de fetichismo de la mercancía guarda relación con el modo en que experimentamos aquello que sabemos que es la apariencia de las mercancías y, sin embargo, determina su realidad social objetiva y coercitiva. La ilusión fetichista no descansa en una percepción individual sesgada sino en la realidad social misma, sabemos perfectamente que el dinero carece de propiedades mágicas, pero actuamos como si las tuviera. El fetichismo de la mercancía es el resorte crucial de la comprensión del capital no como un modo de producción entre otros, sino como una matriz ontológica sin exterioridad que permanece estable en todas las construcciones de la realidad con potencia pragmática.

En términos socioeconómicos, nos sentimos tentados a sostener que el capital es en sí mismo lo Real de nuestra época. Es decir, que cuando Marx describe la loca circulación del capital, que se refuerza a sí misma, una ruta solipsista de autofecundación que alcanza su apogeo en las actuales especulaciones meta-reflexivas sobre el futuro, está muy lejos de pretender de modo simplista que el espectro de este monstruo que se engendra a sí mismo y sigue su ruta sin ninguna preocupación humana o ambiental es una abstracción ideológica, y que es preciso no olvidar que detrás de esa presunta abstracción hay personas reales y objetos naturales, capacidades productivas y recursos sobre los que se basa la circulación del capital, y de los que se nutre como un parásito gigantesco. El hecho es que esta “abstracción” no aparece sólo en nuestra mala percepción de la realidad social (como especuladores financieros): esa abstracción es “real” en el preciso sentido de que determina la estructura de los procesos sociales materiales. El destino de estratos de poblaciones completos, y a veces de todo un país, puede ser decidido por la danza especulativa solipsista del capital, que persigue su meta de rentabilidad con una afable indiferencia al influjo de su movimiento sobre la realidad social. Aquí encontramos la diferencia lacaniana entre la realidad y lo Real: la “realidad” es la realidad

social de las personas reales involucradas en una interacción social y en los procesos productivos, mientras que lo Real es la inexorable lógica espectral “abstracta” del capital que determina lo que sucede en la realidad social³¹.

El capital no es sólo la concreción histórica de los intereses materiales de la cultura occidental o anglosajona, sino un generador simbólico abstracto y desarraigado. Siguiendo una interpretación rigurosa de las tesis de Marx, Žižek subraya que el capitalismo es un sistema cuya principal característica es la carencia de otra finalidad que su propia reproducción ampliada. Es una estructura neutra que subyace a cualquier experiencia de vida, de modo que sus efectos de mayor intensidad –los conflictos armados, las crisis financieras o los cataclismos ecológicos– tienden a ser percibidos con la calidad de las catástrofes naturales. Esta es la base de la demoleadora crítica que hace Žižek del antagonismo de izquierdas contemporáneo: su incapacidad para discernir el auténtico alcance de la economía política capitalista, que no se agota en su esfera empírica sino que constituye un auténtico a priori sociotrascendental, el “universal concreto de nuestra época histórica que, si bien sigue siendo una formación particular, sobredetermina todas las formaciones alternativas, así como los estratos no económicos de la vida social”³².

No obstante, el análisis de Žižek comienza por un ataque a las sedimentaciones hegemónicas de la ideología política contemporánea. Hoy la legitimidad misma del campo político se basa en el consenso en torno a la idea de que vivimos en un universo postideológico que ha superado los viejos conflictos entre izquierda y derecha, de modo que la actividad política actual consistiría en una especie de juego de encajes prudenciales dirigido a armonizar, con la sagaz asesoría de los técnicos oportunos, las desavenencias entre los distintos estilos de vida. Desde esta perspectiva estándar –cuyas cabezas visibles en el campo de la filosofía serían Rawls, Rorty y Habermas–, el único antagonismo residual sería el que enfrenta a las democracias con aquellos que no aceptan las normas del espacio político liberal: los intolerantes y populistas. Se trataría de una lucha extrapolítica, en la medida en que se dirige contra quienes no reconocen el marco de convivencia mínimo que subyace al espacio político antitotalitario (“mi libertad termina donde empieza la de los demás”, etc.).

Frente a este paisaje, Žižek postula el isomorfismo y la codependencia de tolerancia multicultural y populismo integrista. El totalitarismo es la otra cara de la democracia liberal, de la ideología indiscutida del capitalismo global. La postpolítica puede presentarse como alternativa benévola a los enfrentamientos sísmicos que condujeron a las grandes catástrofes del siglo XX sólo al precio de convertirse en un contenedor abstracto depurado de cualquier división ideológica, de modo que

³¹ S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 296-297.

³² S. Žižek, *Órganos sin cuerpo*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 211.

la democracia ha llegado a ser “el principal fetiche político, el desactivador fundamental del antagonismo social”³³. En este contexto, cualquier pasión política es denunciada inmediatamente como una recaída en el fundamentalismo pues, en efecto, implica una amenaza al imperativo categórico de este campo normativo: la interdicción de cualquier movimiento que perturbe la libre circulación del capital.

La tolerancia postmoderna se basa en un proceso de desustancialización: sólo se acepta la alteridad que no proceda de un totalitario intolerante, en otras palabras, que no proceda de un auténtico Otro. El campo de lo político queda trazado a partir de esta exclusión de la otredad amenazante cuya actividad, por otra parte, reafirma sus reglas fundamentales. En efecto, para Žižek, el integrismo es sencillamente la forma en que el mundo islámico trata de adaptarse al capitalismo global, del mismo modo que, en los años treinta, el fascismo fue un intento desesperado de algunos países desmantelados por la crisis económica de mantenerse en el contexto de las economías de mercado. Lo característico de estos movimientos es que en ningún caso reconocen (o cuestionan) la autonomía de la esfera económica y su capacidad para sobredeterminar su situación. Más bien aceptan moverse en el campo que las democracias liberales han delimitado como aceptablemente político –el de los modos de vida y las diferencias sexuales y culturales–, pero lo hacen de un modo excesivo y perverso. Por eso, la violencia irracional del fundamentalismo es el precio de la despolitización de la economía en nuestras sociedades.

Žižek es también extremadamente crítico con todo el campo del izquierdismo postmoderno. De hecho, sus propias propuestas políticas son una especie de compendio de los demonios del postestructuralismo: economicismo, universalismo, organizaciones formales, burocracia... En primer lugar, critica la atomización del antagonismo contemporáneo, esto es, el modo en que la izquierda anticapitalista ha aceptado la reducción de sus reivindicaciones clásicas a una rapsodia de luchas identitarias relacionadas con asuntos como el feminismo, el antirracismo o la ecología. Es manifiesta la codependencia de esta capilaridad pragmática con la filosofía deconstructiva. No obstante, lo crucial para Žižek es más bien su solidaridad con la ideología pospolítica del liberalismo occidental. En su opinión, lo que hizo posible esta pluralidad fue la propia globalización: la lógica de la diferencia infinita está inscrita en el núcleo mismo del capitalismo, un sistema máximamente ecuménico y tolerante con todo aquello que no afecte a las cadenas de valorización.

De nuevo, no es una cuestión académica. Según Žižek, la política de las diferencias –que, en alguna medida, es el producto de una victimización de las clases medias-altas occidentales– termina por ocultar las causas de la situación realmente insoportable que vive la inmensa mayoría de los habitantes de los países pobres. El alcance de su sufrimiento, la magnitud del problema y las causas de su situación quedan difuminados en el vértigo de los relatos de dominaciones y resistencias

³³ S. Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, op. cit., p. 66.

identitarios, transversales a las clases sociales y a la posición en la economía-mundo. “El límite de esos movimientos [sociales]”, escribe Žižek, “es que no son *políticos* en el sentido de un singular universal: son movimientos de un solo tema que carecen de la dimensión de la universalidad, es decir, que no se relacionan con la *totalidad* social”³⁴. La intervención política propiamente dicha es aquella que cambia el marco que determina el funcionamiento de las cosas. Lo propiamente político es “el momento en que la negociación no aborda sólo 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”³⁵. Por eso, en palabras de Daly, es preciso buscar un “nuevo universalismo cuyo principal mandato ético sea confrontar el hecho de que nuestras formas de existencia social se fundamentan en la exclusión a escala global”³⁶.

En el programa universalista de Žižek destaca la ruptura del tabú del economicismo que amordaza a la izquierda contemporánea. Desde esta perspectiva, lo economicista es la propia realidad de la globalización, por eso el elemento medular de toda apuesta emancipadora es el control político de la economía como condición de posibilidad de cualquier demanda no económica. En otras palabras, la única forma de desarrollar una política no economicista eficaz es precisamente aceptar la centralidad de la economía, que criba los cambios sociales aceptables para el sistema, excluyendo cualquier intervención que cuestione la lógica del beneficio capitalista. Para hacer política en el sentido más rico de la expresión es crucial superar las barreras del capital que obturan nuestros horizontes pragmáticos condenándonos a movernos en un anémico repertorio de posibilidades: “Abogo por un ‘retorno a la primacía de la economía’, no en detrimento de las cuestiones planteadas por las formas postmodernas de la politización, sino precisamente para crear las condiciones que permitan una satisfacción más efectiva de las demandas feministas, ecológicas, etcétera”³⁷.

En segundo lugar, Žižek considera que es preciso asumir la radicalidad no sólo de los cambios sociales que hay que acometer, sino de la propia intervención transformadora. Inspirándose en Alain Badiou reivindica la naturaleza tajante y violenta del acto político. Las auténticas transformaciones proceden de un paso en el vacío sin ninguna garantía de éxito que cambia retroactivamente el campo sobre el que interviene y funda su propia legitimidad: “En un verdadero acto político radical, la oposición entre un gesto destructivo ‘loco’ y una decisión política estratégica desaparece momentáneamente. (...) La cuestión no es simplemente que, una vez que estamos comprometidos a fondo en un proyecto político, nos mostremos dispuestos

³⁴ S. Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid, Akal, 2004, p. 111

³⁵ S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 226.

³⁶ G. Daly, “Introducción”, en S. Žižek, *Arriesgar lo imposible*, op. cit., p. 23

³⁷ S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 380.

a arriesgarlo todo por él, sino que sólo un gesto ‘imposible’ de puro gasto puede cambiar las propias coordenadas de lo que es estratégicamente posible dentro de una constelación histórica”³⁸. Por eso el acto político no puede encajar en los límites de la democracia liberal, cuya base es precisamente un conjunto de dispositivos de seguridad –separación de poderes, principio de legalidad...– que permiten distinguir *de entrada* las intervenciones legítimas y previenen la posibilidad del terror. En cambio, el riesgo de incurrir en equivocaciones catastróficas, en iniquidades éticas y cataclismos sociales, forma parte de las condiciones de posibilidad de la política emancipadora, cuya rectitud sólo se establece en forma de bucle *tras* una intervención exitosa.

Para completar este cuadro de auténtica pesadilla para la totalidad del espectro político contemporáneo, sólo faltan dos elementos. En primer lugar, frente a autores como Toni Negri o Naomi Klein y movimientos como el zapatismo o las corrientes de resistencia global, Žižek apuesta por la recuperación de la organización burocrática weberiana como instrumento de la acción política revolucionaria. El partido o alguna otra clase de institución formal es una instancia indispensable de una propuesta realmente comprometida con el cambio político. Desde este punto de vista, la pretensión negriniana de que hoy el agente del cambio es una multitud desterritorializada que interioriza la dinámica de la globalización para subvertirla, implica de antemano una aceptación de la derrota, una renuncia a la eficacia política y una reificación narcisista de la resistencia. En segundo lugar, Žižek parece haber hecho suyo el lema de Marcuse que reza: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”. En su opinión, los auténticos sujetos del cambio son aquellos completamente excluidos de la representación política en el capitalismo global que, precisamente por eso, están en condiciones de transformar la totalidad de la realidad social. Se trata de una vieja idea marxista que remite a una distinción entre la “clase obrera” como noción socioeconómica y el “proletariado”, un concepto ontopolítico que designa la encarnación de una universalidad concreta capaz de emancipar al resto de la sociedad:

Para cualquier persona de izquierdas sería, las ciudades miseria y las favelas tienen que ser hoy una fuente de esperanza utópica. Son un fenómeno extremadamente interesante. Estamos hablando de grandes grupos de gente junta, pero no unida por ningún tipo de vínculo religioso o ideológico. Hoy está muy de moda decir que la sociedad contemporánea ya no se basa en la represión directa, sino en el control, el registro, la administración... En las favelas o ciudades miseria el estado ultracontrolador se retira de una parte considerable de su territorio. Los que allí viven son los que Agamben llamaría *hominis sacer*. Son zonas extensas que se están quedando fuera de la soberanía estatal. Ernesto Laclau me ataca en uno de sus textos diciendo que idealizo las favelas, que son

³⁸ S. Žižek, *Órganos sin cuerpo*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 232.

realmente lugares de miseria y criminalidad, pero yo soy perfectamente consciente de esa realidad de mafia, economía sumergida, drogas y, en el mejor de los casos, fundamentalismo religioso. Lo que ocurre es que no son *sólo* eso³⁹.

5. Žižek en El Cairo

Hace algunos años, Noam Chomsky explicaba su estupefacción al comprobar cómo la teoría del discurso, que él consideraba una excrecencia intelectual exclusiva del decadente contexto universitario occidental, había prendido entre aquellos cuya situación política y material debería hacerles más resistentes a las anteojeras ideológicas:

En Egipto existe una comunidad intelectual dinámica y cultivada, formada por personas muy valientes que pasaron años encarceladas bajo el régimen de Nasser, que fueron torturadas casi hasta la muerte y que consiguieron salir para continuar luchando. Pero actualmente, en el conjunto del Tercer Mundo, abundan la desesperación y el desánimo. La forma en la que todo esto se manifestaba en aquel país, entre los medios cultivados vinculados a Europa, consistía en sumergirse completamente en las últimas locuras de la cultura parisina. Así, por ejemplo, cuando daba conferencias sobre la situación actual, incluso en institutos de investigación dedicados al análisis de problemas estratégicos, los asistentes querían que eso se tradujera en términos de jerga postmoderna. Por ejemplo, en lugar de pedirme que hablara de los detalles de la política norteamericana o de Oriente Medio, donde ellos viven, algo demasiado sórdido y falta de interés, querían saber cómo la lingüística moderna brinda un nuevo paradigma discursivo sobre los asuntos internacionales que sustituirá al texto postestructuralista. Eso era lo que les fascinaba, y no lo que revelaban los archivos ministeriales israelíes sobre su planificación interior. Es verdaderamente deprimente⁴⁰.

Aunque se entiende perfectamente el sentido de las críticas de Chomsky –en última instancia, bastante razonables–, con cierta malicia cabría percibir en ellas un leve aroma etnocéntrico (¿por qué los egipcios no van a poder dedicarse a la teoría del discurso?) y la sombra de la incongruencia (el hecho de que los aguerridos militantes egipcios se interesen por la teoría del discurso, ¿no da cuenta de su potencia política?). Lo que ocurre es que esta clase de quejas resultan retóricamente ineficaces porque carecen de un interlocutor que se sienta interpelado por ellas. Es como si Chomsky pensara que la deconstrucción es un lapsus excéntrico que la mera exhortación al sentido común puede rectificar cuando, en realidad, el postmodernis-

³⁹ S. Arribas y H. Rouse, “El capitalismo, estúpidos, el capitalismo. Entrevista con Slavoj Žižek”, *Minerva* n° 5, junio, 2007.

⁴⁰ N. Chomsky, *Keeping the Rabble in Line*, Maine, Common Courage, 1994, pp. 163-164.

mo no surge del desconocimiento de esa clase de tesis, sino que es una respuesta a ellas. Por eso Žižek adopta como punto de partida de su ataque al confortable marco de sobrentendidos de las bellas almas postmodernas el reconocimiento de la importancia de la teoría contemporánea. Si Chomsky parece entender la filosofía francesa como una broma de mal gusto, Žižek más bien se toma el postestructuralismo *demasiado en serio*. Y este entusiasmo excesivo tiene un efecto subversivo en el ultrairónico medioambiente intelectual contemporáneo. Por supuesto, la solución zizekiana a la situación que Chomsky vivió en Egipto sería aplicar la metodología postestructuralista al análisis de los archivos ministeriales israelíes.

Del mismo modo, el indudable vigor de las interpelaciones políticas de Žižek procede de su disposición a recorrer –generalmente a una velocidad suicida y por algún fascinante atajo conceptual– la distancia que separa la metafísica hermética de la inmediatez pragmática. Uno de los rasgos más mohosos de la teoría política contemporánea es la falta de compromiso empírico. No son pocos los filósofos con propuestas conceptualmente muy frondosas cuyo rendimiento empírico se muestra diluido hasta el límite de la vaguedad o, peor aún, rendido a la pseudoconcreción edulcorada del populismo democrático y la patafísica de los derechos humanos. Es como si el miedo a equivocarse, a apoyar un movimiento, un gobierno, una ley o una ideología que finalmente resulten criminales, reaccionarios, corruptos o sencillamente ridículos hubiera inducido un estado de astenia política en la filosofía actual. Con Žižek ocurre exactamente lo contrario. Hay pocos autores tan dispuestos a mostrar hasta el último obscuro detalle de las consecuencias de sus propios planteamientos políticos, detallando con un exhibicionismo apenas disimulado sus posibilidades más perversas.

Posiblemente estas virtudes sean también la principal debilidad de su teoría. En primer lugar, como ocurre siempre con las totalizaciones racionalizadoras, su reflexividad extrema parece hacerlo inmune a toda crítica por la sofisticada vía de asumirla de antemano. Žižek es siempre más irónico que el relativismo, más pragmático que la socialdemocracia, más utópico que el anarcoliberalismo, más consecuencialista que el leninismo, más reaccionario que el comunitarismo, más moralista que el neokantismo... Cabe cuestionarse hasta qué punto no resulta autorrefutativa esta espiral referencial. ¿No es el colmo del perspectivismo que incluso una versión leninista de la metafísica hegeliana esté disponible para los universitarios occidentales con inquietudes políticas? Simétricamente, en el plano pragmático, todo su discurso radical se desarrolla en la omisión de un detalle crucial: la ausencia de un sujeto empírico del tipo de transformación social por el que apuesta. La multitud de Negri y los zapatistas puede ser naif, pero hay cierto número de personas que se identifica con esa idea. ¿Qué sentido tiene apostar por el Partido en la inexistencia ya no de un partido sino ni siquiera de partidarios? Uno tiene la sensación de que el acto político que exige Žižek es típicamente lo que Jon Elster denomina un “estado que

es un subproducto”, ese tipo de actividad, como conciliar el sueño, a la que sólo llegamos derivadamente mientras perseguimos otro objetivo y, en cambio, arruinamos cuando buscamos directamente: la forma más eficaz de tener insomnio es tratar de dormir. Análogamente, es como si Žižek se moviera en un nivel de exigencia que cortocircuita permanentemente la acción política que propone (algo que, no podía ser menos, él mismo reconoce y reivindica: cita con asiduidad el “preferiría no hacerlo” de Bartleby como modelo de “acción”). La propuesta de Žižek se mueve en un terreno movedizo al borde del “nada importa mientras no cambie todo” –todo lo que no sea un cambio radical, empeora las cosas–, una línea de comportamiento con una larga y deplorable tradición de elitismo pseudomarxista. Es ese riesgo el que lo ha convertido en uno de los dos o tres autores realmente imprescindibles para pensar el presente, tal vez para malentenderlo.

César Rendueles
Universidad Complutense de Madrid
cesar.rendueles@cps.ucm.es