

TESIS DOCTORAL

EL PROBLEMA DE LA INTERPELACIÓN

EL REGRESO A LACAN EN LA TEORÍA POSTALTHUSSERIANA DE LA
IDEOLOGÍA (SLAVOJ ŽIŽEK Y LA ESCUELA ESLOVENA)

LUIS FELIP LÓPEZ-ESPINOSA

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

MADRID

2013



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNED

EL PROBLEMA DE LA INTERPELACIÓN

**EL REGRESO A LACAN EN LA TEORÍA POSTALTHUSSERIANA DE LA
IDEOLOGÍA (SLAVOJ ŽIŽEK Y LA ESCUELA ESLOVENA)**

TESIS DOCTORAL

DOCTORANDO: **LUIS FELIP LÓPEZ-ESPINOSA**
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR: **FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍNEZ**
CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA



Agradecimientos

Mi agradecimiento a todos los que han estado a mi lado en estos años, porque de algún modo han hecho posible este trabajo.

A los profesores de mis años de Licenciatura en la Universidad de Málaga. A María Victoria Parrilla, la persona de la que he aprendido más sobre filosofía francesa contemporánea, la primera a quien escuché hablar de Žižek cuando éste aún no era la celebridad pública en que se ha convertido ahora, y quien me dio un apoyo inestimable en los primeros pasos de mi formación investigadora. A Antonio Diéguez (Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia), por su cercanía y su interés sincero, y por saber transmitir un enfoque crítico y una exigencia de rigor que a menudo la Filosofía ignora interesadamente.

A mis amigos. A Oliver Roales, por tener siempre una opinión razonada a mano. A Antonio de Diego, a Manolo Aragón (que dijo una vez que “escribir” era lo único que nos quedaba), a Manolo Ponce, a Ildefonso Narváez (espinosista viviente). A Rocío, que nunca ha reconocido acriticamente nada, que me ha corregido muchísimas erratas, que leyó todo esto y le gustó.

A todos y a cada uno de los compañeros de militancia y de activismo, sin excepción, con quienes he compartido experiencias enriquecedoras. En la organización y en la calle, me han ayudado a hacer que las ideas bajaran del cielo al suelo de la práctica cotidiana, constante, ardua, a veces frustrante, y, sin embargo, siempre alegre.

ÍNDICE DE CONTENIDO

LISTA DE FIGURAS.....	6
INTRODUCCIÓN.....	8
1. Atolladeros de la teoría contemporánea de la ideología.....	8
2. El análisis del «trabajo del sueño» ideológico y el sentido del giro althusseriano en la teoría de la ideología.....	23
3. «Salvando el honor del pensamiento».....	32
I. EL PROBLEMA DE LA INTERPELACIÓN.....	41
1. La verdad está ahí fuera. La materialidad del ritual.....	42
2. La «escena primordial» de la interpelación ideológica.....	46
3. Más allá de la interpelación.....	50
4. La elección forzada.....	56
5. «Te amo, yo tampoco».....	59
II. NO SÓLO COMO JOUISSANCE, SINO TAMBIÉN COMO SUJETO (HEGEL, LACAN Y EL GOCE COMO FACTOR POLÍTICO).....	63
1. La «noche del mundo».....	63
2. Del reino de la libertad al reino de la necesidad (el «mediador evanescente»).....	66
3. El objeto a de la pulsión.....	70
4. La sublime <i>jouissance</i> del superyó.....	72
5. <i>Romanes eunt domus</i> . La interpelación hegeliana.....	76
6. La infatuación hegeliana.....	80
7. Hegel y los Balcanes.....	82
8. <i>Always look at the bright side of life</i>	86
III. INSTRUMENTOS DEL GRAN OTRO.....	90
1. <i>Kant avec Sade</i>	90
2. La gélida pasión sadiana.....	93
3. Más allá de la perversión.....	94
4. Erótica del Iluminismo.....	97
5. Metapsicología kantiana.....	99
6. La Ley moral y el «cuerpo enamorado».....	101
7. Magdalenas para la eternidad.....	103
8. El programa de la Ilustración desde la Escuela Eslovena.....	105
9. Hacia una ética lacaniana.....	107
IV. EL GOCE DEL OBJETO IDEOLÓGICO Y LA «ÉTICA DEL DESEO» LACANIANA.....	109
1. La crítica de la ideología en la narrativa <i>hard-boiled</i>	109
2. Capitalismo y pulsión en <i>El halcón maltés</i>	111
3. La contradicción ideológica de la novela negra.....	119
4. El <i>sinthome</i>	124
5. Badiou: el acontecimiento como síntoma del sujeto.....	129
V. EL OCASO DE LAS INTERPELACIONES.....	134
1. La prescripción contemporánea de las desinterpelaciones.....	134

2. Las «armas de la crítica»: los callejones políticos de la desidentificación militante	137
3. <i>Repetir Lenin</i>	146
4. La «Idea de Comunismo».....	148
5. El pueblo de los ratones.....	155
6. «Totalitarismo» y fascismo.....	161
7. Humanismo o terror.....	165
8. La comedia del comunismo.....	173
9. <i>Checks and balances</i>	182
VI. LA CRISIS DE LAS DEMOCRACIAS Y LA VIOLENCIA DIVINA.....	186
1. Alain Badiou, guardia rojo de Platón.....	187
2. Violencia divina.....	192
3. A contratiempo.....	198
4. <i>Pon Farr</i>	208
5. Terror concreto.....	214
6. Reina un gran desorden bajo los cielos. El problema del mal en la teología política	217
7. Hacia un ateísmo político.....	224
CONCLUSIONES. IDEOLOGÍA, PSICOANÁLISIS, POLÍTICA (EJES	
ESTRUCTURALES DEL PROBLEMA DE LA INTERPELACIÓN Y POSIBLES	
DESARROLLOS).....	228
1. El problema de la representación.....	232
2. El problema de la comunidad política.....	240
3. El problema de la organización democrática y el papel de la filosofía ante la	
ideología.....	247
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	255
1.1. Bibliografía principal.....	255
1.2. Bibliografía secundaria.....	260
2. Novela y teatro.....	264
3. Filmografía.....	265
4. Hemeroteca.....	266
5. Páginas web.....	267
6. Otros.....	267
ÍNDICE ANALÍTICO.....	268
ANEXOS.....	273
<i>Il n'y a pas de grand Autre</i> . El materialismo teológico de Pascal.....	274
Valentin Voloshinov: la ideología y la filosofía marxista del lenguaje.....	287

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1.** Primer diagrama del grafo del deseo. Introducción, p. 25. Procede de LACAN, Jacques: «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 1993, p. 784.
- Figura 2.** Conocimiento-reconocimiento-desconocimiento. Capítulo 1, p. 51.
- Figura 3.** La bolsa o la vida. Capítulo I, p. 58. Procede de LACAN, Jacques, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 220.
- Figura 4.** El ser, el sentido y el sin-sentido. Capítulo 1, p. 58.
- Figura 5.** El signo lingüístico en Saussure. Capítulo II, p. 67. Procede de DE SAUSSURE, Ferdinand: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, 1978, p. 192.
- Figura 6.** La hegemonía. Capítulo II, p. 69. Procede de LACLAU, Ernesto: «Constructing universality», en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality, O. Cit.*, p. 303.
- Figura 7.** Topografía del objeto *a*. Capítulo II, p. 79.
- Figura 8.** El grafo del deseo completo. Capítulo III, p. 92. Procede de LACAN, Jacques: «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», *O. Cit.*, p. 797.
- Figura 9.** La pulsión. Capítulo IV, p. 116. Procede de LACAN, Jacques: *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis, O. Cit.*, p. 185.
- Figura 10.** *Das Ding* y el síntoma. Capítulo IV, p. 124.
- Figura 11.** El *sinthome*. Capítulo IV, p. 127. Procede de LACAN, Jacques: *El seminario, libro 23. El sinthome*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 21.
- Figura 12.** El nudo borromeo. Capítulo V, p. 128. Procede de LACAN, Jacques: *El seminario, libro 23. El sinthome, O. Cit.*, p. 70.
- Figura 13.** Compromisos de clase en la crisis del neoliberalismo. Capítulo VI, p. 187. Procede de DUMÉNIL, Gérard y LÉVY, Dominique: *The crisis of neoliberalism*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2011, p. 29.
- Figura 14.** El famillionario. Conclusiones, p. 237. Procede de FREUD, Sigmund: «El chiste y su relación con lo inconsciente», en *Obras completas*, Vol. 3, Madrid: Nueva Visión, 2001, p. 1035.

Véronique estaba «en análisis», como suele decirse; ahora me arrepiento de haberla conocido. Hablando en general, no hay nada que sacar de las mujeres en análisis. Una mujer que cae en manos de un psicoanalista se vuelve inadecuada para cualquier uso, lo he comprobado muchas veces. No hay que considerar este fenómeno un efecto secundario del psicoanálisis, sino simple y llanamente su efecto principal. Con la excusa de reconstruir el yo los psicoanalistas proceden, en realidad, a una escandalosa destrucción del ser humano. Inocencia, generosidad, pureza... trituran todas estas cosas entre sus manos groseras. Los psicoanalistas, muy bien remunerados, pretenciosos y estúpidos, aniquilan definitivamente en sus supuestos pacientes cualquier aptitud para el amor, tanto mental como físico; de hecho, se comportan como verdaderos enemigos de la humanidad. Implacable escuela de egoísmo, el psicoanálisis ataca con el mayor cinismo a chicas estupendas pero un poco perdidas para transformarlas en putas innobles, de un egocentrismo delirante, que ya sólo suscitan un legítimo desagrado. No hay que confiar, en ningún caso, en una mujer que ha pasado por las manos de los psicoanalistas. Mezquindad, egoísmo, ignorancia arrogante, completa ausencia de sentido moral, incapacidad crónica para amar: éste es el retrato exhaustivo de una mujer «analizada».

MICHEL HOULLEBECQ, *Ampliación del campo de batalla*.

Importa por lo visto el hecho de estar vivo.
Importa por lo visto que hasta la injusta fuerza
necesite, suponga nuestras vidas, estos actos mínimos
a diario cumplidos en la calle por todos.

Y será preciso no olvidar la lección:
saber, a cada instante, que en el gesto que hacemos
hay un arma escondida, saber que estamos vivos
aún. Y que la vida
todavía es posible, por lo visto.

JAIME GIL DE BIEDMA, *Por lo visto* (1959).

INTRODUCCIÓN

1. ATOLLADEROS DE LA TEORÍA CONTEMPORÁNEA DE LA IDEOLOGÍA

En nuestra vida cotidiana, en nuestras relaciones sociales, todos hemos tenido experiencias (algunas agradables, otras desagradables o simplemente neutras) a las cuales resulta complicado terminar de asignar una explicación causal «interna» o «externa».¹ ¿Escogí estudiar Filosofía porque tomé una decisión libre y autónoma, o porque conocí a un buen profesor que supo abrirme los ojos a la excepcionalidad de la práctica filosófica? ¿No conseguiste triunfar como novelista porque naciste en un medio hostil y tuviste que buscar tu primer empleo a los dieciséis años, o porque te faltó la capacidad de decisión necesaria para imponerte sobre las adversidades? ¿Tu última relación sentimental fracasó por sí sola, o podríais haber llegado a algo si te hubieses esforzado más?

En el *Tratado de la servidumbre liberal*, Jean-Léon Beauvois relata su «historia de Pierre», exposición de un interesante experimento psicológico.² «Pierre» es un estudiante de la Universidad de Aix-en-Provence. En el pasillo, tras una clase seguramente aburrida, Pierre aprovecha para encender un cigarrillo, momento en el cual le aborda un psicólogo que le propone participar en un experimento, remunerado con 50 francos, sobre «la capacidad de concentración de los fumadores». Pierre acepta participar y rellena una hoja con sus datos. Días después, recibe una llamada para concretar la fecha de las sesiones. Ya en el laboratorio de psicología social, se encuentra con el mismo psicólogo que le había captado y con algunos otros participantes en el experimento. Lo primero que les dice el investigador es que, lamentablemente, debido a un recorte de presupuesto, se ha tenido que reducir la remuneración a 30 francos. A cambio de los cuales, los voluntarios se someterán a unos tests que tendrán que repetir al día siguiente, y que tienen por objeto el estudio de los efectos que sobre su capacidad de concentración tendrá una privación de tabaco durante 18 horas. Pierre y los otros participantes se sorprenden: en ningún momento se les informó de una privación de tabaco. «Parece que ha habido un malentendido», se disculpa el psicólogo. Pero añade que siguen siendo libres de renunciar a participar en la investigación. Tras esperar un rato, y viendo que nadie se retira, empieza a repartir un primer cuestionario que no guarda ninguna relación aparente con la investigación, mientras anima a los participantes a encender un último cigarrillo. En este cuestionario se les pide a los encuestados que valoren tres posibles razones que hayan determinado su decisión de participar en el experimento, repartiendo diez cruces de acuerdo con el peso que atribuyan a dichas razones en su decisión. Las opciones son: (1) «El interés del experimento hace que merezca la pena participar»; (2) «No podía renunciar dadas las circunstancias»; (3) «He querido aprovechar la ocasión de dejar de fumar durante 18 horas». Este experimento se llevó a cabo realmente y, por supuesto, su objeto real no era

¹ La distinción entre individuos «internos» y «externos» está tomada de Jean-Léon Beauvois, *Tratado de la servidumbre liberal*, Madrid: La Oveja Roja, 2008.

² *Ibid.*, pp. 49-55.

comprobar la capacidad de concentración de fumadores en condiciones de privación de tabaco. Ese era un pretexto para el primer y en apariencia inocente cuestionario. Lo primero que hay que notar es que en ocasiones anteriores en que se había ofrecido a los actores toda la información sobre el experimento (en lo que respecta a la remuneración de 30 francos y a la privación de tabaco de 18 horas) sólo un 5% aceptó participar en el experimento. En cambio, en el caso del experimento de Pierre, aceptaron participar un 95% de los encuestados. Por consiguiente, cabe suponer de manera estadística que, aproximadamente, para al menos un 90% de los encuestados que accedieron a participar en el experimento en condiciones de parcial ignorancia, la primera y tercera opciones, cuando se les preguntaron sus motivos para dicha participación, sencillamente (*objetivamente*) eran erróneas. De modo que la segunda opción del cuestionario (la de que los sujetos habían participado obligados por las circunstancias) debía ser mayoritaria. Pero en los hechos este no fue el caso, y la mayoría de los encuestados desecharon esta explicación a favor, sobre todo, de la primera y, en menor medida, de la tercera. De modo que, según concluye Beauvois, los sujetos simplemente *se equivocaron* (se diría que muy a conciencia) a la hora de fijar las determinaciones reales de su decisión de participar en el experimento. Por supuesto, nadie quiere dar la imagen de ser fácilmente manipulable por las circunstancias exteriores (por muy flagrante que sea el hecho: *realmente* participaron engañados, aunque al final dieran su consentimiento). Las explicaciones *internas* son socialmente más valoradas que las explicaciones *externas*.

Desde luego, en el nivel de la *doxa* cotidiana, el individuo *externo* es visto como un apocado que se deprime con facilidad y que por su propia debilidad causa esos pobres resultados que contempla ante sí como una losa externa inamovible. Todos parecemos más serios y responsables (*Gente Eminentemente Respetable*, como diría Beauvois) cuando damos una explicación interna de nuestros actos y prometemos hacer todo lo posible por enmendarlos en el futuro. Da igual que nos hallemos en un medio social o en otro: nuestra capacidad para ofrecer una explicación interna de nuestros actos es siempre la que nos acredita como individuos socialmente valiosos.

Sobra decir que toda una corriente del pensamiento conservador se ha basado en la adjudicación *interna* de la responsabilidad de los sujetos respecto de sus actos: probablemente usted no haya conseguido llegar más alto en la vida porque no ha sabido aprovechar las oportunidades que se le ofrecían. Y esta es también (*grosso modo*) la estructura propiamente liberal de la dominación: el Estado no puede proveernos de todos los bienes, sólo debe garantizar que todos los individuos participemos libremente y sin coacción alguna en la búsqueda personal de nuestra felicidad. Si usted no logra «el éxito», ello se debe a que no se encuentra capacitado o a que no se ha esforzado lo suficiente. Como es natural, el éxito no le alcanzará con la misma facilidad si ha nacido en Afganistán que si lo ha hecho en Suecia. Si procede de una familia humilde o rica. Si ha tenido acceso o no a una educación de calidad. La percepción que se tiene de la responsabilidad individual sobre el propio destino, así como de las opciones de las cuales uno dispone realmente, dependen de la posición de partida dentro de la estructura social (las preferencias individuales y las alternativas que un individuo puede concebir están condicionadas por las circunstancias reales que rodean a dicho individuo). Pero si usted pone demasiado énfasis en «la arbitrariedad de las contingencias naturales y de la fortuna social»³ con el simple propósito de auto-justificarse, lo más probable es que aburra a sus amigos y que sus compañeros de trabajo vayan recibiendo ascensos mientras usted queda estancado en el último escalafón de la empresa. Por esa razón, muchos sujetos de baja extracción social son propensos a desarrollar discursos conservadores acerca de la responsabilidad individual: de ese modo se autoengañan respecto de su horizonte vital, al mismo tiempo que proyectan hacia el exterior una

³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid: F.C.E., 2002, p. 99.

imagen respetable de ellos mismos. Las películas de boxeadores o atletas son un ejemplo cinematográfico de cómo se introduce esta ideología en las clases populares, habituadas a la autodisciplina y al trabajo esforzado: al final, el chico de los barrios bajos se enfrentará al campeón del mundo y podrá recobrar al menos su dignidad.

Aunque parezca mentira, la ideología plantea a sus teóricos una serie de aporías que se aproximan bastante a este tipo de prosaicas preocupaciones (como la de ser un sujeto socialmente respetable y valorado, y por consiguiente en potencia remunerado). La teoría de la ideología surge, no en vano, con la Ilustración y con la gran sospecha de la Modernidad, la sospecha de que, como luego dirá Rimbaud, *yo es otro*. Mi ser, esto que me parece tan cierto e indudable, resulta provenir de otro lugar, de un saber-poder⁴ que se ha impuesto sobre mí por medio del engaño, del error o de cualquier otra forma de «falsa conciencia».⁵ La sospecha moderna, cuyo inicio podemos convenir en localizar en Descartes (en aquel instante de duda rápidamente sofocada) abre las puertas del verdadero horror, de una herida al narcisismo que divide propiamente la Ilustración en dos alas, un ala humanista que desespera por hallar fundamentos teóricos (a veces metafísicos, a veces trascendentales) y consensos prácticos, y un ala antihumanista que va desde el análisis científico y social hasta los movimientos revolucionarios en todas sus variantes.

El horror que la Ilustración enfrenta (y porta) es el de la pura externalidad de nuestra subjetividad. Es la alienación, por decirlo en los términos del primer Marx. Ante este horror no resulta difícil enmudecer (como el gris y apocado, si no excéntrico y desfasado, individuo externo al que arriba aludíamos). Si *Yo es otro*, y más aún, si *Yo* (de)pende de la palabra del Otro simbólico, entonces mi voz individual sólo puede perderse en el abismo unilateral de la *doxa*.⁶ Como bien sabe el tímido conferenciante o el modesto doctorando, si el Otro, el orden simbólico en el cual mi palabra se encuentra alienada, es el depositario del saber-poder... entonces debo tener un cuidado infinito con cada enunciado que pronuncie, ya que si me decido a hablar «con voz propia» no puedo más que equivocarme o dar mensajes cuya verdadera naturaleza desconozco (dado que el saber reside en el Otro). Si las cosas son así, sólo puedo callar y, a lo sumo, someter a análisis el discurso social existente.

Parece que bajo un estado de ánimo semejante se habría desarrollado la primera teoría de la ideología (que de acuerdo con la convención, se considera vigente hasta Marx), como una forma reflexiva de saber acerca del modo en que los sistemas de ideas

⁴ Esta estructura de saber-poder es precisamente lo que caracteriza al Estado que, según Poulantzas, es la quintaesencia de la división del trabajo intelectual y manual; el poder estatal, como una instancia externa, ajena al trabajo manual (y por tanto a la clase obrera industrial) y en cierto modo ajena incluso al trabajador intelectual individual (en la forma de un laciano gran Otro) se define como un Estado-sapiente-locutor (Cf. Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, Madrid: Siglo XXI, 1979, pp. 60-62.)

⁵ Como destaca Joseph McCarney, esta expresión no se encuentra en ningún lugar en la obra de Marx. Su origen está en un pasaje de una carta de Engels. Para McCarney, en la obra del propio Marx no se encuentran argumentos suficientes para sostener una teoría de la ideología como ficción o falsa conciencia, y de hecho hay elementos insuficientes para sostener una teoría de la ideología *en general*: en Marx, todas las alusiones a dicho concepto se hallan adjetivadas: ideología *alemana*, ideología *burguesa*, etc... Cf. Joseph McCarney, «Ideology and False Consciousness», en *Marx Myths and Legends*, en <http://marxmyths.org/joseph-mccarney/article.htm> (9/2011). Esta carencia es la que empujaría a un marxista como Althusser a la búsqueda de una referencia filosófica en otras fuentes, como Spinoza y sus géneros de conocimiento.

⁶ «Based on the psychoanalytic axiom of the split subject at the mercy of unconscious knowledge, Slavoj Žižek's lesson could be seen as a sobering one: since our desires are never our own but always the other's in as much as they are articulated by the big Other in advance, how can we think freedom and agency? If even our innermost fantasies are not truly ours, how are we supposed to assert a position of autonomy with regard to the choices we make? Are we not condemned to a ghostly perambulation in a deterministic universe, forever prevented from understanding the basic reasons behind our actions?» (Fabio Vighi y Heiko Feldner, «A subject that matters: Žižek's critique of ideology today», en *International Journal of Žižek Studies*, 4:1 (2010), p. 1, en <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/239/325> [1/2010].)

se imponen desde el exterior, a la manera de una fuerza material (y basados en leyes materiales y fisiológicas) sobre nuestras cabezas. «Ideología» significará para los ilustrados la ciencia que estudia las ideas, pero, por medio de un desplazamiento semántico, también pasará a comprender los propios sistemas de ideas: de modo que la expresión «ideólogo» pasará a referir no tanto a quien estudia las ideas, como a aquel que las defiende y justifica⁷ (más burdamente: el ideólogo será el «enemigo» que manipula desde el exterior las conciencias de otros). Siendo así, entonces lo que hay que llevar a cabo es una *crítica* de la ideología (donde la palabra *crítica* indica una toma de partido en contra de aquellos ideólogos que mantienen al pueblo en la ignorancia y en la sumisión a curas y tiranos).

En definitiva, la solución ilustrada al horror de la externalidad de la conciencia propia (horror metafísico si se quiere, pero que se concreta en formas de violencia simbólica que reproducen las relaciones sociales de dominio y servidumbre), es el *saber* o la *ciencia*. Conocer el modo en que opera la ideología supone al mismo tiempo llevar a cabo su crítica y, de este modo, liberar a los hombres del oscurantismo y de la opresión. En el momento en que descubrimos que la religión es el opio de las masas, o que la moral es el instrumento por medio del cual una clase garantiza el consentimiento de su poder sobre otra, se supone que el efecto mistificador quedaría disuelto – abriéndose entonces el camino para que los oprimidos perciban con claridad las relaciones de dominio y marchen hacia su liberación. Esta ilusión ilustrada se encuentra también en el ingenuo planteamiento inicial de Freud, para quien, una vez que la cura analítica llegue a un punto determinado, los síntomas del paciente se disolverían sin más.

Pero el proyecto de la Ilustración ha desembocado en un giro argumental inesperado. El célebre *dictum* kantiano (razona en público lo que quieras, pero en privado *obedece*)⁸ se ha realizado por completo en la forma de lo que Sloterdijk llamaría la *razón cínica*:⁹ al final, la Ilustración habrá desarrollado un saber público inimaginable... que no obstante va a coexistir cínicamente con un alegre oscurantismo privado. En este momento, la ideología deja de ser una falsa conciencia, un desconocimiento del origen externo de nuestras ideas. Nuestras ideas se encuentran a la perfección, es en la práctica donde caemos de nuevo presos de las supersticiones. Es el conjunto de prácticas sociales, en las que me veo envuelto, lo que me impone un determinado saber-poder que sobrepasa la impotencia de mi saber teórico. Tal es el caso del hombre honrado, inteligente, socializado y progresista, que es consciente del modo en que los bancos o las grandes multinacionales manejan la voluntad de las personas... pero se disculpa con nosotros porque, lamentablemente, no tiene tiempo de charlar sobre el tema, ya que el hipermercado está a punto de echar el cierre y tiene que hacer todavía unas compras de última hora para la cena.¹⁰

⁷ Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 93.

⁸ Immanuel Kant, «¿Qué es Ilustración?», en *Filosofía de la historia*, Madrid: F.C.E., 2000, pp. 25-38.

⁹ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003.

¹⁰ El mismo cinismo es el que exuda en la actualidad el significativo «democracia», elevado a emblema o significativo amo del discurso político: en su vida corriente, la democracia es para los individuos algo en extremo lejano, hasta el punto de que, y éste es uno de los problemas políticos en la actualidad, no puede inducirse legítimamente a partir de sus comportamientos que realmente los ciudadanos de las sociedades occidentales no prefieran las imposiciones autoritarias a la responsabilidad de hacerse cargo de sus propios destinos Cf. Wendy Brown, «Ahora todos somos demócratas», en VV. AA., *Democracia en suspenso*, Madrid: Casus-Belli, 2010, pp. 74-76. Hoy día, aunque todos *en público* defendemos firmemente la democracia y sus procedimientos, asumimos sin problemas, *en privado*, la necesidad de su funcionamiento imperfecto y deformado (por ejemplo, nadie, salvo un puñado de locos, hablaría en contra de las garantías de un Estado de derecho; sin embargo, en la práctica, todos esperamos que existan determinadas estructuras secretas del Estado –y no tan secretas: en EE.UU., Guantánamo– que se encarguen de realizar el trabajo sucio preciso para que todo siga funcionando más o menos según la normalidad).

La fórmula de la denegación fetichista, «lo sé muy bien, y aun así...»,¹¹ refleja la sospecha de que mis creencias *internas* pueden ser las de un individuo inteligente y educado, y sin embargo ellas no pueden hacer nada contra el *habitus* (Bourdieu), contra la potencia de un ritual *externo* que se impone y que en la práctica me obliga a sustentar una ilusión que, en frío y en abstracto, no sostengo. Esa es la razón por la cual hoy día resulta tan inocua la actitud del honrado militante izquierdista que, *à la* Chomsky, se lanza a denunciar los males del capitalismo (las grandes corporaciones, la manipulación mediática, las empresas farmacéuticas que retrasan determinados programas de investigación por un simple cálculo de beneficios, el club Bilderberg, la Trilateral). Lo cierto es que todos sabemos cómo funcionan las cosas, y, sin embargo, no somos capaces de reaccionar frente a ello en un plano práctico.

En resumen: del problema de la externalidad de la creencia (mi creencia proviene de otro lugar, de modo que la teoría de la ideología debe ser el estudio del mecanismo mediante el cual mis ideas son oscurecidas por el poder) llegamos al problema más profundo de cómo la creencia interna emancipada del oscurantismo entra en contradicción con una creencia externa que no se encuentra enunciada en términos conceptuales y cuya única fuerza es la de un ritual ciego (de tal modo que podemos ser perfectos ilustrados en nuestro discurso público –por ejemplo científico– al mismo tiempo que supersticiosos reaccionarios en nuestras prácticas privadas y cotidianas).

Esta doble conciencia, llamada cinismo y constitutiva del «estadio superior de la conciencia ilustrada», es la que Bukharin había descrito a la perfección con su forzada confesión final en los siniestros e infames Procesos de Moscú de 1938:

Me parece verosímil pensar que cada uno de los que estamos ahora sentados en este banquillo de los acusados tenía un extraño desdoblamiento de conciencia, una fe incompleta en su tarea contrarrevolucionaria. No digo que no existiera esta conciencia, sino que estaba incompleta. De ahí esa especie de semiparálisis de la voluntad, esa lentitud de reflejos. Me parece que somos unas personas cuyos reflejos son hasta cierto punto lentos. Esto no proviene de la ausencia de ideas consecuentes, sino de la grandeza objetiva de la edificación socialista. La contradicción entre la aceleración de nuestra degeneración y esa lentitud de reflejos traduce la situación del contrarrevolucionario, o, con más precisión, del contrarrevolucionario que se desenvuelve en el marco de la edificación socialista en progreso. Se crea entonces una doble psicología. Cada uno de nosotros puede comprobarlo en su fuero interno, pero no quiero entregarme aquí a profundos análisis psicológicos.

A veces, yo mismo me entusiasmaba al glorificar en mis escritos la edificación del socialismo; pero poco después cambiaba de actitud debido a mis acciones prácticas de carácter criminal. Se formó en mí lo que, en la filosofía de Hegel, se llama una conciencia desgraciada. Esta conciencia desgraciada difería de la conciencia ordinaria porque era al mismo tiempo una conciencia criminal.¹²

¿No es esta *conciencia desgraciada*, esta última torsión en la conciencia ilustrada, la que también va a experimentar la propia teoría de la ideología? En efecto,

¹¹ Octave Mannoni, «I know well, but all the same...», en Molly Anne Rothenberg, Dennis A. Foster, Slavoj Žižek (eds.), *Perversion and the social relation*, Durham: Duke University Press, 2003, pp. 68-92. Alenka Zupančič ha caracterizado la Ilustración a partir de la misma máxima, siguiendo las afirmaciones de Hegel en la *Fenomenología*: «And this is the cause of the ultimate impotence of the reason of Enlightenment, the reason which knows that the Other (world) does not exist, yet remains powerless in the face of all the practices (including its own) which, in spite of that knowledge, still keep manifesting some form of religious belief. “*Je sais bien, mais quand même . . .* (I know very well, but nevertheless . . .)” is a quasiuniversal paradigm of the post-Enlightenment belief which, to a large extent, we still share today.» (Alenka Zupančič, *The odd one in. On comedy*, MIT: Cambridge, 2008, p. 15.)

¹² Nikolai Ivanovich Bukharin, «Última declaración en los Procesos de Moscú», en <http://www.marx.org/espanol/bujarin/obras/ultima.htm> (8/2009).

en este sentido, su gran salto adelante lo dará con Althusser, cuando *se vuelva cínica*. Este cinismo es el del teórico que, una vez trazadas las líneas de demarcación que separan el conocimiento (*ciencia*, en palabras de Althusser) del re-conocimiento ideológico, no puede evitar asumir la necesidad de éste último para su propia vida diaria y en último término para la reproducción de su rol dentro de la división social del trabajo.¹³ El giro althusseriano en la definición de la ideología (que abandona toda referencia al error o al engaño)¹⁴ significa por tanto la división de la existencia humana en dos niveles coexistentes simultáneamente e irreductibles uno al otro: el nivel «objetivo» del rol de los individuos como soportes de relaciones sociales (de producción), y el nivel ideológico en el cual los individuos son interpelados como sujetos y mantienen relaciones mistificadas, mediadas por un reconocimiento-desconocimiento ideológico, con aquellas condiciones objetivas de existencia. La afirmación althusseriana «estamos ya en la ideología» corre el peligro, desde una tradicional óptica ilustrada, de retornarnos alegremente a un oscurantismo práctico: ya sé que soy un simple soporte de relaciones sociales, sé perfectamente que mi práctica individual se inscribe en rituales enmarcados en Aparatos Ideológicos de Estado... pero aun así, no puedo sustraerme a todo esto, puesto que pretender salir de la ideología no me conduciría sino de vuelta a ella.¹⁵

Esta idea se encuentra contemplada en el aforismo althusseriano «la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia».¹⁶ La ideología representa, con una deformación imaginaria, no las propias condiciones reales de existencia (es decir: las relaciones sociales de producción *reales*), sino la propia relación *imaginaria* de los individuos con dichas condiciones.¹⁷ Da un modelo de una relación (imaginaria) de los individuos con sus condiciones reales: en otras palabras, la ideología materializa un modo de relación imaginaria (*à la* Spinoza: esperanzas, temores) con el medio. O dicho aún de otra manera, la ideología no te muestra cómo «es» la realidad sino que te ofrece una representación de tu propia experiencia con ello (es decir, no ofrece una imagen –invertida– del mundo, sino una imagen –invertida, capciosa– de ti mismo relacionándote con el mundo).

En el documental *The pervert's guide to cinema* (Sophie Fiennes, 2006), Slavoj Žižek afirma, a propósito del séptimo arte como ideología: «el cine es el arte perverso por antonomasia: no te da lo que deseas, te dice cómo tienes que desear».¹⁸ Este procedimiento cinematográfico es lo que caracteriza a toda ideología: no representa lo

¹³ Recuérdese la posición de Althusser en la polémica sobre el humanismo: el marxismo es un antihumanismo teórico, aunque los marxistas, en nuestra práctica cotidiana concreta, podamos identificarnos legítimamente con (la ideología de) dicho humanismo.

¹⁴ El problema de cómo abandonar una noción evaluativa de la ideología fue el hilo conductor, por ejemplo, de toda la obra de Mannheim (Cf. Clifford Geertz, «La ideología como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1988, p. 172.)

¹⁵ Donde Althusser llega a rozar un cinismo obscuro es en la polémica sobre el humanismo. En un lugar, llega a decir que el humanismo, indicativo de un problema teórico no desarrollado (por tanto, representación de una experiencia, ligada sobre todo a la desestalinización de los partidos comunistas, que no está sistematizada en teorías rigurosas o en soluciones organizativas y políticas), debe ser pensado para, de manera estratégica, decidir si se lo rechaza, se lo apoya o se lo transforma. «El anti-humanismo filosófico de Marx permite, sin duda, la comprensión de la necesidad de las ideologías existentes, el humanismo inclusive. Pero da al mismo tiempo, ya que es una teoría crítica y revolucionaria, la comprensión de la táctica que se debe adoptar contra ellas: sostenerlas, transformarlas o combatir las» (Louis Althusser, «Marxismo y humanismo», en *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1999, p. 201.)

¹⁶ «L'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence» (Louis Althusser, «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État», en *Sur la reproduction*, París: P.U.F., 1995, p. 296. La traducción es mía.)

¹⁷ *Ibid.*, p. 298.

¹⁸ «Cinema is the ultimate pervert art: it doesn't give you what you desire, it tells you how to desire» (La traducción es mía.)

que sea la realidad, sino que representa un modo fantasmático por el que el psiquismo se relaciona con ella, por el cual ajusta libidinalmente las cuentas con ella. Representa, en términos psicoanalíticos, una *fantasía*. La fantasía de la madre fálica, por ejemplo, funciona de ese modo: sé que mi madre es una persona normal y corriente; sin embargo, en mis tratos con ella, aún me comporto bajo la creencia fantasmática de que ella posee un falo.

La fantasía funciona en la ideología de manera subterránea, incorporada a la representación ideológica («material»), de tal manera que, como dice Michel Pêcheux, «los “objetos” ideológicos siempre se entregan junto con el “modo de usarlos”». ¹⁹ En una formación ideológica, el objeto y su uso forman una unidad inseparable, constitutiva de la propia representación: ni el objeto ideológico puede aparecer separado de su uso, pues perdería toda razón de ser, ni el modo de uso podría aparecer desnudo, desprovisto de una representación adecuada que le proporcionara las condiciones necesarias de su eficiencia simbólica.

Un ejemplo muy claro y sencillo lo vemos en el juego del *golf*. Thorstein Veblen se refiere a esta práctica a propósito del desprestigio del ocio ostensiblemente improductivo (propio de las sociedades patriarcales) durante el periodo moderno industrializado. En estas condiciones, con objeto de «alcanzar un ocio prestigioso y de evitar una indecorosa utilidad», ²⁰ la clase ociosa se ve empujada hacia expresiones ficticias del instinto de trabajo eficaz, como los deberes sociales, el arte y las obras académicas (en un nivel de aficionado), el buen vestir, saber jugar a las cartas o al golf...

El ocio ostensiblemente inútil se ha convertido en algo censurable, especialmente entre esa gran porción de la clase ociosa cuyo origen plebeyo la hace estar en desacuerdo con la tradición del *otium cum dignitate*. Pero ese canon de prestigio que desestima todo empleo de naturaleza productiva está todavía ahí (...). La consecuencia es que un cambio, no tanto en la sustancia como en la forma, se ha producido en el ocio ostensible practicado por la clase ociosa. Se ha conseguido una reconciliación entre las dos demandas opuestas entre sí, recurriendo a fantasías. ²¹

El ocio de la clase ociosa es por consiguiente una representación material de la ideología burguesa, para la cual el prestigio depende de la industriiosidad; pero una representación que invierte la realidad de su existencia parasitaria, sumiendo a los participantes en una fantasía tranquilizadora que proporciona dignidad a su improductividad. La conclusión que sacamos de todo esto es que la ociosidad de los estratos dominantes y el prestigio de su industriiosidad son dos caras de una misma moneda, de una misma ideología materializada en prácticas sociales reales y tangibles. Una ideología que habla por igual a obreros y burgueses, y que se encuentra objetivada en los rituales y en los modos de vida de los miembros de toda clase social. Las clases dominantes, liberadas del trabajo productivo, necesitan participar en actividades productivas, aunque falsas e inocuas (es decir, manteniéndose alejadas del trabajo real propio de obreros), para poder saldar las cuentas con la ideología hegemónica que sirve a la clase dominante, pero que no se confunde sin más con la ideología particular de una clase, ni mucho menos es la ideología vertida por una clase sobre el resto de la sociedad o aun sobre ella misma.

Así que la cuestión va más allá de aquello que los ilustrados habían contemplado como el engaño de los curas y los tiranos. Para Althusser, la ideología es eterna, «estamos ya en la ideología», y, proporcionándonos una guía para sostener nuestra

¹⁹ Michel Pêcheux, «El mecanismo del reconocimiento ideológico», en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: F.C.E., 2004 p. 159

²⁰ Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, Madrid: Alianza, 2008, p. 113.

²¹ *Ibid.*, p. 115.

fantasía, la ideología es justamente lo que nos convierte en sujetos. Somos sujetos *por* y *para* la ideología, y de este modo, al establecer una relación imaginaria con las condiciones reales de existencia, estas mismas condiciones se vuelven habitables, acogedoras. Esto significa también que romper con la ideología a la manera de los ilustrados no me haría más libre, sino que me abocaría a algo muchísimo peor: sin las ficciones ideológicas, sin las fantasías que estructuran mi visión de la realidad, lo Real mismo desaparecería. En el primer ejemplo de arriba, el sujeto que se relacionaba con su madre bajo la condición fantasmática de que ésta tuviera un falo no habría sido capaz de relacionarse con ella de ningún otro modo. En el segundo ejemplo, veíamos que ser un burgués va más allá de soportar unas determinadas relaciones sociales de producción: implica todo un modo de vida y una subjetividad apta para desenvolverse de acuerdo con las exigencias de su posición económica, de modo que un individuo que perteneciendo a la clase de los privilegiados rompiera con este tipo de preceptos se arriesgaría a ser considerado un *maldito*, y una clase burguesa que los ignorase y pretendiera afianzar su posición por el mero hecho de su dominio económico perdería pronto el consentimiento de los dominados (esto es, perdería también su poder para conformar las subjetividades de las clases productoras) y por tanto al final su propio dominio económico.

Esta es la razón por la que se hace indispensable para un sujeto mantener una mínima distancia entre la fantasía y lo Real, seguir participando en el juego de sombras chinescas y evitar la tentación de intentar acceder a la *cosa en sí* en su desnudez. Ahora bien, como ya hemos dicho, esta distancia se llama *cinismo*.

Está claro que no podemos resolver las implicaciones de la teoría de la ideología sin pasar por el cinismo contemporáneo. Esa es la lección hegeliana que tenemos que aceptar: no es posible llegar limpiamente a la «totalidad» racional sin atravesar sus manifestaciones «malas» y unilaterales. En efecto, ¿qué sería de nosotros si intentásemos soslayar este oscuro pasaje?

Tomando la lección de Hegel, cabría imaginar una lectura contra-cínica de la afirmación althusseriana «estamos ya en la ideología». Esta lectura es la que reduce la afirmación a una forma de negación. Es bien conocido lo dicho por Freud sobre la negación: si un individuo dice haber soñado con una figura que *no era su madre*, ya no quedan muchas dudas —está claro que soñó con su madre. Del mismo modo, un individuo que diga «estar en la ideología» opera una negación, aunque *de segundo grado*. Quiere hacernos creer lo contrario de lo que dice, esto es, que él *no está en la ideología*, cuando lo cierto es que, aunque no lo admita (ni siquiera ante sí mismo), dice la verdad: *efectivamente, está en la ideología*.²² Lo que sucede es que, al decir que estamos en la ideología, el sujeto que pronuncia esta frase mágica se pone por encima de ella. Y *voilà*, hemos otra vez en el claro terreno (pre-cínico) de los *philosophes* o de la «crítica» de la *falsa conciencia*.

En definitiva, deberíamos preguntarnos (ante la discutible fórmula de Althusser), si verdaderamente basta con la enunciación explícita de la inmanencia respecto de la ideología para poder transgredirla.²³ Esta misma tentación podemos encontrarla en Spinoza. La *beatitudo*, el *amor intellectualis Dei* propio del sabio, son vías que, reafirmando la idea de la inmanencia y la esclavitud del hombre respecto de sus pasiones, parecen por otra parte recuperar la posición trascendente del pensamiento: operan en secreto una forma reduplicada de la negación freudiana. Resulta algo parecido al ubicuo tertuliano que no hace más que deplorar la irremediable naturaleza humana, disfrutando con ello de posicionarse un poco *au-dessus de la mêlée*. El sabio espinosista, afirmando que las pasiones no pueden dominarse sino desplazarse, intenta

²² Cf. Robert Pfäller, «Negation and its reliabilities», en Slavoj Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical evaluations in Cultural Theory*, Vol. 3, London: Taylor & Francis, 2003, pp. 376-393.

²³ *Ibid.*, p. 383.

darnos a entender que él, a diferencia del común de los hombres, sí es capaz de ponerse por encima de ellas.

Pues bien, aunque la tentación de ponerse afuera es demasiado fuerte, parece que el único camino posible para la teoría de la ideología sería el de asumir claramente una inversión del cinismo en sus propios términos (abolir el cinismo partiendo de él como supuesto). Y ya que no es posible salirse de la ideología, entonces lo único que cabe será, *dentro de la ideología*, tomar un partido. En otros términos: no se puede decir «estamos en la ideología», sino que hay que hacer explícita nuestra propia fantasía ideológica, el modo en que estructuramos ideológicamente nuestro propio universo libidinal. La apelación a la toma de partido no tiene que ver ya con la salida espinosista, sino con la irrupción directa en el acto de un *engagement* violentamente partidista.²⁴

Se trata, en términos políticos, de la identificación de lo universal con el aquí y ahora de un rasgo particular (Lenin en 1917: si no actuamos ahora, nos arriesgamos a perderlo todo; «la demora equivale a la muerte»²⁵). Esta identificación es intrínseca de todo pensamiento izquierdista, para el cual la posición de enunciación resulta inseparable del enunciado político. El aforismo «todo es política» tiene que ver, de este modo, con el reconocimiento de que, a partir de mi acto concreto en apariencia intrascendente, puedo (debo) llegar a una consecuencia política universal. La autenticidad de la novela *Por quién doblan las campanas* de Hemingway radicaría justo en esto: Robert Jordan, el brigadista que la protagoniza, es revolucionario en el momento en que reconoce que su lucha concreta, minúscula, en algún oscuro rincón de España conlleva un gesto ético fundamental, una posición política universal. «Si vencemos aquí, venceremos en todas partes»,²⁶ afirma en las últimas páginas. Jordan se define como un personaje moral en el momento en que reconoce que no puede hacer otra cosa que no sea cumplir valerosamente con su objetivo aunque tenga que pagarlo con su propia vida (de lo contrario, si sólo buscara el modo de escapar y sobrevivir, su existencia quedaría deshumanizada). En su monólogo interior final, cuando intenta darse valor, Jordan lleva a cabo en efecto ese pasaje de lo particular a lo universal: en primer lugar, hago todo esto por la gente a la que quiero; pero en un momento determinado, no puedo seguir pensando ya en ellos, en su bienestar, y mi último acto de resistencia cobra toda su forma como un enfrentamiento individual con lo insondable de mi propio acto.

Piensa en los que se han ido. Piensa en ellos atravesando el bosque. Piensa en ellos cruzando un arroyo. Piensa en ellos a caballo entre los brezos. Piensa en ellos subiendo la cuesta. Piensa en ellos acogiéndose a seguro esta noche. Piensa en ellos escondiéndose mañana. Piensa en ellos. ¡Maldita sea! Piensa en ellos. Y eso es todo lo que puedo pensar acerca de ellos. Piensa en Montana. No puedo pensar. Piensa en Madrid. No puedo. Piensa en un vaso de agua fresca. Muy bien. Así es como será. Como un vaso de agua fresca. Eres un embustero. No será así en absoluto. No se parecerá a nada. Entonces, hazlo. Hazlo. Hazlo ahora...²⁷

A la inversa, la historia del fusilamiento contada por Sánchez Mazas y rescatada en *Soldados de Salamina* de Javier Cercas plasmaría, en el mismo contexto histórico, la alternativa ética de lo que Alain Badiou llama el «materialismo democrático»,²⁸ según el cual todo dilema se juega en el cálculo de bienes acerca de la propia vida biológica, de

²⁴ En último término, este acto es, como veremos a lo largo del presente trabajo, el que marca el final del análisis según Lacan: la identificación (sin culpa, esto es, sin la sumisión involuntaria a la fantasía) con el síntoma, con un determinado modo de gozar que da coherencia a nuestro ser.

²⁵ Vladimir Ilich Lenin, «Carta a los camaradas bolcheviques que participan en el congreso de los soviets de la región del norte», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, Moscú: Progreso, 1975, p. 461.

²⁶ Ernest Hemingway, *Por quién doblan las campanas*, Barcelona: Planeta, 1968, p. 411.

²⁷ *Ibid.*, p. 414.

²⁸ Alain Badiou, *Lógicas de los mundos*, Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 17-25.

su conservación a toda costa y al precio que sea, y socialmente en la compasión por la vida del otro. El rescate del falangista Sánchez Mazas, a quien un soldado republicano deja marchar, y la protección que tras la guerra el propio Sánchez Mazas proporciona al grupo de payeses que le esconden, suponen como sabe Cercas una posición ética falsa: la de que uno puede negociar para salvar su vida (esto es, que uno acepta ponerse en deuda, sin ninguna implicación política con ello). En el libro, Cercas reitera una y otra vez la obsesiva gratitud de Sánchez Mazas hacia quienes llamaba «los amigos del bosque» y transcribe incluso un pomposo fragmento del diario del falangista donde promete recompensar a sus rescatadores, proponer menciones honoríficas para ellos, etcétera. Sin embargo, como el propio Javier Cercas, uno está tentado de ubicar en ese acontecimiento mismo (si acaso se le puede calificar en los términos de acontecimiento), en aquel momento de total y miserable carencia de heroísmo, cuando sobrevivir era lo único que importaba, el punto de inflexión hacia la progresiva desobjetivación de Sánchez Mazas tras la guerra, perdiendo interés en la política, viviendo de sus rentas y entregándose a una especie de montaignesca hidalguía crepuscular.²⁹

La mayor aportación filosófico-política de Marx no fue identificar a la clase obrera como sujeto revolucionario universal (Marx nunca escribió en esos términos). La invención de Marx fue que, creyendo en un ideal universalista del hombre emancipado, consideró que sólo los intereses particulares de una clase social determinada (la que no era propietaria de los medios de producción) podían ser compatibles con los intereses universales de toda la humanidad, emancipándola por encima de las diferencias particulares. Esto significa que la clase obrera para Marx era importante porque sus intereses particulares, realmente existentes (no imaginarios, no utopías ideadas por este o aquel pensador individual), tenían un aspecto universalista. De este modo, la clase social es sólo el mediador evanescente, puramente coyuntural y contingente (puede ser otro colectivo si funciona a esos efectos) que ha de desaparecer en el proceso de universalización –la clase obrera se desvanecerá cuando la sociedad comunista acabe con todo antagonismo de clase.

El problema surge en un periodo como el actual, el del llamado «postfordismo», que en realidad es relocalización de industrias en la economía global, unida al desarrollo en Occidente del sector servicios, a la aparición de nuevos sectores económicos, a la explotación de formas de producción fuera de la unidad productiva o empresa, a la independización del capital financiero y el estancamiento de la inversión en capital real, o a la racionalización del capital real que externaliza partes esenciales del proceso productivo las cuales parasita de la sociedad, en la forma por ejemplo de producción de vínculos sociales o culturales... Al mismo tiempo, se multiplica la estratificación de las clases sociales subalternas y de la pequeña burguesía (es decir, los poseedores de pequeñas propiedades, productores o rentistas), y dentro de este compendio, la pluralidad de intereses contrapuestos, de visiones del mundo, afinidades, creencias e ideas. En el postfordismo, las sociedades capitalistas se vuelven plurales, se dividen en infinidad de subgrupos sin intereses comunes particularmente definidos, ninguno de los

²⁹ El paralelo literario (revelador igualmente de una carencia absoluta de eticidad) del relato de Sánchez Mazas es por supuesto la filofascista *Viaje al fin de la noche*, de Louis-Ferdinand Céline. Sobre esta novela Walter Benjamin afirmó: «No es una casualidad que (...) *Voyage au bout de la nuit* de Céline, se ocupe del proletariado de los parias. Si el proletariado paria no tiene consciencia de una clase que librase a su favor la lucha por una existencia de mayor dignidad humana, tampoco el autor que le describe hace que se perciba esta deficiencia del modelo. En el fondo es por eso ambigua la monotonía en que el suceso está envuelto en Céline. Se le da muy bien hacer patentes la tristeza y la insipidez de una existencia en la que las diferencias entre día de labor y día de fiesta, acto sexual y vivencia amorosa, guerra y paz, ciudad y campo, se han apagado; no tiene en cambio el don de poner de bulto las fuerzas cuya estampa es la vida de sus parias. Menos aún consigue mostrar dónde podría comenzar su reacción» (Walter Benjamin, «Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente», en *Iluminaciones*, I, Madrid: Taurus, 1979, p. 81.)

cuales sería radicalmente revolucionario. En definitiva, el llamado postfordismo significa la desaparición de la política de masas, sustituida por el atomismo, el corporativismo y el pluralismo de intereses y valores.

En este contexto de pluralismo de valores (lo que Rawls llama el *hecho del pluralismo*), la conexión de lo particular con lo universal se convierte en sí misma en un problema, y el universalismo deja de ser automático. Toda vez que existen distintas concepciones del bien, las justificaciones clásicas de la justicia resultan particulares de un grupo u otro de creyentes. En la actualidad, la justificación tradicional de los derechos fundamentales (Locke) por su origen en la ley natural resulta insuficiente, como lo es la justificación de los derechos del hombre y del ciudadano por «evidentes». Este tipo de justificaciones, que fueron convincentes en un momento histórico, hoy sólo serían admitidas por colectivos particulares con determinadas concepciones de la vida y del bien; pero no serían admisibles por toda la población. En una sociedad plural, la única forma posible de articular una respuesta crítica pasa por la enunciación de una postura universal. La alternativa sería el irracional desencuentro de particularismos excluyentes y tribalismos de toda clase.

Aquí se inserta la propuesta del primer John Rawls, el de la *Teoría de la justicia*, como una manera de reconstruir el universalismo (transformador, progresista) a partir de una atomización propia del pluralismo de valores, irreductible e inevitable en una sociedad capitalista desarrollada. Rawls nos propone que imaginemos formar parte de una asamblea, en la cual todos los participantes somos agentes racionales que conocemos las diferencias socioeconómicas, así como culturales de nuestra sociedad. Al mismo tiempo, hagamos el ejercicio de olvidar nuestra posición real en dicha sociedad («velo de ignorancia»). Los participantes conocemos el sistema de diferencias que existen, pero desconocemos nuestro lugar en dicho sistema. A continuación, decidamos la distribución de bienes básicos, esto es, de posibilidades para realizar la concepción del bien de cada individuo o grupo (seguimos sin conocer de qué grupo formamos parte). Según Rawls, lo racional en esta asamblea sería proceder por medio de una estrategia «maximin»: maximizaremos el mínimo, garantizando que, en el caso de formar parte de los menos favorecidos por la sociedad, aún dispongamos de suficientes recursos para realizar nuestra concepción de la vida buena. A partir de aquí, Rawls formula sus famosos principios de justicia, que consagran ante todo la libertad, la igualdad, y el principio de que toda desigualdad originada en el desempeño de cargos o funciones sociales específicas (accesibles a cada individuo según el principio de libre igualdad de oportunidades) debe redundar en algún beneficio para los más desfavorecidos. Claro ejemplo de esto último es la función pública, a la que cualquiera puede tener acceso por medio de un proceso de selección objetivo y que supone trabajar por el bienestar de la sociedad en su conjunto, en especial aquellos que necesitan la aportación de un salario indirecto en forma de servicios públicos.

Pero con independencia del contenido de esta teoría, de corte socialdemócrata-liberal, Alex Callinicos ha reivindicado los principios de justicia de John Rawls (que interpreta como igualitaristas) como potencialmente críticos precisamente por su abstracción, por aquello que la crítica marxista-historicista tradicional, pero también comunitarista, denunciaría como su desconexión con toda particularidad real y concreta. Callinicos destaca la necesidad de unos principios de justicia, no por su capacidad para insuflar moralidad a la vida pública, sino por su contenido crítico de denuncia del orden real existente.

Los principios normativos formulados por el liberalismo igualitario son pues como los austeros artefactos modernistas de Beckett y Schoenberg, que Adorno apreciaba

porque en su desnuda abstracción exponían tácitamente la crueldad e injusticia al mundo del capitalismo tardío.³⁰

Ahora bien, el problema es más complejo. La teoría de John Rawls, simple y comprensible como puede parecernos, en el fondo tiene algo de escandalosa. Resulta insólito que Rawls se atreviera a proponer que los hombres hicieran el esfuerzo de abstraer del juicio acerca de la justicia su posición real en la sociedad («velo de ignorancia»), incluyendo sus propias creencias y sus sistemas de valores. Si Rawls es capaz de pensar de este modo, ello es porque vivimos en sociedades «postmodernas» donde las creencias y valores se experimentan como algo materialmente separado de nuestras conciencias, como algo pasajero y transitorio, a veces incluso fruto de la libre elección. Es lo que Michael Sandel llama el «yo desvinculado»: «lo que importa por encima de todo, lo que es más esencial a nuestro carácter de personas, no son los fines que elegimos, sino nuestra capacidad de elegirlos».³¹ El «pluralismo de valores» es la era del supuesto «fin de las ideologías», o de la «moralidad de mercado» en la cual ninguna creencia o finalidad es de importancia constitutiva,³² y la identidad del sujeto no se define por los fines e intereses sino por la capacidad de elegir como agente «libre» e «independiente» (jamás depositario, pues, y en teoría, de una creencia verdadera).

Lo que llamamos creencia en sentido fuerte se experimenta hoy día, más bien, como una creencia reflexiva: creo que sostengo una creencia. «Creo» significa realmente «creo que creo». Exactamente igual que podría decirse «creo que estoy resfriándome». La creencia es algo que sin más *sucede* o *padece* (es un hecho azaroso, como plantearía Rawls siguiendo aquí punto por punto la distinción kantiana del sujeto trascendental y los rasgos patológicos). Y lo que llamamos propiamente *creencia* es un juicio de segundo grado. Esta actitud natural, banal pero real y cotidiana, está más próxima a la verdad de lo que parece: si la ideología es algo que se nos inculca de forma pasiva, nosotros, que somos individuos bien conscientes de nuestro lugar en la sociedad, o eso creemos, sólo podemos de modo realista evaluar el hecho de que esta creencia nos venga impuesta. Como al mismo tiempo conocemos la eficacia material de la ideología, y que no existe un afuera de ésta, tenemos que reconocer que, pese a todo, ser conscientes de nuestra creencia no la suprime, pues por «creencia» damos a entender mucho más, una implicación subjetiva en un universo simbólico. Así pues, el moderno «yo desvinculado» se encuentra en la posición paradójica y problemática de saberse dominado por realidades externas (lo que Althusser describe como prácticas complejas

³⁰ «The normative principles formulated by egalitarian liberalism are thus like the austere Modernist artefacts of Beckett and Schoenberg, which Adorno prized because in their stark abstraction they tacitly exposed the cruelty and injustice of the late capitalist world» (Alex Callinicos, *The resources of critique*, Cambridge: Polity, 2007, p. 222.)

³¹ Michael Sandel, «La república procedimental y el yo desvinculado», en José Luis Martí, Roberto Gargarella, Félix Ovejero Lucas (coords.), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Madrid: Paidós, 2003, p. 82.

³² «Significa que siempre hay una distinción entre los valores que *tengo* y la persona que *soy*. Definir cualquier característica como *mis* fines, ambiciones, deseos, etc., siempre implica algún sujeto, un “yo”, detrás de ellas, a cierta distancia, y la forma de este “yo” debe darse anteriormente a los objetivos o atributos que poseo. Una consecuencia de esta distancia es poner al yo *mismo* más allá del alcance de su experiencia, asegurar su identidad de una vez para siempre. O, para decirlo de otra manera, deja afuera la posibilidad de lo que podríamos llamar fines *constitutivos*. Ningún papel o compromiso podría definirme de forma tan completa como para que yo no pueda comprenderme sin él. Ningún proyecto podría ser tan esencial que dejarlo de lado supondría poner en duda la persona que soy» (Ibid., pp. 81-82.). La lógica detrás de este argumento es un puro error categorial: una extrapolación de categorías lingüísticas (sujeto-predicado) al plano ontológico; lo mismo podría decir que hay una distinción entre los brazos que tengo y la persona que soy, la cabeza o el cerebro que tengo y la persona que soy... Pero la cuestión de fondo es que, en efecto, sí hay fines constitutivos sin los cuales un sujeto deja de serlo, y esos fines tienen que ver con la fidelidad a una idea, a un acontecimiento significativo (histórico como una revolución, o personal, como un enamoramiento), a un principio ético-político...

ritualizadas, encuadradas en Aparatos Ideológicos de Estado), y a la vez concebirse lo suficientemente desapegado de ellas como para definirse a sí mismo en tanto agente racional, evaluador trascendente de su sistema de ideas y valores. El sujeto concibe su ser a partir de la libertad de elección, a pesar de que conoce muy bien los límites de dicha libertad (que opone ante sí mismo, como compromisos, rituales, imposiciones externas).

Como hemos dicho, la creencia se experimenta por nosotros como una creencia de segundo grado, un juicio acerca de un fenómeno de conciencia cuyo origen externo podemos desconocer. Precisamente porque experimentamos esta dualidad, es por lo que podemos suspender el juicio, distanciarnos de nuestras creencias, y abrazar la universalidad. Ello es posible en la medida en que nuestras creencias se hallan desustancializadas ya de todo contenido, puesto que lo que llamamos creencia es un simple enunciado sobre un estado mental transitorio respecto del cual nos hallamos desvinculados. Ese estado mental lo abrazamos mientras nos convenga, incluso sabiendo que no constituye ninguna idea en un sentido fuerte del término, que nos implique de manera constitutiva en nuestro ser.

De modo que la propuesta de Rawls (y de Callinicos) no son sino falsas salidas. Son síntomas de otra cosa: propuestas plausibles para una sociedad en la cual el pluralismo significa desvinculación de los sujetos con sus creencias más íntimas, y una relación problemática de ellos con éstas. Ciertamente, la hipótesis de Rawls acerca del velo de ignorancia presupone una sociedad en la cual todas las creencias se reducen a ser individuales, particulares, como mercancías adquiridas en el mercado a medida de las necesidades de cada cual según su posición en la división social del trabajo. El «velo de ignorancia» no resulta entonces inconcebible ni imposible, se halla al alcance de cualquiera, en la medida en que el estado natural de los sujetos hacia sus propios estados mentales carece de toda implicación real. Por esta razón la teoría de Rawls contiene algo de relevancia: para alguien que asuma (como un socialdemócrata) los modos de producción y distribución vigentes en el capitalismo, la única forma de tocar la universalidad es partir de una abstracción separada de la realidad de las creencias particulares, que son imposturas carentes de toda potencialidad subversiva. La única potencia mínimamente emancipadora provendría de la puesta en paréntesis de esas particularidades en ninguna de las cuales creemos, y de la asunción de la universalidad abstracta.³³

Pero, ¿es esto todo lo que tenemos a nuestro alcance? Los sujetos contemporáneos, cuando desarrollan su desvinculación en forma de indiferencia

³³ Es, por otra parte, la propuesta de Žižek en un artículo de 1990 acerca de los Balcanes y la situación en la antigua Yugoslavia (Slavoj Žižek, «Eastern Europe Republics Of Gilead», en *New Left Review* n° 183, Sept-Oct 1990, pp. 50-62). En dicho artículo, Žižek hacía uso de la teoría lacaniana para describir los resentimientos nacionalistas desde la perspectiva del sentimiento de un «robo de goce» por parte del otro; por este fenómeno, sucede que aquello que nunca fue poseído es retroactivamente supuesto, a partir de la certeza de haber sido arrebatado por el otro. Al final, el artículo de Žižek concluye en que la solución del atolladero nacionalista pasa por una necesidad de una *mayor alienación*, de una toma de distancia entre el Estado y la sociedad civil, de un Estado que sería formal, vacío, que no sostuviese explícitamente ningún proyecto étnico o nacional. Algo similar propone en su lectura de Hegel y su concepto de la monarquía en *Porque no saben lo que hacen*. La posición del artículo es un puro liberalismo político, pero apunta inteligentemente a algo que en nuestra lectura de Rawls habíamos sospechado: que la implicación apasionada con una identidad no es un dato originario dado por y para siempre (esas «sensibilidades étnicas» que estallaron al descomponerse el «socialismo real» yugoslavo) sino un problema generado por las estructuras políticas del régimen, que favorecieron las rencillas entre las distintas regiones y nacionalidades históricas en la antigua Yugoslavia. Los yugoslavos no eran menos civilizados, pues, que los ciudadanos de Rawls, coexistiendo sin importarles mucho sus creencias respectivas o propias. Simplemente, vivían en un Estado organizado de forma muy distinta, que había alimentado durante décadas las diferenciaciones en términos nacionales. La propuesta de Žižek en aquel momento iba en la línea de las corrientes opositoras al «socialismo real» que buscaban una homogeneización con el modelo liberal de los países capitalistas occidentales.

respecto de sus propios «estados mentales», caen en la frigididad. Políticamente, la abstracta universalidad de los principios de justicia de Rawls, carentes de toda conexión con un compromiso «patológico» particular, desemboca en el burocratismo. ¿No es ese burocratismo el mayor pecado de las instituciones de la Unión Europea, órganos totalmente «técnicos» y supuestamente «despolitizados», guardianes de la ortodoxia, que imponen las medidas «correctas» y «necesarias» a pueblos que como niños reclaman deseos imposibles e irreales?

El problema no consiste en enunciar unos principios de justicia abstractos, sino en repetir el gesto de Marx y localizar la conexión entre un momento particular concreto y la universalidad emancipadora. Esta conexión, empero, en una sociedad económicamente atomizada, se toma desde la individualidad de uno mismo, solo ante su propia conciencia. Se hace necesaria, pues, una fenomenología del momento del *compromiso* o del gesto ético individual-universal, como ligazón del sujeto con una particularidad determinada que lo convierte en revolucionario. Es éste el contexto de las aportaciones centrales de la teoría política de Slavoj Žižek, de su escuela, y de otros contemporáneos como Alain Badiou.

Según establece Žižek, inspirado tanto en el concepto de *universalidad concreta* de Hegel como en el de *acontecimiento* de Alain Badiou,³⁴ el punto ético en que se identifican lo particular y lo universal se llama *verdad*. De tal modo que la verdad no significa sustraerse de lo particular hacia el reino de lo universal, sino justamente la identificación de una particularidad concreta como el terreno donde lo universal se encuentra contenido (el puente que debe dinamitar el protagonista al principio de *Por quién doblan las campanas*, o el instante de heroísmo individual con el que concluye la novela). Y la anticipación a esta fenomenología del gesto ético la hallamos en el revolucionario por antonomasia del siglo XX, Lenin:

Así que cuando Lenin dice que «la teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera», todo depende de cómo entendamos «verdad»: ¿se trata de un neutro «conocimiento objetivo», o de la verdad de un sujeto comprometido? La apuesta de Lenin –más actual que nunca en nuestra era de relativismo postmoderno– es que la verdad objetiva y el partidismo, el gesto de tomar partido, no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que suponen la condición el uno del otro: en una situación concreta, su verdad *universal* sólo puede ser articulada desde una posición absolutamente *partidista* –la verdad es por definición unilateral.³⁵

Lo que Lenin redescubre es la distinción entre *ser de clase* y *conciencia de clase*, distinción que articula el materialismo histórico marxista (en particular el análisis de las relaciones de producción y la lucha de clases) con la política comunista de alianzas, bloques y frentes (abierta e inclusiva). La *conciencia de clase* va más allá de las constricciones del ser de clase particular, y designa éticamente el reconocimiento del universalismo en una posición política particular, comunista.

Entonces, como diría Lacan, *les non-dupes errent* («los desengañados se engañan», título de su seminario de 1973-74): la verdad no es ese conocimiento objetivo denegado por los pirronistas-relativistas-postmodernos, sino que es producto de la toma de partido práctica. De tal modo que es preciso darle la razón a Pascal en un hecho: si realmente quieres encontrar la verdad, implícate en los rituales que la hacen posible (si

³⁴ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999.

³⁵ «So when Lenin says «The theory of Marx is all-powerful, because it is true», everything depends on how we understand «truth» here: is it a neutral «objective knowledge», or the truth of an engaged subject? Lenin's wager –today, in our era of postmodern relativism, more actual than ever– is that universal truth and partisanship, the gesture of taking sides, are not only not mutually exclusive, but condition each other: in a concrete situation, its UNIVERSAL truth can only be articulated from a thoroughly PARTISAN position –truth is by definition one-sided.» (Slavoj Žižek, «Repeating Lenin», en Lacan.com, en <http://www.lacan.com/replenin.htm> [9/2009]. La traducción es mía.)

pretendes creer en Dios, arrodíllate y reza). No es extraño que entre los comunistas franceses de postguerra el ritual de Pascal constituyera un modelo para la adopción de un compromiso militante. Así lo vemos en un pasaje de una novela de Simone de Beauvoir: «Eres demasiado tímido –le dije–. Mientras te preguntes si la causa del proletariado es tu causa, nunca lo será. Di, simplemente: es mi causa.»³⁶

En otras palabras: la inversión del cinismo en sus propios términos significa la subversión de su enunciado (*lo sé muy bien y aun así...*) para extraer de él la forma de un imperativo ético. Según Žižek, la diferencia entre el héroe tradicional, el héroe moderno temprano y el héroe moderno tardío es la siguiente: el héroe tradicional (Edipo) *no sabe, pero lo hace*; el héroe moderno temprano (Hamlet) *lo sabe, y por eso no puede hacerlo*; y el héroe moderno tardío *sabe muy bien lo que está haciendo, y aun así lo hace*.³⁷ Esta última fórmula, que es la del cinismo, sin embargo puede designar también su opuesto:

...a saber, la conciencia trágica de que aunque lo que estoy a punto de hacer puede tener consecuencias catastróficas para mi propio bienestar y para el bienestar de los que me son más cercanos y queridos, a pesar de todo *tengo* sencillamente que hacerlo, por un mandato ético inexorable. (Recuérdese la actitud paradigmática del héroe *noir*: es perfectamente consciente de que si se entrega a la llamada de la *femme fatale*, no le espera otra cosa que la condenación, que se está metiendo en una doble trampa, que la mujer le abandonará sin duda; pero, con todo, no puede resistir, y termina por hacerlo...)³⁸

Este «tengo que hacerlo» nos hace evocar la idea de un mandato ético que suspenda todo el cálculo de bienes, de posibilidades, y se limite a hacer lo que es debido. Se trata del «*il faut!*» de Jean Paul Belmondo en *Al final de la escapada (À Bout de Souffle, Jean-Luc Godard, 1960)*, que condensa aquello calificado por Žižek como la actitud ética del héroe *noir*.

En *El halcón maltés* de Dashiell Hammett, Brigid O'Shaughnessy es la proverbial mujer fatal que se presenta en el despacho de Spade y Archer con una historia inverosímil. Cuando más tarde, en circunstancias algo complicadas tras la muerte de Archer, Brigid «confiesa» a Sam que todo lo que les contó en su despacho fue una patraña, Sam le contesta: *bueno, no se preocupe, en realidad no creímos su historia; creímos en sus doscientos dólares: usted nos pagó más que si nos hubiera dicho la verdad, y lo suficiente para que su historia nos resultara aceptable*. En otras palabras, Sam es perfectamente consciente de que van a meterlo en un lío, pero no puede hacer más que entrar de cabeza en el caso. ¿Es ésta la postura del cínico, o la del héroe? ¿Qué le dice Sam a Brigid al final, cuando ella le reprocha que vaya a entregarla a la policía y le pregunta si habría hecho lo mismo de haberse encontrado con el halcón auténtico (esa joya de oro macizo incrustada en gemas) y haber recibido su parte del dinero? Sam le contesta: *no creas que soy tan deshonesto como suponen, ese tipo de reputación puede ser conveniente para que te encarguen negocios más caros y que sea más fácil tratar con el enemigo*. Fingiendo una actitud cínica (creímos en sus doscientos dólares; es útil para que te encarguen negocios más caros) lo que realmente hace Sam es subvertir cualquier tipo de cálculo utilitarista, en beneficio de su propio y particular compromiso.

Los antiguos monarcas absolutos franceses del siglo XVIII disponían la facultad de emitir, a su discreción, órdenes especiales por las cuales, sin mediación de la justicia ordinaria, un individuo podía ser privado de su libertad. Estas órdenes son las célebres *lettres de cachet*. Al final de estas cartas, el monarca añadía un escueto e inapelable

³⁶ Simone de Beauvoir, *La sangre de los otros*, Barcelona: Seix-Barral, 1985, p. 20.

³⁷ Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, Valencia: Pre-Textos, 2002, pp. 24-25.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

«*car c'est mon plaisir*» («porque me place»), tras el cual no cabía esperar sino que la orden se hiciera efectiva. He aquí el acto de *engagement* más negativo y unilateral: el verdadero acto de libertad, por completo inmanente, es una demanda que afirmando un simple «*car c'est mon plaisir*», un puro «porque me da la gana», reestructura sin más el universo simbólico. Lo que era potestad del monarca absoluto se recuperó más tarde en la revolución francesa: para la conciencia verdaderamente revolucionaria, la revolución se autoriza a sí misma.³⁹ El «poder constituyente» no precisa de ninguna otra referencia externa que lo justifique. Y así es como atraviesa el cinismo, la conciencia desgraciada de quien sabe y, aun así, culpablemente se inserta en los rituales prácticos: por la fuerza de una llana elección, la revolución elige reestructurar el universo simbólico. Ése es el momento en que o bien da en el clavo (tomando posición respecto del antagonismo fundamental), o fracasa sin remedio. Pero en cualquier caso, es en sí mismo el acto verdaderamente contemporáneo del heroísmo, la verdadera elección ética que no toma en cuenta las consecuencias.

Hay una conocida anécdota sobre el encuentro del socialista Fernando de los Ríos con Lenin. Cuando aquél le preguntaba a éste «¿pero dónde está la libertad?», Lenin le habría respondido con un simple: «¿libertad para qué? ¿Para quién?». Interpretaciones fáciles aparte, habría que tomar esta respuesta literalmente: toda libertad es siempre libertad *para*. Frente al concepto liberal de que la libertad debe ser formal (dejando espacio para que los individuos puedan buscar su bien partiendo de una situación de justa igualdad de oportunidades), la pretensión leninista de una *libertad real* alude a los factores materiales que hacen posible el ejercicio efectivo de dicha libertad. Esto es lo que el individuo «eminente respetable», aunque siervo, de Beauvois omite: frente a sus aptitudes internas y a su capacidad para elegir, que fundan la noción liberal, él debería luchar por la transformación efectiva de sus condicionamientos externos. Esta transformación no es sino el acto real que, en vez de elegir entre un abanico de posibilidades dadas, piensa fuera del marco, «elige lo imposible» (en palabras de Žižek) y resuelve trastornar el propio campo simbólico, el suelo mismo desde el cual se define lo que es posible y lo que no lo es. En otras palabras, la lección revolucionaria consiste en hacernos concebir el verdadero acto político de libertad como un acto constituyente, un corte entre el antes y el después, a partir del cual ya nada vuelve a ser como era. Por eso la revolución no se justifica de ninguna manera, sino que «*pone originariamente de modo absoluto su propio ser*».⁴⁰

2. EL ANÁLISIS DEL «TRABAJO DEL SUEÑO» IDEOLÓGICO Y EL SENTIDO DEL GIRO ALTHUSSERIANO EN LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA

El destino de Althusser es paradójico: tras la «moda» de los años 60 y 70, durante los cuales su pensamiento fue el centro de innumerables controversias, su nombre sencillamente cayó en el silencio. No sólo en el silencio de aquellos que parecieron desentenderse de él, o de su propia implicación en aquellas controversias. Como ha anotado Balibar en un texto clásico,⁴¹ ya en vida (en su propia desgracia personal) el mismo Althusser parecía haberse sumido en un silencio del que solamente salía para contradecir sus propias concepciones, las que iluminaron el panorama intelectual en el periodo del althusserianismo clásico: la ruptura epistemológica, la distinción entre ciencia e ideología, la filosofía como trazo de líneas de demarcación, el proceso sin

³⁹ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004, p. 11. Es paráfrasis de un eslogan del último Lacan, *el psicoanalista sólo se autoriza a él mismo*, que hace referencia a que (en principio) la Escuela lacaniana no sería garante de la formación del analista.

⁴⁰ Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires: Aguilar, 1975, p. 18.

⁴¹ Sobre estas contradicciones de la obra althusseriana, Cf. Étienne Balibar, «¿Sigue callado, Althusser!», en *Leer a Althusser*, número monográfico de *ER. Revista de filosofía*, 34-35 (2004-2005), pp. 15-41.

Sujeto ni Fin(es)... Ya en vida, desde que su nombre apareciera en las páginas de sucesos, el destino de Althusser fue este silencio, el que él mismo guardaba, el de quienes pudiendo hablar en su nombre prefirieron ignorarlo o denigrarlo, y el de quienes sencillamente fueron *incapaces* de hablar acerca de su pensamiento (difícil, incómodo y, en numerosas ocasiones, contradictorio).

Jean-Paul Sartre había dicho que la filosofía dialéctica era impensable:⁴² ¿no será algo parecido lo que comporta el encuentro con la filosofía de Althusser? ¿No se encuentra en el pensamiento de Althusser un núcleo *unheimliche*, inquietante? ¿No será que el pensamiento althusseriano incumbe la referencia alrededor de un centro imposible y traumático? Más aún ¿podemos trazar un paralelismo entre este olvido y el abandono generalizado en el panorama intelectual, por aquellos mismos años, de la teoría de la ideología (respecto de la cual una de las más importantes aportaciones fue la de Althusser y su escuela)?

La argumentación de Althusser se basa en la crítica a la noción de «sujeto». La idea central de la teoría de Althusser es que el sujeto, como cualquier otra formación ideológica, comporta a la vez un *reconocimiento* y un *desconocimiento*. «Reconociendo» como una obviedad que en efecto somos sujetos libres, autónomos, etcétera... ignoramos más profundamente nuestra existencia (nuestras condiciones reales de existencia) como soportes (*Träger*) de relaciones sociales dentro de la división social del trabajo. En efecto, el papel de la ideología es este:

Es la ideología la que garantiza la función de *designar* al sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y por tanto ella debe *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole las razones-de-sujeto para asumir dicha función.⁴³

La función-soporte precisa de la función-sujeto: esta última, como forma de desconocimiento ideológico, es la que, siendo soportada, al mismo tiempo da consistencia ontológica a aquella. La ideología supone un modo de engaño-autoengaño (*los hombres se ignoran a sí mismos*, había escrito Spinoza), una amable complacencia en torno a una ilusión imaginaria que da coherencia a nuestro ser y que nos reconcilia con nuestro medio social (hasta el punto de que la ideología es fundamental para la *reproducción de las relaciones sociales de producción*: ésta es una de las tesis fundamentales en el texto de 1970 sobre los Aparatos Ideológicos de Estado).

Althusser complementa su teoría de la ideología con la lectura lacaniana de Freud. De modo que lo que captura al sujeto en la interpelación es un determinado reconocimiento especular:⁴⁴ «Para que el individuo se constituya en sujeto interpelado, es preciso que se reconozca como sujeto en el discurso ideológico, es necesario que figure en él».⁴⁵ El sujeto debe figurar en el discurso ideológico, de tal manera que, confrontado con esta imagen, pueda reconocerse como siempre-ya sujeto. La estructura del reconocimiento ideológico es, por tanto, una estructura reduplicada: la ideología contiene en sí el sujeto al que ella misma interpela. Por ello la fórmula del Sujeto por excelencia es la de Dios («yo soy el que soy»)⁴⁶ de quien se puede predicar, en palabras de Tomás de Aquino, que esencia y existencia se identifican.

⁴² Louis Althusser, «Lenin y la filosofía», en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008, p. 117.

⁴³ «C'est l'ideologie qui assure la fonction de *désigner* le sujet (en général) qui doit occuper cette fonction, et pour cela elle doit *l'interpeller* comme sujet, en lui fournissant les raisons-de-sujet d'assumer cette fonction.» (Louis Althusser, «Trois notes sur la théorie des discours», en *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris: STOCK/IMEC, 1993, p. 134. La traducción es mía.)

⁴⁴ Este concepto remite al texto clásico de Lacan sobre el estadio del espejo (Jacques Lacan, «El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos I*, México: Siglo XXI, 1995, pp. 86-93.

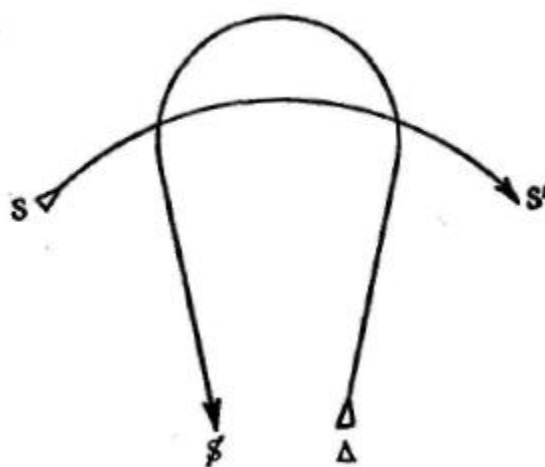
⁴⁵ «Pour que l'individu se constitue en sujet interpellé, il faut qu'il se reconnaisse comme sujet dans le discours ideologique, il faut qu'il y figure» (Louis Althusser, *O. Cit.*, p. 134. La traducción es mía.)

⁴⁶ Louis Althusser, «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État», *O. Cit.*, p. 309.

El «siempre-ya» del reconocimiento ideológico introduce la cuestión de la temporalidad retroactiva lacaniana, según la cual el momento presente redefine todo su pasado como un futuro anterior (eso que no era yo, lo habrá sido). Como expondrá Lacan en su explicación del primer diagrama de su famoso *grafo del deseo* (véase FIGURA 1),

Un discurso no es sólo una materia, una textura, sino que requiere tiempo, tiene una dimensión en el tiempo, un espesor. No podemos conformarnos en absoluto con un presente instantáneo, toda nuestra experiencia va en contra, y todo lo que hemos dicho. Podemos presentificarlo enseguida mediante la experiencia de la palabra. Por ejemplo, si empiezo una frase, no comprenderán ustedes su sentido hasta que la haya acabado.⁴⁷

FIGURA 1



Esta noción de temporalidad retroactiva fue introducida ya por Freud, y es una noción solidaria del descubrimiento de que *el inconsciente carece de historia*. En el caso clínico *El hombre de los lobos*, Freud analiza el trauma sexual del paciente en dos tiempos. El sujeto, que habría visualizado con dieciocho meses de edad el coito entre sus progenitores, desencadena el trauma a los cuatro años, cuando éste adquiere un sentido que ilumina retroactivamente el fenómeno originario. Este enfoque es transformado cuando Freud constata la imposibilidad de la teoría de la seducción como origen de la neurosis, y resuelve que el recuerdo de la seducción no es sino el retorno de un deseo infantil reprimido. Sin embargo, la idea de la retroactividad (no ya como significación sino como resignificación) seguirá siendo plenamente operativa.

El ejemplo histórico más abyecto de esta temporalidad retroactiva podemos encontrarlo en la manipulación estalinista de fotografías: Trotsky no era sólo un traidor, sino que ni siquiera estuvo realmente presente en los momentos históricos registrados. La famosa instantánea de la bandera soviética izada en la fachada del Reichstag, amén de constituir una recreación, fue retocada para borrar uno de los dos relojes de pulsera que portaba el soldado en primer plano, pues ello hacía pensar que los hombres del Ejército Rojo podían haber estado dedicándose al pillaje (es una muestra de la histeria estalinista que cuidaran este detalle, superfluo si tenemos en cuenta el horror generalizado de la batalla de Berlín). Otro ejemplo, no menos abyecto para la historia de

⁴⁷ Jacques Lacan, El seminario, Libro 5. Las formaciones del inconsciente, Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 17.

la cultura popular, está en los *remakes* digitales de las películas hollywoodienses (inaceptable cuando se trata de obras reconocidas públicamente como relevantes y valiosas). Es el caso de *E.T. el extraterrestre* (Steven Spielberg, 1982), donde las armas de los policías son sustituidas por *walkie-talkies*. Pero el ejemplo más extremo de falsificación cinematográfica lo protagoniza la saga *Star Wars*, con numerosas adiciones y reemplazos, muchos de los cuales arruinan por completo el argumento. Un detalle bien conocido entre los *fans* ha originado todo un movimiento de protesta bajo el eslogan *Han shot first*.⁴⁸ En la primera película de la saga, *Star Wars* (George Lucas, 1977), Han Solo es retenido a punta de pistola por Greedo, un cazador de recompensas aficionado, en la cantina de Mos Eisley. Si visionamos la escena según el *remake* de 1997, podemos ver cómo en mitad de la conversación Greedo dispara contra Han, y éste le devuelve el disparo. Pero quien conozca la versión de la película tal como se proyectó en los cines sabrá que, originalmente, era Han quien disparaba contra Greedo a sangre fría, sin mediar provocación ni amenaza alguna. George Lucas simplemente suavizó la escena en versiones posteriores, para hacer su producto más accesible al público infantil, importante consumidor de *merchandising*. Por medio del *remake*, y no autorizando la reproducción ni la distribución comercial de las películas originales de la saga, Lucas pretende que aquella escena nunca tuvo lugar. El resultado de este tipo de procedimientos retroactivos, aunque artificioso (pensemos en el disparo sin sentido de Greedo, o en los inquietantes y antinaturales espacios vacíos que producen algunas falsificaciones estalinistas), es una revisión controlada de lo que realmente sucedió, con la intención de hacerlo concordar con una verdad o una valoración ético-política externa.⁴⁹ Lo mismo sucedía en el enfoque de Freud, donde lo que no era plenamente significativo se convierte en traumático por efecto retroactivo de una estructura significativa.

En este punto, todo el asunto se complica. Si el objeto de la representación ideológica no es una realidad externa transparente y ubicada en algún lugar del tiempo histórico, sino una *verdad* que impregna toda la representación inadecuada de la cosa, entonces resulta que el engaño tiene un motivo constitutivo, no accidental. El reconocimiento ideológico de una verdad subjetiva se conforma por medio de una representación inadecuada (el reconocimiento ideológico opera, estructuralmente, basado en un desconocimiento), y la estructura significante-ideológica tiene su razón de ser en el par reconocimiento-desconocimiento exactamente del mismo modo como el *yo* freudiano se define a partir del par resistencia-represión. Y esto es exactamente lo que expresa Hegel en su reflexión acerca del retrato: en él se elimina toda referencia a la vida exterior, a lo natural, y su arte «vuelve a llevar hasta su ideal a lo real, liberado de las contingencias de la naturaleza».⁵⁰ Para Hegel, el retrato debía contener la esencia espiritual tras las imperfecciones de la vida ordinaria. En efecto, en Hegel el retrato

⁴⁸ En 2004 se lanzó una web que recogía las quejas y peticiones de los fans: <http://www.hanshootsfirst.org/> (11/2010).

⁴⁹ La temporalidad retroactiva es la forma de la temporalidad tal como la concibe el inconsciente, y su estructura es patente en el concepto freudiano del trauma. Para Freud, el trauma (lo que Lacan concibe como experiencia de lo Real) es una «causa ausente». Ni se adscribe a un momento histórico, ni es un producto fantasmático generado por la propia estructura simbólica: es ambas cosas a un tiempo. Se trata de una entidad anamórfica que sólo se dota de consistencia vista en retrospectiva desde el horizonte de lo simbólico. En el caso del Hombre de los Lobos, la escena que el paciente contempló en su infancia (el coito *a tergo* de sus padres) se enquistó como un núcleo imposible de simbolizar alrededor de cuyo vacío se construyó toda su estructura simbólica; esta causa se convierte en *trauma* más tarde, en retrospectiva, al constituirse en lo inexplicable a partir del sistema de teorías sexuales del niño (Cf. Slavoj Žižek, *The metastases of enjoyment. Six essays on women and causality*, London; New York: Verso, 2005, pp. 30-31.)

⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del arte o estética*, Madrid: Abada/UAM, 2006, p. 127. «Bedürftigkeit des äusserlichen Lebens, Daseins abstreift und das Reelle frei von den Zufälligkeiten der Natur zu seinem Ideal zurückführt» (*Ibid.*, p. 126.)

posee poder de fascinación (en otros términos, captura al sujeto en la interpelación) en la medida en que el retratado sabe reconocerse en su idealidad como siempre-ya habiendo sido eso. Pero la cuestión va más lejos del simple hecho de que el retratado sea «maquillado» por la habilidad del artista: la clave está en que, para Hegel, el artista debe ser capaz de capturar en el sujeto aquello «en ti más que tú»,⁵¹ esa insuficiencia constitutiva de su ser, que no tiene nada que ver con su apariencia somática, de tal modo que le captura con tanta mayor certidumbre que si se observara con minuciosidad en su propio ser natural y contingente. Los visibles trazos del pincel sobre el lienzo, inexistentes en un rostro real hecho de piel, poros y folículos, marcan la distancia entre representación y representado, conjurando el burdo empirismo del sujeto y abriendo las puertas de su imagen hacia la profundidad de un carácter que no dudamos en reconocer como «verdadero» o «auténtico».

Esto es lo que se encuentra detrás de la teoría althusseriana de la ideología. Al basar el reconocimiento ideológico en una forma de desconocimiento (desconocimiento de las condiciones reales de existencia), Althusser da un nuevo impulso a la profunda convicción materialista sobre la «opacidad de lo inmediato».⁵² El centro de su teoría es que la ficción, el desconocimiento, la brecha entre lo Imaginario y lo Real, es lo que caracteriza al sujeto: más aún, la pretensión de suprimir esta brecha es ideológica *par excellence* (estamos siempre-ya en la ideología). Siendo así, no resulta extraño que el pensamiento de Althusser, aun para aquellos que con buenas intenciones se acercan a él, inquiete. Conlleva cierta posición ética, con claros tintes espinosistas, que basa la libertad frente a la ideología en el reconocimiento de su necesidad. En otros términos, en la alienación de la fantasía ideológica dentro del *proceso sin Sujeto*,⁵³ esto es, dentro del discurso deshumanizado de la ciencia. Es un golpe demasiado duro contra nuestros temperamentos narcisistas.

Hemos dicho que el reconocimiento ideológico opera a partir del reconocimiento-desconocimiento de las condiciones reales de existencia. De tal modo que un reconocimiento falso (una «falsa conciencia») es lo que en última instancia hace posible la reproducción de la función *Träger*. Si esto es así, tendríamos de nuevo la *doxa* habitual sobre la ideología como engaño, si bien (he aquí el toque «cínico») como un engaño *necesario*. Pero la cuestión es más compleja: la necesidad de la ideología no tiene que ver con el hecho de que exista un *engaño* irreductible a la vida social. Yendo más lejos, la necesidad de la ideología tiene que ver con el hecho de que incluso la *verdad* puede operar «mediante la ideología», atrapándonos en el desconocimiento ideológico. Con esto nos acercamos a las tesis centrales de la teoría psicoanalítica de la ideología. Como dice Robert Pfaller, «la idea imaginaria es más un reflejo especular del sujeto que la imagen de un objeto, y es imaginaria precisamente en la medida en que ese reverso permanece desconocido».⁵⁴ Esto significa que la verdad o falsedad de la imagen

⁵¹ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 271.

⁵² Louis Althusser, «Prefacio. De *El capital* a la filosofía de Marx», en Louis Althusser, Étienne Balibar, *Para leer el capital*, México: Siglo XXI, 2004, p. 21.

⁵³ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI, 2007, pp. 24-25. Dicha alienación es ética (y el «antihumanismo teórico», en su campaña en contra del humanismo, es toda una posición ética) por cuanto pretende la sustracción del sujeto respecto de los principios instrumentales que aseguran su consentimiento de las condiciones de existencia bajo un modo de producción concreto. El proceso sin sujeto ni fines es un concepto ético, y al respecto podemos hallar un antecedente en las palabras de Ulrich, el protagonista de la monumental novela de Robert Musil: «Los vocablos meta y fin proceden, en efecto, del lenguaje de los cazadores. No tener meta ni fin, de acuerdo con las circunstancias de su origen, significará tanto como no ser capaz de matar» (Robert Musil, *El hombre sin atributos*, Vol. 1, Barcelona: Seix Barral, 1996, pp. 570-71.)

⁵⁴ «The imaginary idea is more of a mirror image of the subject than an image of an object, and it is imaginary precisely to the extent that this reversal remains unacknowledged» (Robert Pfaller, «Where is your hamster? The concept of ideology in Žižek's cultural theory», en Geoff Boucher, Jason Glynos, Matthew Sharpe (eds.), *Traversing the phantasy. Critical responses to Slavoj Žižek*, Surrey: Ashgate

del objeto es irrelevante, y lo fundamental de la idea imaginaria reside en el reconocimiento-desconocimiento que ofrece a un sujeto acerca de su propio lugar en la realidad. Y si el valor de verdad de la imagen es irrelevante, entonces puedo poseer un conocimiento verdadero que, no obstante, opere al mismo tiempo como un reconocimiento-desconocimiento ideológico.

Esto funciona en un sentido similar a la famosa sentencia wittgensteiniana: el enunciado «está lloviendo», proferido en sueños, es falso en cualquier caso, aunque en efecto esté lloviendo.⁵⁵ Naturalmente que, mientras duermo, puedo escuchar las gotas de lluvia contra mi ventana y que ese estímulo puede transformarse, durante mi sueño, en lluvia. De manera que podría acertar al decir, sin salir de mi sueño, que está lloviendo. Ahora bien, cuando sueño que llueve, estoy convirtiendo en una imagen amable y coherente, integrada en mi sueño, el ruido externo de las gotas de lluvia contra mi ventana. Y esto con el objeto de seguir soñando, de no despertar. ¿Y si la lluvia que golpea mi ventana realmente está sonando dentro de mi habitación, y no es lluvia, sino el ruido blanco de un televisor sintonizado en un canal sin señal? Freud menciona en *La interpretación de los sueños* varios ejemplos de este tipo de procesos de «elaboración de estímulos nerviosos», como el del sueño de la muerte del Papa:

Hallándome una vez durante el verano en un balneario del Tirol, desperté una mañana con la convicción de haber soñado que el *Papa había muerto*. Todos mis esfuerzos para interpretar ese sueño no visual resultaron estériles. Como posible antecedente, no recordaba sino el de haber leído días antes la noticia de que el Pontífice padecía ligera indisposición. Pero en el transcurso de la mañana me preguntó mi mujer: «¿No has oído de madrugada el formidable repique con que nos han obsequiado todas las iglesias y capillas de los alrededores?» No recordaba haber oído nada semejante; pero mi sueño quedaba ya explicado como reacción de mi necesidad de dormir ante el ruido con que los piadosos tiroleses querían despertarme.⁵⁶

Esta metaforización es lo que Freud llamaba el *trabajo del sueño*, y es justo de lo que se trata en el mecanismo del reconocimiento ideológico. *La teoría de la ideología no tiene por objeto, entonces, el desenmascaramiento de lo Real tras la ilusión, sino los mecanismos del trabajo del sueño ideológico que ficcionaliza lo Real*. Así, lo importante de la ideología no es que sea una falsa conciencia, lo importante es el modo en que transforma lo Real en Simbólico por medio de una representación Imaginaria. Lo importante no es que el operario que trabaja en el servicio técnico de una empresa de telefonía tenga una visión sesgada, imaginaria, de sí mismo que le hace idóneo para adoptar de un modo sumiso su papel en el proceso productivo de una economía capitalista. Lo crucial es entender que un reconocimiento menos sesgado, más objetivo, seguirá siendo siempre subjetivo, es decir, imaginario: implicará una relación imaginaria del sujeto con sus condiciones de existencia (y lo que es más grave, un conocimiento objetivo en sí mismo puede estar desprovisto de todo impulso emancipador).

Que el sujeto siempre se encuentre implicado en un trato ideológico con sus condiciones de existencia quiere decir en definitiva que un *conocimiento* objetivo puede operar como soporte de una *fantasía ideológica* subjetiva (esto es, podría, al margen de su objetividad, decir al mismo tiempo algo acerca de una fantasía). De lo que se trata es de que la ideología no representa las condiciones reales de existencia, sino *el modo en que los individuos se relacionan con tales condiciones* (esta idea es una piedra de toque

Publishing, 2006, p. 107. La traducción es mía.)

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Sigmund Freud, «La interpretación de los sueños», en *Obras completas*, Vol. 2, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 488-89.

de la teoría althusseriana). Por decirlo de un modo más simple, la ideología representa los deseos, esperanzas, temores⁵⁷ de los individuos acerca de su posición en la sociedad.⁵⁸

Los relatos que hacen Julio Verne o Georges Méliès acerca de la llegada del hombre a la luna son representaciones imaginarias, cargadas de toda una filosofía positivista y de una fantasía poética acerca de las potencialidades humanas, de algo que en 1969 tuvo lugar. Pero la grabación de la llegada efectiva del hombre a la luna no ejerce funciones menos imaginarias que las de aquellas obras de anticipación tecnocientífica. La representación del acontecimiento real, fuertemente teatralizada (hasta el punto de inspirar teorías conspiranoicas acerca de su falsificación en un estudio cinematográfico), opera al mismo tiempo como representación ideológica de una fantasía imaginaria. La llegada del hombre a la luna fue, para todos, catalizadora de una actitud afirmativa ante la capacidad de la humanidad para resolver sus problemas por medio del recurso a la técnica (la cual, en la era de la Guerra Fría, se identificaba constantemente con la amenaza de apocalipsis nuclear). Incluso Sartre reflexionó acerca de tal acontecimiento en términos existencialistas: el primer hombre que llega a la luna realiza una de las infinitas potencialidades de lo humano; cualquiera de nosotros, bajo las condiciones adecuadas de nacimiento y educación, pudiera haber ocupado ese lugar. De este modo, la grabación del aterrizaje lunar del Apolo 11 sirvió como representación, no sólo de un acontecimiento real y existente, sino también de una fantasía ideológica que mediatiza la relación con lo Real de una experiencia traumática del desarrollo tecnológico y del progreso.

Pero todo esto no es suficiente para explicar, dentro de una teoría general de la ideología, las condiciones de formación del objeto ideológico. Si decimos que la representación de la llegada del Apolo 11 a la luna está revestida de una poderosa carga ideológica, entonces tenemos que preguntarnos qué condiciones cumple dicha representación para albergar semejante carga. Si las condiciones están sólo del lado de la representación misma, caemos en lo que Michel Pêcheux llamaba «el efecto Münchhausen» (por el cual lo ideológico es causa de lo ideológico, y el sujeto queda interpelado por lo ideológico en tanto en cuanto siempre-ya ha estado sumergido en lo ideológico).⁵⁹ Para evitar esta situación de círculo vicioso, en la cual la teoría se saca a sí misma del cenagal tirándose de su propia coleta, debemos rastrear (desde un punto de vista materialista) las condiciones de posibilidad de la función ideológica en las condiciones reales de existencia tal como son experimentadas por el sujeto (es decir, en la propia experiencia afectiva del sujeto con lo Real). La cuestión, en fin, no reside en la mera constatación de que los individuos sean capturados en la trama de sentidos que componen el imaginario ideológico. La pregunta está en por qué los individuos deberían interponer una representación imaginaria a la hora de representarse sus propios deseos, esperanzas y temores ligados a la representación directa del objeto real. ¿Qué experiencia de sus condiciones reales de existencia tienen que ficcionalizar los individuos para convertirse en sujetos? ¿Cuál es la relación exacta de los sujetos con esa experiencia?

En *Antropología estructural*, Lévi-Strauss ofrece un interesante estudio acerca de la estructura social de los winnebago, una tribu de la región de los Grandes Lagos.⁶⁰ En esta tribu existían dos grupos sociales diferenciados, a los cuales podemos llamar

⁵⁷ Es decir, aquellos afectos que estudiaba Spinoza en su *Ética*, siempre en relación con una representación o con otro afecto.

⁵⁸ «Not the real conditions of existence are represented in ideology, not even in a distorted way, but rather the imaginary of the individuals –their wishes, hopes and fears about their position in society» (Robert Pfaller, *O. Cit.*)

⁵⁹ Michel Pêcheux, «El mecanismo del reconocimiento ideológico», *O. Cit.*, p.167.

⁶⁰ Claude Lévi-Strauss, «¿Existen las organizaciones dualistas?», en *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, 1995, pp 165-191.

respectivamente, con Žižek, «conservador-dominante» y «subalterno».⁶¹ Lo característico de esta división es que, cuando a los individuos de la tribu les pedimos que hagan un plano de la disposición de las casas en la aldea, los miembros del primer grupo dibujan la aldea dividida en dos círculos concéntricos en torno a un templo central, mientras los del segundo grupo trazan un solo círculo, dividido en dos por su diámetro. Como señala Žižek en su lectura de este texto, la cuestión aquí no tiene que ver con un relativismo-historicismo (cada grupo social tiene su propia visión del mundo, no hay una última realidad a la que referirse... etc., etc.), pero tampoco se resuelve por medio del recurso «objetivo» de acudir a la realidad para conocer la verdadera disposición de las casas en la aldea. Lo interesante es que la diferencia de perspectivas entre los miembros de la aldea alude a un antagonismo traumático, imposible-Real, que es encajado de modos distintos por los dos grupos sociales. Cada uno de ellos, en efecto, dibuja su propia imagen de la aldea, su propia «visión de conjunto» con la cual pacificar ese antagonismo.

Volvamos a las afirmaciones de Hegel sobre el retrato. Habíamos dicho que el retrato, para Hegel, supone un reconocimiento en una imagen ideal. Pero esta imagen «ideal» no nos atrapa por ser verdadera, sino *precisamente por no serlo*, en ningún caso (por muy perfecta que sea la reproducción). Es más: cuanto más verdadera sea esa imagen especular, más falsa resultará al mismo tiempo –esto es, más distante de la experiencia cotidiana, empírica, que el retratado tiene de sí mismo. La cuestión reside en que, para Hegel, el desconocimiento de la realidad existente, esto es, de la fisonomía del retratado (las imperfecciones de la piel, los pelillos que le asoman por la nariz...), se encuentra al servicio de un reconocimiento más profundo con el objeto fascinante que se halla «en ti más que tú». Este objeto es lo que Lacan llamaba el *objeto a*, y es uno de los conceptos que se hallan ausentes en el enfoque de Althusser. El *objeto a* de Lacan tiene que ver con lo Real. Es un núcleo de *extimidad* (algo exterior al sujeto que sin embargo se encuentra incardinado en su interior). La paradoja está en que, como supo ver Hegel, aquello en lo que me reconozco, dada la imagen que el retrato me devuelve, no es el sujeto, sino otra cosa que, justamente en lo que «soy» como sujeto imaginariamente completo y centrado, se encuentra ausente. En otros términos: no me reconozco allí donde la representación ideológica tiene éxito (esto es, en el reflejo imaginario que me devuelve el espejo) sino allí donde la ideología fracasa.⁶² De modo que el verdadero retrato, en el sentido de Hegel, no sería aquél retrato burgués idealista que disimula las imperfecciones del modelo, sino el retrato cubista que captura la mirada del retratado tanto más cuanto mayor es el efecto de fracaso de su interpelación. Aventurándonos sobre esta tesis, podríamos decir incluso que el extremo del «retrato» hegeliano, su forma universal, se hallaría en el famoso *Cuadrado negro sobre fondo blanco* de Kasimir Malévich: la representación pura y destilada del núcleo extranjero de nuestra subjetividad, aquel punto preciso donde el reconocimiento ideológico fracasa (pues como es obvio, no estamos ante un retrato...) y de este modo nos fascina y atrapa (...pues sin embargo, y aunque no sea un retrato, dice tanto más sobre la constitución de nuestro ser). De todo esto se deduce que el sujeto althusseriano comprendido como totalidad simbólica sería ideológicamente ineficiente: para funcionar requiere de una falla, de un resto Real inscrito en su totalidad. Lejos de malograr la identificación, dicha falla es la que pone en marcha todo el edificio ideológico. Y aquí reside, como razonaremos más adelante, el punto de partida de la teoría psicoanalítica de la ideología.

En la ideología no se juega con la representación de las condiciones reales, sino con el desplazamiento en forma de representación de un núcleo irrepresentable, traumático, externo al universo de significado en el cual los sujetos habitan, pero al

⁶¹ Slavoj Žižek, *The parallax view*, Massachusetts: MIT Press, 2006, pp. 25-26.

⁶² Desarrollaremos esta idea en el Capítulo I de este trabajo, en el curso de nuestra lectura del artículo de Mladen Dolar titulado «Beyond interpellation».

mismo tiempo incardinado en su más profunda intimidad (pues los sujetos lo conocen muy bien, tienen una experiencia de ello respecto de la cual tratan de zafarse). Esta es precisamente la razón cabal por la cual toda ideología es un reconocimiento-desconocimiento: existe como una forma de desplazar un resto traumático (un encuentro con lo Real) hacia una forma convenientemente deformada del mismo. De tal modo que en la formación ideológica persiste ese mismo resto (como su razón de ser) en una forma mistificada. Eso imposible-Real es demasiado fuerte como para ser representado en su forma misma; ahora bien, porque sigue ahí es por lo que la formación ideológica aún se sostiene y, más aún, conserva su poder de fascinación (la ideología funciona como las películas de terror: muestran una forma ficcionalizada de lo Real, de tal modo que ni *son* lo Real, pues entonces no se trataría ya de una película sino del terror mismo, ni tampoco lo excluyen completamente, puesto que en tal caso no mantendrían a los espectadores agarrados a sus butacas).

Así es como funciona, también, la ideología cristiana (y su máximo exponente al respecto sigue siendo Blaise Pascal): la cruz simboliza una realidad traumática e imposible, la muerte del hijo de Dios. Desplazado convenientemente, este acontecimiento traumático que divide en dos la historia humana se convierte en causa del amor de Dios (el resultado es el mismo que cuando el amor al prójimo se demuestra, no devolviendo el golpe recibido, sino ofreciendo la otra mejilla). El «milagro» ideológico es convertir el desastre en razón del orden: si aquel desastre no hubiera tenido lugar, el orden mismo subsiguiente, que se estructura como defensa contra aquél, también se perdería.⁶³

Lo Real es aquí el ruido blanco de un televisor, o la lluvia golpeando en nuestra ventana; también es el núcleo irreductible de nuestro ser, eso que hay en nosotros, como individuos o como sociedad, incluso como especie, y que pulsa en nuestra contra, invencible y eterno. Freud, en su gran aventura para pensar lo impensable, lo llama libido; Lacan lo llamará *jouissance* (goce). El materialismo dialéctico marxista lo llamará contradicción (lo que para el análisis social significa que el ser social nunca está completo, sino que existe como un no-todo escindido en particularidades antagónicas, al modo como lo teorizan Laclau y Mouffe).⁶⁴ Este ruido seguirá lloviendo contra nuestras ventanas eternamente, como eternamente soñaremos en la ideología. Por eso mismo es irrenunciable el análisis del «trabajo del sueño» ideológico, la pregunta, crítica y disolvente, por cuál es la fantasía que lo orienta, es decir, que está detrás de la transformación que se opera de lo Real en Imaginario. Freud supo ver muy bien que la esencia del sueño no era el contenido latente, sino el trabajo del sueño. Del mismo modo, preparar la pregunta por el «trabajo del sueño» ideológico, disponer la pregunta correcta más allá de la distinción entre contenido latente/contenido manifiesto, fue la gran aportación de Louis Althusser a la teoría de la ideología. Si tenemos ya la pregunta

⁶³ Desarrollo esta cuestión en mi artículo «*Il n'y a pas de grand Autre*. El materialismo teológico de Pascal», en *Daímon. Revista internacional de Filosofía*, nº 51 (septiembre-diciembre 2010), pp. 87-101.

⁶⁴ «Antagonism, far from being an objective relation, is a relation wherein the limits of every objectivity are *shown* –in the sense in which Wittgenstein used to said that what cannot be *said* can be *shown*. But if, as we have demonstrated, the social only exists as a partial effort for constructing society –that is, an objective and closed system of differences– antagonism, as a witness of the impossibility of a final suture, is the “experience” of the limit of the social. Strictly speaking, antagonisms are not *internal* but *external* to society; or rather, they constitute the limits of society, the latter’s impossibility of fully constituting itself» (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, London; New York: Verso, 2001, p. 125.) Por otra parte, en su lectura de *El capital*, el Balibar althusseriano subraya la distinción marxiana entre contradicción y antagonismo. Si la formación social es el campo de las contradicciones de clase, el antagonismo es una estructura interior a la base económica, en el nivel de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y es este antagonismo, en su forma revolucionaria, exacerbada hasta la ruptura, el que determina el tránsito de un modo de producción a otro (Cf. Étienne Balibar, «Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico», en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer el capital*, O. Cit., p. 221).

correcta, entonces el propósito de una teoría psicoanalítica de la ideología debe ser el de dar a luz todas las consecuencias subterráneas que esa pregunta nos abre.

3. «SALVANDO EL HONOR DEL PENSAMIENTO»

En su artículo «Saving the honour of thought», Jeliča Sumič-Riha plantea el problema de las relaciones entre el pensamiento y lo Real, y de cómo la resistencia de lo Real al pensamiento puede ser incardinada en una posición intelectualmente ética que, sin ceder al oscurantismo, permita pensar la distancia entre lo Real y su simbolización.⁶⁵

Según Sumič-Riha, los pensadores contemporáneos que (es el caso de Adorno) se han esforzado por «salvar el honor del pensamiento» han partido de la idea de que éste se encuentra invadido por un momento Real que se le sustrae, y que al mismo tiempo es lo que le hace moverse: la razón de su impulso y de su límite.⁶⁶

Y según Sumič-Riha, estos autores han definido la ética del pensamiento en términos de una resistencia contra lo Real: el pensamiento se juega su honor en este intento obsesivo de confrontarse con aquello que ha perdido, y que es impensable (por ejemplo, el anti-acontecimiento del siglo XX: Auschwitz). Sumič-Riha encuentra la idea de «salvar el honor del pensamiento» en una cita de Lyotard:

Dados 1) la imposibilidad de evitar los conflictos (la imposibilidad de la indiferencia) y 2) la ausencia de un género universal de discurso para regularlos (o, si se prefiere, la inevitable parcialidad del juez): hallar, si no aquello que puede legitimar el juicio (el «buen» enlace), entonces por lo menos cómo salvar el honor del pensamiento.⁶⁷

Para Lyotard, en efecto, la cuestión es el modo en que podemos «salvar el honor del pensamiento» teniendo en cuenta por un lado el hecho traumático de una escisión objetiva del cuerpo social, y por otro la inexistencia de un discurso universalmente válido (esto es, de un metalenguaje) que pueda regular la multiplicidad de discursos vigentes. En efecto, para Lyotard, como para toda una corriente de pensamiento contemporáneo, *existe algo que resiste*, algo que se sustrae al pensamiento y provoca en él rupturas y discontinuidades. En otras palabras: lo que Adorno había contemplado como una resistencia de lo material, de lo somático, de algo externo al pensamiento, para Lyotard resulta ser una ruptura *del propio pensamiento*⁶⁸ (no se trata entonces de ver lo Real que resiste al pensamiento, sino lo Real del pensamiento mismo que impide su cierre autoconclusivo en una complaciente totalidad simbólica). La pregunta para Lyotard entonces es, dada esta incapacidad congénita del pensamiento, cómo se puede constituir una actitud ética capaz de «salvar los muebles» y mantenernos aún fieles a dicho pensamiento.

El último Adorno había desarrollado la necesidad de una «dialéctica negativa» que asumiría el salto irrebasable entre el pensamiento y lo Real, o como él dice, entre lo idéntico y lo no-idéntico. El pensamiento es un modo de violencia que trata de apresar

⁶⁵ Lo que ella plantea es, en fin, un programa teórico de total actualidad para la filosofía que quiere aproximarse a conceptualizar el problema de lo Real, y sus efectos desestabilizadores, aproximándose por tanto al psicoanálisis y sus específicas problemáticas (cf. Jeliča Sumič-Riha, «Editorial. Philosophie, psychanalyse: alliance ou mésalliance?», en *Filozofski vestnik*, 27:2 (2006), pp. 5-7, en <http://filozofskivestnikonline.com/index.php/journal/article/view/13/1> [5/2011])

⁶⁶ Jeliča Sumič-Riha, «Saving the honour of thought», en *Parallax*, 5:4 (1999), p. 131.

⁶⁷ «Given 1) the impossibility of avoiding conflicts (the impossibility of indifference) and 2) the absence of a universal genre of discourse to regulate them (or, if you prefer, the inevitable partiality of the judge): to find, if not what can legitimate judgement (the “good” linkage), then at least how to save the honour of thinking» (*Ibid.*, p. 132. La traducción es mía.)

⁶⁸ *Ibid.*

lo que le es extraño, pero estas pretensiones son defraudadas por la heterogeneidad múltiple de lo no-idéntico. La «dialéctica negativa» parte de una fidelidad a lo Real: de la asunción de que lo Real no puede ser absolutamente traducido en conceptos.⁶⁹

Pero, como señala Sumič-Riha, Adorno no confunde lo no-idéntico con lo Real: Adorno insiste al contrario «en la imposibilidad de teorizar, o incluso de nombrar adecuadamente, aquello que elude al pensamiento».⁷⁰ Si es así, lo no-idéntico no designa una cosa, ni un reino trascendente o un aspecto de las cosas, de lo que hay más allá del pensamiento: es simplemente el nombre de la brecha, del *gap* que separa el concepto y su presunto objeto.⁷¹ Esto es todo lo que puede hacer el pensamiento, asumir la distancia que le imposibilita atrapar lo Real. De aquí se deduce que pensar esta brecha supone tomar en cuenta, más allá de lo no-idéntico, a lo Real como aquello en el objeto que no se adquiere conceptualmente sin dejar un remanente.⁷²

En esta no-identidad necesaria que designa la brecha entre el concepto y lo Real, es en la que Adorno basa su empresa de «salvar el honor del pensamiento». Adorno reclama un pensamiento que se enfrente a sí mismo y pueda posicionarse pasivamente (sin pretensiones de invasión) ante el objeto disparatado que en sí mismo es impensable.

Adorno aboga por una pasividad de cara al objeto, al disparate, a saber, aquello que siempre e inevitablemente escapa al pensamiento: él apela a un pensamiento que piense contra sí mismo, que conozca su propia e inevitable limitación y rehúse traspasarla.⁷³

Para Adorno, la posición intelectualmente ética supone considerar un potencial en el objeto que rebasa la capacidad del pensamiento, el cual tiene que adoptar una posición de «pasividad sin ansiedad»: como dijera en *Dialéctica negativa*, «si el pensamiento realmente cediera al objeto, si su atención estuviera en el objeto y no en su categoría, los propios objetos podrían comenzar a hablar bajo su persistente mirada».⁷⁴

Así pues, la posición de Adorno sería no sólo la de observar pacientemente las brechas y fisuras en la aprehensión conceptual de las cosas, sino más aún la de no pretender ir más allá de estas rupturas tratando de capturar las cosas mismas «como son en realidad».⁷⁵ En otras palabras, el pensamiento mismo se desarrolla a partir de esas rupturas del concepto: la «revelación», la «presencia» inmediata de la Cosa no proporcionarían ningún conocimiento sino que, al contrario, conducirían a la derrota de cualquier pensamiento. La inmediatez es una fantasía que tiene que ver con lo idéntico del concepto: todo encuentro con lo Real es «mediato» puesto que lo más propio del objeto es ese potencial que continuamente evade su conceptualización (el objeto continuamente interpone una mediación, una ruptura, una diferencia, de modo que todo intento de tratar con él «inmediatamente» está abocado al fracaso).

Según apunta Sumič-Riha, aquí la posición de Adorno coincide con la de Lacan: no hay un acceso a lo-Real-en-sí, inmediato, puesto que simplemente «no hay ninguna realidad prediscursiva».⁷⁶ De un modo análogo a Lacan, Adorno establece una sutil

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ «...on the impossibility of theorising, or even adequately naming, that which evades thought» *Ibid.* La traducción es mía.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² «Hence, to focus upon the gap between things and words is to look toward the nonidentical, the real, that namely in the object which doesn't go into its concept without remainder» (*Ibid.*, pp. 132-33.)

⁷³ «Adorno pleads for a passivity in the face of the object, of the disparate, of that namely which always and inevitably scapes thought: he calls for a thought that thinks against itself, that knows of its own inevitable limitation and refuses to go beyond it» (*Ibid.*, p. 133. La traducción es mía.)

⁷⁴ «If the thought really yielded to the object, if its attention were on the object and not on its category, the very objects would start talking under the lingering eye» (Cit. en *Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 20. Aún*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 43.

distinción entre el *concepto*, el *objeto* (estrechamente ligado a aquél), y una dimensión elusiva, más allá del objeto, la dimensión de las cosas tal como son «en sí mismas».

En la lectura que Sumič-Riha hace de Adorno, esta última dimensión de las cosas se identificaría con aquello que Lacan llamaba *das Ding*, la Cosa irrepresentable e irremediabilmente perdida.⁷⁷ La tesis de Sumič-Riha es que «todo lo que podemos decir sobre ella es que regresa en la forma de un centro de gravedad alrededor del cual el pensamiento está condenado a moverse en círculos, sin ser capaz jamás de alcanzarla.»⁷⁸ Este exterior radical es el responsable de las rupturas y fisuras que marcan el edificio conceptual, el universo simbólico.

Ahora bien, la posición de Adorno de ser espectadores pasivos, sin pretender trascender más allá hacia lo Real, parece contraria a un imperativo inseparable de toda ética del pensamiento: el imperativo de nombrar lo que parece indecible.⁷⁹ ¿Cómo podemos salir de este atolladero? Para Sumič-Riha, es preciso primero una reformulación: reformular la resistencia de lo Real, y reformular el imperativo de «well-saying», de decir correctamente lo que de otro modo parecería «inefable». En efecto, ambos conceptos remiten a la idea de una transgresión, del atravesamiento de una barrera: la resistencia es concebida usualmente como la ruptura transgresiva del límite establecido (lo Real resiste porque, en términos de Adorno, rompe con lo idéntico cuando se opone a la violencia del intelecto). De un modo parecido, la idea del «bien-decir» parece sugerir la existencia de un límite para lo que puede ser enunciado, y que la tarea del pensamiento es asumir el reto de traspasarlo y de tratar de expresar con ello algo que se encontraría en los márgenes del lenguaje.⁸⁰

Sumič-Riha propone entender ambos conceptos, dando primero un rodeo sobre el tema de la resistencia. Lo hace a través de dos modelos, el de Foucault y el de Lyotard. Para Foucault, las resistencias se conjugan en plural, y se basan en la imposibilidad de una totalización de lo Social, que se encuentra atravesado por discursos múltiples e inconmensurables. El cuerpo social se encuentra atravesado por el antagonismo, y esto es lo que hace posible la resistencia. Ahora bien, basando la resistencia en las contradicciones, Foucault olvidaría que, como dice Sumič-Riha, hay condiciones (así sucede en nuestras sociedades «postmodernas») donde estos antagonismos y contradicciones sirven a la articulación del orden e incapacitan la articulación de cualquier fuerza resistente.⁸¹ En efecto, si la ideología funciona dando a los sujetos una identidad coherente a la que anudarse, ocultando la contingencia de su devenir histórico... no debe olvidarse que la celebración de la des-identificación, de la distancia irónica frente a la propia identidad, o (por poner otro ejemplo) la masiva historización que impera en los enfoques de «teoría crítica», pueden constituir también una forma de representación ideológica que desarme cualquier proyecto político de resistencia. Como había dicho Marx, en el capitalismo «todo lo sólido se desvanece en el aire», y esta especie de «desterritorialización» (Deleuze) constituye una de las formas actuales de la dominación.

En efecto, la *desidentificación* (el distanciamiento irónico frente a mis propias identidades) que es valorado por ejemplo por parte de Judith Butler como una fuerza de politización,⁸² es ya de por sí una forma de mecanismo ideológico. Como veremos más adelante cuando analicemos el problema de la interpasividad, un distanciamiento irónico respecto de la creencia no excluye en absoluto la eficacia de ésta dentro del

⁷⁷ Jeliča Sumič-Riha, *O. Cit.*, p. 134.

⁷⁸ «all we can say about it is that it returns in the form of a centre of gravity around which thought is condemned to circle, without ever being able to hit.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 134-35.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 135-136.

⁸² Judith Butler, *Bodies that matter*, Londres: Routledge, 1993, p. 219. El concepto de «desidentificación» es original de Octave Mannoni.

ritual ideológico. Un ejemplo de ello es el fenómeno del «espíritu navideño», que se funda para los adultos en el sostenimiento de toda clase de ilusiones en las cuales obviamente no creen (y de las cuales se burlan en privado, lejos de los oídos «infantiles») como pueden ser los Reyes Magos o Papá Noel. Ahora bien, al delegar estas creencias en los niños (que no tienen por qué gozar de ellas) por medio del complejo ritual navideño, los adultos logran la satisfacción de vivir tales ilusiones, pero libres de la (ridícula) carga que supondría tener que sostenerlas personalmente. En este y otros casos que veremos más adelante, la fantasía ideológica es delegada (aquí, a otras personas) de manera que podemos ser individuos liberales, cínicos, irónicos, incoherentes y anarquizantes... en la medida en que nuestro oscurantismo o nuestras ilusiones «totalitarias», racistas, etcétera... pueden operar fuera de nosotros, en nuestro lugar y de manera vicaria.

Pues bien, para hacer frente a este tipo de atolladeros, hay una segunda opción ética que consiste en posicionarse directamente en ese campo que se sustrae al pensamiento. Así, para Lyotard (como uno de los representantes de esta postura) la resistencia no emerge de las rupturas en lo Social, sino que se ubica «en algún residuo inidentificable que persigue para siempre al orden simbólico».⁸³ Esta particularidad que Lyotard llama «lo intratable», se encuentra teorizada también por Foucault («la plebe») y por Lacan (el *objeto a*).

Todos estos conceptos vienen a caracterizar, con respecto a lo simbólico, este nodo inmanente de resistencia en términos de alguna entidad elusiva, insondable, inaprehensible, preñada de paradójicas oposiciones: así, como Foucault afirma, es designada como «el constante y constantemente mudo objeto de los aparatos del poder», pero, al mismo tiempo, se muestra inasimilable por éste; es «el corazón jamás-totalmente-extinguido de cada revuelta» (Foucault), «el secreto del cual toda resistencia extrae su energía» (Lyotard), pero, estrictamente hablando, no existe (por ejemplo, Foucault explícitamente afirma que «la plebe» no existe, no hay lo «incurable» como tal); lo «incurable», o «la plebe» a este respecto, no tiene substancia, figura ni por tanto «propiamente» corporalidad, si bien existe una proliferación de disfraces (propagándose desde los impulsos inconscientes a los «judíos») bajo los cuales manifiesta su presencia; representa un núcleo duro, interno que resiste el sistema, aunque parece disolverse en la nada tan pronto como tratamos de fijarlo en alguna entidad positiva.⁸⁴

Ahora bien, Sumič-Riha añade que todas estas formulaciones, por muy evocadoras que nos parezcan, resultan insuficientes. La idea de plebe, por ejemplo, es concebida como una presencia positiva, cuando habíamos explicitado que nuestra idea de resistencia y de una posición intelectualmente ética se basaba en excluir dicha presencia. Lo que Sumič-Riha propone, entonces, es que nos hagamos cargo de que todo intento de fundamentar positivamente (apelando por ejemplo a la «plebe» foucaultiana) una ética del pensamiento en relación con lo Real está condenado desde

⁸³ «In some non-identifiable residue that forever haunts the symbolic order» (Jeliča Sumič-Riha, *O. Cit.*, p. 136. La traducción es mía.)

⁸⁴ «All these concepts come to characterize this, with respect to the symbolic, immanent node of resistance in terms of some elusive, unfathomable, ungraspable entity, pregnant with paradoxical oppositions: thus, as Foucault says, it is designated as «the constant and constantly silent target for the apparatuses of power», yet, at the same time, proves to be unabsorbable by it; it is «the never-totally-extinct hearth of every revolt», (Foucault), «the secret from which all resistance draws its energy» (Lyotard), yet, strictly speaking, it does not exist (for instance, Foucault explicitly states that «the pleb» does not exist, there is no «intractable» as such); the «intractable», or «the pleb» for that matter, have no substance, no figure and therefore no «proper» embodiment, yet there is a proliferation of disguises (raging from the unconscious drives to the «jews») under which it manifests its presence; it represents a hard, inter kernel resisting the system, yet it seems to dissolve into nothingness as soon as we try to pin it to some positive entity» (*Ibid.* La traducción es mía.)

un principio al fracaso, pues parte de la idea de que existe una alteridad radical que es la que mantiene el universo simbólico incompleto. La posición que hay que mantener es la de que esta alteridad, lejos de ser patológica o «somática», es una Nada estrictamente ajena a lo Simbólico y por tanto imposible de positivizar. Esta nada es en efecto la Cosa lacaniana, *das Ding*. Y el intento de sobrepasar los límites de lo Simbólico para entablar una relación directa con ella tiene un nombre, como Sumič-Riha hace bien en recordarnos: religión. La resistencia del pensamiento, al contrario, debe entenderse como una relación de distancia con la Cosa: «a relation to the Thing conceived as an insurmountable barrier, moreover as a limit inherent to thought itself».⁸⁵ Pero no se trata de una burda posición de idealismo lingüístico: esta posición es la de una ética del pensamiento, porque parte del hecho de que *es el propio pensamiento (el propio universo Simbólico) el que postula su suplemento Real impensable*. Entender *das Ding* como un obstáculo irrebalsable no significa sumirse en la impotencia sino, al contrario, dignificar el pensamiento en la medida en que éste puede comprender la naturaleza de su propio excedente.

Lo que estoy sugiriendo aquí es que la actividad del pensamiento ya contiene en sí misma el momento de lo real. Si el pensamiento encuentra resistencia, ello no es porque «el pensamiento nunca comprende plenamente su objeto» o «los conceptos no corresponden a las cosas», más bien es porque el mismo pensamiento da lugar a lo real.⁸⁶

¿Y cuál es el nombre de ese excedente, interno a lo Simbólico y que da razón de sus condensaciones y desplazamientos, sino el *objeto a* lacaniano? En efecto, hay que distinguir en Lacan dos formas de lo Real: lo Real mítico de *das Ding* (el objeto por siempre perdido fuera de la palabra, un Real pre-simbólico); y lo Real del *objeto a*, objeto-cause del deseo y posterior al significante, pues es generado –retroactivamente– por lo Simbólico como metonimia de la falta (de la incompletud en el Otro).

Sumič-Riha afirma aquí que la separación entre lo Simbólico y lo Real es precisamente la que ofrece la dimensión ética fundamental del pensamiento. La cuestión reside en que mientras la fidelidad a lo Real nos prohíbe traspasar un determinado límite (nos prohíbe el acceso pseudomístico a *das Ding*) el pensamiento tiene que encarar al mismo tiempo el imperativo de «decir lo indecible», de apresar lo Real. Pero esta alternativa nos conduce a las dos vías muertas del pensamiento contemporáneo:⁸⁷ por un lado el oscurantismo que elogia la Cosa imposible, lo Real acerca de lo cual no hay nada que decir y que reduce el pensamiento a custodia de esta silente impotencia; y por otro lado, el «activismo intelectual» que pretende la inexistencia de obstáculo alguno en el camino del pensamiento.

La vía se encuentra a través de una tercera posición: una fidelidad a lo Real que no caiga automáticamente en el oscurantismo, sino que preserve la idea de que la verdad pasa por la simbolización, a pesar de sus límites. La cuestión entonces es cómo este pensamiento puede dar cuenta de lo Real, si lo Real ha sido definido como su opuesto. Sumič-Riha nos hace notar, para salir de este aprieto, que de nuevo lo Real debe ser compre(he)ndido a partir de lo Simbólico: lo Real es justamente «una noción por medio de la cual el pensamiento trata de explicar su discontinuidad, sus interrupciones, sus inconsistencias».⁸⁸ Lo Real a lo que el pensamiento guarda fidelidad es interno al propio

⁸⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁶ «What I am suggesting here is that thought's activity already contains within itself the moment of the real. If thought encounters resistance, this is not because "thought never fully comprehends its object" or "concepts do not correspond with things", rather, it is because thought itself gives rise to the real» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁸⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁸ «A notion by way of which thought attempts to account for its discontinuity, disruptions, inconsistencies» (*Ibid.* La traducción es mía.)

pensamiento, y merece dicha fidelidad del mismo modo como Lacan había localizado el mérito del objeto de deseo en el *objet petit a*.

La posición ética del pensamiento, entonces, es la de mantener esta tensión entre el hecho de que lo Real no pueda ser pensado, y el hecho de que el pensamiento debe trabajar su relación con ello: la conclusión entonces es que, como en el amor cortés donde el impedimento externo de acceder a la Dama (se trata de lo mismo que Lacan condensa en su aforismo *no hay relación sexual*) era internalizado como una prueba de honor, el pensamiento debe seguir manteniendo lo Real a distancia, pero al mismo tiempo rondarlo como ese vacío con el cual mantiene una relación constante y necesaria. De este modo, observándolo desde una perspectiva indirecta («al sesgo») es como puede pensarse lo imposible: una mirada demasiado directa, desprovista de marco o de un suficiente distanciamiento, simplemente no vería nada y significaría la abdicación total del intelecto.⁸⁹

* * *

Este trabajo pretende, humildemente, hallar en su propio discurso la verdad de una posición ética capaz de «salvar los muebles» (o quizás incluso el honor, por qué no decirlo) del pensamiento, en una época que la *doxa* dominante se complace en calificar de «post-ideológica». Contra esta *doxa* epocal, podemos y debemos localizar la crisis en los lenguajes, en los códigos, en las prácticas del trabajo intelectual... (crisis de transformación) *pero ni mucho menos en la ideología*, que en un nivel práctico aún nos interpela como sujetos. Entonces el reto «imposible» que pretendemos escenificar aquí, es que el único modo de salvar el honor del pensamiento pasa por elaborar una teoría de la ideología en este nuestro mundo donde aquélla no parece tan claramente delimitada. Pero, ¿acaso alguna vez lo estuvo? La tarea más digna que puede encarar ahora el pensamiento es la de descifrar, tras el objeto «cultural» cotidiano, tras las prácticas habituales y masivas, la eficacia real de nuestras fantasías ideológicas. Si esta tarea no es puramente administrativa o teórica, si incumbe la dimensión práctica de un compromiso ético, esto es porque su objeto mismo se encuentra comprometido (encuentra comprometida su *jouissance*, su goce) con algo que está afuera del pensamiento, que resiste al pensamiento, y en torno a lo cual éste tiene que dar vueltas como su propio límite. Se trata de las dos caras de lo Real: *das Ding* (la Cosa sublime intocable, el nido del *Alien* como un exceso de vida, como un terreno de imposible *jouissance*) y el *objet petit a*, el resto que se incardina como un vacío en lo simbólico y que, en tanto objeto mítico que promete su completud, ejerce según Lacan la función de objeto-cause del deseo.

La ideología implica de este modo a lo Real, que es el propio límite del pensamiento. El pensamiento tiene entonces que afrontar el reto de encarar este límite, y más aún de tomar partido ante él. Por eso la teoría de la ideología se convierte en una ética: en una toma de partido respecto del modo en que el sujeto compromete su goce y su deseo. Problematizar esta posición respecto del propio goce, frente a formas perversas y patológicas como el fascismo, el estalinismo, el nacionalismo... ya es salvar el honor del pensamiento.

En las páginas que siguen nos abriremos paso a través de los conceptos de la teoría psicoanalítica de la ideología. Ya Althusser fue el primero que se inspiró en el psicoanálisis, concretamente en la obra de Jacques Lacan, a la hora de reformular la teoría marxista de la ideología. La problemática de la teoría althusseriana de la ideología

⁸⁹ Un ejemplo de esta disyuntiva puede encontrarse en la polémica de Pašukanis con Rejsner acerca de la naturaleza ideológica del derecho (si el derecho es *también* ideología, o si es *sólo* ideología). Esta segunda posición, que es la de Rejsner, para quien el derecho es reductible a los antagonismos de clase (lo Real de la estructura social), impide, según Pašukanis, analizar la especificidad de la norma jurídica en cuanto tal.

quedará abandonada (que no resuelta) cuando Althusser «pase de moda» para el pensamiento continental; su legado, no obstante, será retomado a partir de los años setenta por la escuela eslovena.

Así pues, por *teoría psicoanalítica de la ideología* entenderemos ese constructo ideal que estructura las múltiples aportaciones al análisis social, político y cultural llevadas a cabo por la llamada «escuela eslovena» o (más apropiadamente) por la *Escuela de Psicoanálisis de Ljubljana*,⁹⁰ en la estela de Althusser, Lacan y Hegel.

En nuestra progresiva delimitación de dicho constructo, atravesaremos una serie de etapas.

1. En nuestro primer capítulo empezaremos por estudiar la réplica que Mladen Dolar (en su artículo «Beyond interpellation», «Más allá de la interpelación») y Slavoj Žižek (en *El sublime objeto de la ideología*, su primer libro) llevan a cabo del problema que marca la teoría althusseriana de la ideología, y que da título al presente trabajo: el problema de la interpelación. A partir de este punto podremos establecer un diagnóstico diferencial que nos permita caracterizar la teoría psicoanalítica de la ideología frente a su predecesora althusseriana.
2. El segundo capítulo es un rodeo inevitable a través de otro de los referentes fundamentales de la Escuela Eslovena y de la obra de Žižek: Hegel. La lectura de Hegel que Žižek lleva a cabo en *Porque no saben lo que hacen* y en *El espinoso sujeto* (y posteriormente en su monumental *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism* publicado en 2012) nos permite entender conceptos fundamentales de la teoría psicoanalítica de la ideología, como son el concepto de *negatividad*, el *punto de almohadillado* o la noción del *goce como categoría política*. Así, a través de los conceptos fundamentales de la teoría, desembocaremos en el problema de la Ley moral y su conexión con aquello que Lacan había identificado como prescripción superyoica de gozar, todo ello con objeto de plantear el problema del Amo moderno y sus modos de aparición (desde el fascismo hasta la guerra de los Balcanes o los escándalos sexuales de Berlusconi).
3. El tercer capítulo es un excursus alrededor del problema de la Ilustración y sus perversiones. A través de la lectura de Lacan y Žižek sobre la figura de Sade, veremos cuál es el giro ético de la filosofía moderna (entre la *Crítica del juicio* kantiana y la *Filosofía del tocador* sadeana), así como la actitud de la ética lacaniana respecto de lo que cabe considerar la perversión fundamental de la modernidad ilustrada: la de postularnos como instrumentos del goce del gran Otro simbólico.
4. En el cuarto capítulo ahondaremos en el problema de la ética del psicoanálisis a partir de una interpretación de *El halcón maltés* (novela y película). Partiendo de ahí, buscaremos el rasgo específico de la ética del psicoanálisis lacaniano, para lo cual tendremos que pasar por el espinoso asunto del «fin del análisis», hasta llegar a lo que el último Lacan llamaba el *sinthome* y lo que será finalmente el *eslogan* de su última enseñanza: la identificación con el síntoma.
5. El quinto capítulo introduce un elemento problemático que pasa a cuestionar todo el planteamiento teórico anterior. Hemos visto el modo en que opera la ideología, así como el enfoque crítico y disolvente que, no podría ser menos, adopta la teoría psicoanalítica de la ideología. Ahora bien, ¿cómo obra la ideología en el momento en el cual la propia interpelación deja de ser su medio

⁹⁰ La «escuela de psicoanálisis de Ljubljana» es el nombre por el que se conoce al círculo de pensadores eslovenos que comprende autores como Slavoj Žižek, Mladen Dolar, Alenka Zupančič, Rastko Močnik, Miran Božovič, Eva D. Bahovec, Zdravko Kobe, Zdenko Vrdovec, Stojan Pelko, Marcel Stefančič, Rado Riha, Renata Salecl, o Jeliča Šumič Riha, todos ellos vinculados a la Sociedad de Psicoanálisis Teórico de Ljubljana (web oficial: <http://www.drustvo-dtp.si/>).

principal de actuación? Y es que hoy día, cuando lo que Judith Butler llama «desidentificación» constituye el tema central de una ideología que nos *desinterpela*, es decir, que nos desubjetiviza, la actitud crítica y disolvente se convierte en sí misma en ideológica y por tanto en objeto de una crítica de nuevo cuño. Este problema introduce un giro en la obra de Žižek, que podemos localizar a partir del debate desarrollado en *Contingency, hegemony, universality*, con Judith Butler y Ernesto Laclau. A partir de esta obra, se suceden diversas tentativas teóricas que tienen por objeto pensar una política de izquierdas viable. Žižek orienta sus trabajos cada vez más hacia un cierto tipo de marxismo lacaniano, que hasta el momento en que redactamos estas líneas ha producido dos categorías políticas: la *repetición* de Lenin es la primera, la «idea» de comunismo (concepto adquirido de Alain Badiou) es la segunda.

6. El sexto capítulo da cuenta de las más recientes aportaciones de Žižek acerca de la crisis de las democracias y de su concepción de la práctica política: desde su obra *La suspensión política de la ética*, en la cual coqueteaba con el izquierdismo sosteniendo la necesidad de sustraerse a actuar cuando el activismo no hace otra cosa que reforzar el estado de cosas existente, pasamos a sus conceptualizaciones más recientes de la *violencia* como categoría política. Dicha violencia, como veremos, sigue el modelo benjaminiano de *violencia divina*, que, a diferencia de la violencia mítica, no instituía ningún derecho sino que lo suprimía. El proceso de supresión del derecho tiene un nombre en la tradición marxista: dictadura del proletariado o *socialismo*, fase inferior del *comunismo* entendido como sociedad sin clases sociales y sin Estado. En última instancia, Žižek parece haber ajustado las cuentas con la tendencia generalizada de los intelectuales progresistas hacia el izquierdismo (Negri, Badiou, etc.). Frente a quienes no sólo niegan la vigencia del Estado-nación moderno (como Negri) sino que incluso reivindican que el comunismo se aleje por completo de las formas modernas del Estado y el partido (Badiou), Žižek afirma una perspectiva modernista que pone el acento en la importancia cada vez mayor que el Estado cobra para nosotros. En estos tiempos de endurecimiento de los aparatos represivos y de retraimiento de los pueblos en sus fronteras nacionales, sólo cabe reconocer que el Estado-nación vuelve a hacerse fuerte, como siempre, en tanto instrumento (y «Comité Central») de las clases aupadas al poder en la etapa neoliberal y que hoy buscan una rearticulación de su poder de clase en nuevas formas autoritarias y en nuevos bloques hegemónicos, en el contexto de un mundo multipolar que resucita las peores pesadillas de la fase imperialista del capitalismo.

Cada uno de estos capítulos se cierra con la pretensión de haber aportado, desde un enfoque parcial, algo semejante a una respuesta provisoria. Esa pretensión se encuentra animada por la convicción de que, sin dilación, tras cada lapso del camino recorrido se debe ofrecer una respuesta a la pregunta *qué hacer, cómo continuar* (es decir, cómo podríamos proseguir el libro fuera del libro, en la vida y en la sociedad).

En este sentido, nuestro trabajo se prolonga desde la Teoría Psicoanalítica de la Ideología hasta el planteamiento político de una teoría capaz de articularse como crítica del estado de cosas existente. Se trata de la prolongación natural del problema de la interpelación, hacia las consecuencias prácticas de dicho fenómeno ideológico, su relevancia actual y la posición crítica de la teoría al respecto. A través del desarrollo de este discurso iremos hilvanando un camino subterráneo que va desde la teoría pura (académica) hacia una teoría crítica, elaborada en torno a una idea utópica acerca del ser posible de las cosas (y que evalúe los objetos sociales como una realización contingente de posibilidades infinitas). Lo que pretendemos elaborar resulta ser una ética en el

sentido espinosista del término, en el sentido, también, en que Althusser (referencia constante de este camino) lo hubiera querido. Hago alusión aquí al *Groupe de Travail Théorique* impulsado por Louis Althusser, en colaboración con Alain Badiou, Étienne Balibar, Yves Durox y Pierre Macherey, en 1966, que debía producir una «verdadera obra de filosofía que pudiera ser nuestra *Ética*».⁹¹ Retomar el problema de la interpelación y convertirlo en una ética es hacerle todo un homenaje a aquel proyecto que nunca llegó a puerto.

Las fuentes fundamentales de nuestro trabajo son los textos de los autores eslovenos y especialmente los de Slavoj Žižek y Mladen Dolar, por ser estos, y en particular el primero, los autores más conocidos de su escuela y quienes mayores aportes han hecho respecto de los problemas concretos que aquí nos ocupan. Sin embargo, no se trata para nosotros de elaborar una monografía sobre ningún autor en particular, ni sobre una «escuela» de pensamiento. Y en cualquier caso, si existe un «ser de escuela», el propio Žižek es el primero que en el transcurso de su obra se ha ido distanciando de ello, de manera cada vez más acusada, de modo que sus últimas obras se identifican más con una pluralidad de pensadores internacionales que con una «escuela de Eslovenia». Lejos de nuestra intención, en definitiva, fetichizar esta identidad académica, que por otro lado resultaría imposible de abarcar en un trabajo como éste, estrictamente delimitado y desprovisto de pretensiones enciclopédicas. La presente investigación pretende más bien intervenir en un diálogo con una serie de autores de referencia, sustituyendo el «tic» monográfico (eso que cabría llamar el síntoma histérico de la filosofía académica) por la toma en préstamo de conceptos, argumentos y problemas, siempre desde el compromiso intelectual de clarificar, profundizar y ampliar en ellos –en lugar de limitarse a «describirlos» por medio del fácil recurso al resumen escolar. Por consiguiente, aquí hará su aparición toda una conjunción de discursos, estilos y lugares comunes (como, por ejemplo, el cine o el *Witz*)⁹² convenientemente dispuestos allí donde convergen en torno a los problemas a partir de los cuales iniciamos la investigación, así como aquellos otros que nos surjan sobre la marcha.

Asimismo, junto a los autores ya mencionados, también harán aparición otros contemporáneos que no suscriben buena parte de las referencias que vertebran nuestro texto, como Judith Butler, Ernesto Laclau, Robert Pfaller o Alain Badiou. Muchos otros nos servirán solamente como apoyos o como referencias eruditas. Spinoza, Pascal, Sade... no son quizás indispensables, y sin embargo no es menos cierto que gracias al rodeo a través de ellos hemos podido configurar una disposición intelectual adecuada para afrontar nuestra propia problemática. Lejos de cualquier tipo de curiosidad histórica, se podría decir que en estos autores figuran los esquemas formales de algún tipo de «verdad eterna», como diría Badiou, que es tarea de la filosofía resucitar. Al cabo, es cierto lo dicho por Althusser, siguiendo las enseñanzas de Lenin: la filosofía carece de historia. Ella («*den Holzweg der Holzwege*»,⁹³ la llamaba Dietzgen) no es más que la pura reiteración de las mismas posiciones de siempre. Por eso la práctica filosófica puede entenderse, de un modo muy althusseriano, como el gesto subjetivo de *reiniciarse o recomenzar*.

⁹¹ «...véritable oeuvre de philosophie qui puisse être notre Éthique» (En la presentación de François Matheron a las «Trois notes sur la théorie des discours», en *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris: STOCK/IMEC, 1993, p. 112). Las «Tres notas», que indagan las conexiones y los puntos en común entre psicoanálisis e ideología, iban a ser la aportación de Althusser a esa obra que nunca se escribió.

⁹² Chiste, agudeza; Freud hace de esta cuestión un estudio psicoanalítico pormenorizado en su célebre trabajo *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (*El chiste y su relación con lo inconsciente*).

⁹³ «El más incierto de los caminos inciertos».

I. EL PROBLEMA DE LA INTERPELACIÓN

Los autores de la Escuela de Psicoanálisis de Ljubljana proponen, desde finales de los años setenta y comienzos de los ochenta (organizados en torno a la Sociedad de Psicoanálisis Teórico de Ljubljana⁹⁴ y la revista *Problemi*),⁹⁵ una confrontación de Althusser con Lacan respecto de la teoría de la ideología. Tras la crisis de la escuela althusseriana, que se extinguió sin haber llevado a las últimas consecuencias sus principales intuiciones teóricas, los eslovenos heredan los problemas de aquélla desde su propia perspectiva que es la de un retorno a Lacan en clave filosófica y política, retorno que yuxtaponen con su peculiar interpretación de la filosofía de Hegel. Althusser-Lacan-Hegel⁹⁶ es el eje básico de una propuesta que (en lo que nos concierne) desarrolla la teoría de la ideología dando el mayor salto adelante que ha experimentado desde la revisión althusseriana de Gramsci.

Althusser afirmó la eternidad y la necesidad transhistórica de la ideología (no existe un afuera de ésta, es preciso asumir nuestro carácter de animales ideológicos) y explicó el procedimiento de constitución del sujeto en los célebres términos de la *interpelación ideológica*: los individuos son interpelados en tanto que sujetos –y lo que es más, el mecanismo de la interpelación ideológica convence a los individuos de haber sido *siempre-ya* sujetos. Ahora bien, la idea de la *interpelación ideológica* abre un nuevo campo plagado de incertidumbres.

El *problema de la interpelación* se revela en Althusser como un problema doble. En primer lugar, está la naturaleza del «salto cualitativo» por el cual de la materialidad de los individuos, insertos en prácticas materiales reguladas por rituales materiales y agrupadas bajo una serie de dispositivos materiales llamados Aparatos Ideológicos de Estado, se pasa a la idealidad simbólica del sujeto. ¿Cómo tiene lugar este salto? ¿Por qué los *individuos* aceptan esta «interpelación en tanto sujetos»? La célebre parábola althusseriana acerca del hombre que camina por la calle y simplemente es reclamado por una llamada a la cual responde automáticamente, es a todas luces insuficiente y testimonia el primer escollo de esta propuesta. En segundo lugar, está el problema (relacionado con las implicaciones más profundas del problema anterior) de cómo este sujeto es a su vez definido en una relación de exclusión con su propia materialidad y la de su entorno social (esto se percibe claramente en la comprensión de la ideología como un *re-conocimiento* que a la vez es un *des-conocimiento*). Para Althusser, la

⁹⁴ «Slavoj Žižek: Chronology», en <http://www.lacan.com/zizekchro.htm> (8/2010).

⁹⁵ <http://www.drustvo-dtp.si/> (8/2010).

⁹⁶ La cuestión de los antecedentes de la postura de los autores eslovenos es recurrente en todas las recensiones que se realizan de sus obras. Habitualmente, se habla de esta escuela como de una mesa con tres pies: el idealismo alemán (Hegel), el psicoanálisis lacaniano, y el marxismo. Una versión más nacionalista de esta ubicación la realiza Ian Parker, cuando califica a Žižek de «Slovenian Lacanian Hegelian» (Ian Parker, *Slavoj Žižek: a Critical Introduction*, London: Pluto Press, 2004, p. 11.) De este modo, Parker añade un cuarto apoyo, el local, al cual por cierto reserva todo un capítulo de su trabajo. En nuestra interpretación, y debido al enfoque particular que pretendemos llevar a cabo (no hacemos una introducción general, sino que rastreamos un problema específico) esta tríada será definida con más restricciones, centrando su concepto ante todo en la influencia del marxismo althusseriano.

interpelación ideológica les repartiría a los sujetos todas y cada una de las cartas que componen la baraja ideológica, quedando por tanto constituido en una «totalidad simbólica», sin traza alguna de su pretérita materialidad. Como en la célebre epístola de Epicuro, allí donde el sujeto está, la materialidad ya no se halla presente; y donde la materialidad se halla presente, el sujeto aún no es (o se pierde de vista).

La réplica a ambos problemas es planteada por los eslovenos echando mano de Lacan para subrayar cómo en el interior de la subjetividad persiste un resto insimbolizable adscrito al registro de lo Real. Con ello dan un tratamiento distinto de la interpelación ideológica, a la vez que toman partido por una noción lacaniana del sujeto (definido como un Sujeto barrado o $\$$, atravesado por tanto por una falta o falla) frente a la postura althusseriana.

Žižek se expresa de este modo: «no hemos de borrar la distancia que separa lo Real de su simbolización, puesto que es este plus de lo Real que hay en cada simbolización lo que funge como objeto-causa de deseo».⁹⁷ Tal y como veremos a continuación (y aquí radicará la gran aportación de la escuela eslovena a la teoría de la ideología post-althusseriana), la existencia de este resto Real es la clave que nos permitirá enfrentar el problema de la interpelación ideológica. En efecto, el resto enquistado en el centro de la subjetividad se define ahora como el lacaniano *objet petit a* (el *objeto a minúscula*, objeto-causa del deseo) que nos dará las claves explicativas del problema de la interpelación.

1. LA VERDAD ESTÁ AHÍ FUERA. LA MATERIALIDAD DEL RITUAL

Cuando Althusser se refiere a la materialidad de la ideología, nos está diciendo que ésta no existe como pensaban los ilustrados, como un conjunto de «ideas» en la «mente» de los sujetos. Al contrario, «una ideología existe siempre en un aparato y en su práctica o prácticas. Esta existencia es material».⁹⁸ Dichas prácticas, naturalmente, se encuentran mediadas por un procedimiento ritual. Althusser introducirá aquí el concepto de *ritual*, que reglamentaría dichas prácticas dentro de un Aparato Ideológico de Estado.⁹⁹

Althusser propone la célebre fórmula pascaliana como ejemplo de lo que entiende por ritual: si quieres ser un creyente, no tienes más remedio que arrodillarte y rezar, aguardando a que la creencia acabe viniendo por sí sola (esto es, *a consecuencia* del ritual y no como su *causa* extrínseca). Althusser subvierte de este modo las nociones psicológicas tradicionales y espontáneas (¿y no es esto lo mismo que haría Lacan, al afirmar que *el psicoanálisis no es una psicología?*),¹⁰⁰ por las cuales todas las ideas residen en las cabezas humanas y son causa de sus acciones. Frente a esto, para Althusser, son las prácticas materiales, reglamentadas en rituales y enmarcadas dentro de un Aparato Ideológico de Estado, las que *a posteriori* producen las ideas. Más aún, Althusser sostiene que es el propio ritual el que en primer grado sostendría ya la

⁹⁷ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, *O. Cit.*, p. 25.

⁹⁸ «une idéologie existe toujours dans un appareil, et sa pratique, ou ses pratiques. Cette existence est matérielle» (Louis Althusser, «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État», *O. Cit.*, p. 299. La traducción es mía.)

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 300-1.

¹⁰⁰ Lacan se fundamenta, en este punto, en las tesis del estructuralismo de Lévi-Strauss, para quien la disputa entre etnología y psicoanálisis acerca de las relaciones entre carácter y cultura se resuelve desde la primacía del orden simbólico. En un texto célebre, Lévi-Strauss cifra la importancia de este descubrimiento, del cual es pionera la obra de Marcel Mauss, el primero en plantear la necesidad de una subordinación de la psicología a la sociología, puesto que en el funcionamiento normal de la sociedad se expresan sus instituciones y costumbres por medio de símbolos, simbolismo que sólo resulta, ilusoriamente, patente para la psicología en conductas individuales anormales o patológicas (Cf. Claude Lévi-Strauss, «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1979, pp. 17-18).

creencia: creo porque dicha creencia preexiste en unas prácticas rituales externas. Preexiste, y *persiste*: mi creencia nunca abandona el sostén de la Máquina pascaliana, del ritual mecánico y externo. Esto es así hasta el punto de que, en no pocos casos, el ritual mismo puede creer en mi ausencia (puede creer en mi lugar, sin yo tener que cargar con el peso de sostener dicha creencia).¹⁰¹ Veremos ahora cómo este escándalo es posible.

Esta concepción del ritual es desarrollada por Slavoj Žižek y por Robert Pfaller, quien la designa con el término de *interpasividad*. «Interpasividad» se opone etimológicamente a «interactividad» y remite en principio a un modo de relación entre un objeto y un observador. Eminentemente, este concepto se puede aplicar al estudio de ciertas obras de arte contemporáneo, como hace Pfaller al comienzo de su artículo: una obra de arte «interactiva» es aquella que requiere la participación del observador para completarse; a la inversa, entonces, una obra «interpasiva» sería aquella que estuviese de alguna manera «sobrecabada».¹⁰² No sólo no requiere participación alguna, sino que se diría que incluso participa ella misma de manera invasiva sobre el sujeto: «la obra de arte sería una obra de arte que observase ella misma»,¹⁰³ es decir, que en lugar de ser observada, observase ella misma al espectador. Pfaller nos remite a un pasaje donde Žižek aborda originalmente este tema, dando como ejemplo el modo en que las «risas enlatadas» de las comedias televisivas se ocupan de «reír en nuestro lugar» sin que nosotros, demasiado ocupados o quizás cansados tras un largo día de trabajo, tengamos que hacerlo personalmente.¹⁰⁴ Las «risas enlatadas» actúan en nuestro lugar por delegación: *objetivamente* estamos pasando un rato divertido, pero libres del tedioso (e idiota) esfuerzo de reír por nosotros mismos. Como Žižek señala también en esas mismas páginas, encontramos en este fenómeno algo idéntico a lo que sucede en el Coro de la tragedia griega, que, según comentaba Lacan, «es la gente que se turba»:

Cuando están en el teatro por la noche, ustedes piensan en sus menudos asuntos, en la lapicera que perdieron durante el día, en el cheque que tendrán que firmar al día siguiente (...). Una sana disposición de la escena se hace cargo de vuestras emociones. De ellas se encarga el Coro. El comentario emocional es realizado.¹⁰⁵

En este tipo de casos donde opera la «interpasividad», fenómenos «subjetivos», «internos», como sentimientos, emociones, ideas, etcétera... pueden tomar la forma de una existencia «objetiva», «externa», *sin perder por ello su eficacia*.¹⁰⁶

La vida está llena de casos de este tipo, en los cuales determinados placeres son alienados en otra forma que los representa. La anécdota sobre Frank Costello, el «primer ministro del hampa», que da título a la novela de Norman Mailer *Tough guys don't dance (Los tipos duros no bailan)* podría leerse de este modo. Frank Costello está sentado en un bar, con su rubia y con tres notables boxeadores de la época. La chica quiere bailar, de modo que Costello le pide a uno de los boxeadores que la saque a la pista. El boxeador, con prudencia, le dice que no sabe bailar; Costello le contesta con un

¹⁰¹ Esta es por supuesto la lectura *correcta* de la crítica marxiana al fetichismo de la mercancía (por el cual las relaciones sociales entre productores se encontrarían materializadas en la forma de relaciones entre cosas). Esta crítica no es, como se entiende habitualmente, un lamento humanista sobre el modo en que nos encontramos alienados en las mercancías, convertidos nosotros mismos en objetos para unos objetos que parecen tener una voluntad propia sobre nosotros, etcétera... sino rotundamente, una *teoría de la ideología*, en este caso acerca de la materialidad de la ideología: las cosas pueden *creer en nuestro lugar*.

¹⁰² Robert Pfaller, «Little gestures of disappearance. Interpasivity and the theory of ritual», en *Journal of European Psychoanalysis*, 16 (invierno-primavera de 2003), en <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm> (6/2009).

¹⁰³ «The artwork would be an artwork that observes itself» (*Ibid.* La traducción es mía.)

¹⁰⁴ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, pp. 63-64.

¹⁰⁵ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1990, p. 303.

¹⁰⁶ Robert Pfaller, *O. cit.*

«no te preocupes, bailas muy bien». Costello hace bailar sucesivamente a los tres boxeadores, y cuando el último se sienta a la mesa, todos intentan convencer al gran jefe, con bromas suaves, de que salga a bailar con la chica. Costello les responde que «los tipos duros no bailan». Lo interesante aquí no es que Costello haya reafirmado de un plumazo su poderío, desprestigiando además a los tres boxeadores que efectivamente saben bailar (aquí «bailar» se refiere también a un determinado modo de boxear, esquivando los golpes del adversario y moviéndose alrededor suyo). Lo interesante es que en el fondo, delegando esta actividad (demasiado baja para su condición), Costello se sentía tan bien como si efectivamente hubiera sido él mismo el que hubiera salido a bailar con la chica.

Pero más allá de la anécdota de Costello, podría ser interesante leer toda la novela de Mailer a partir del concepto de interpasividad. Desde que Tim Madden halla, en el escondite cerca de su plantación de marihuana, la cabeza decapitada de una mujer rubia que pudiera ser su propia esposa fugada desde hace un mes, o la agente inmobiliaria californiana que conoció la noche anterior, pasará varios capítulos temeroso ante la posibilidad de su propia autoría (puesto que no recuerda nada de lo que sucedió en las horas en que se cometió el asesinato). La razón de ser de la trama reside en que esta duda, como es obvio, se fundamenta en la sospecha de que los más oscuros deseos de Tim se pudieran encontrar efectivamente realizados en aquel asesinato. El hecho se le presenta a Tim de un modo tan terriblemente excesivo que podría decirse, *à la* Heidegger, que *el crimen le criminaliza*, impone su culpa al sujeto que no ha hecho más que toparse con él. Después de la sucesión de asesinatos, suicidios y ocultamiento de cadáveres, de los cuales el protagonista no fue en ningún momento autor directo, lo que un lector suspicaz debería interpretar es que, si algo inquieta a Tim, no sería solamente la verdadera autoría de los hechos, sino más profundamente la pura posibilidad de que, de este modo (a través de un crimen cometido por otro), su propio deseo haya quedado realizado. El tema de la novela es que, en efecto, como habría sentenciado Frank Costello, «los tipos duros no bailan»: prefieren delegar en otros la realización de sus más secretos deseos. Y por esa razón misma, Tim puede sentirse culpable por un crimen que no cometió, pero que podría haber deseado y que incluso denuncia (y conforma) su verdadero deseo. Esto último es lo que realmente le aterroriza: ¿deseaba Tim, en el fondo, la muerte de todos aquellos personajes? ¿Se encuentra tan satisfecho como si él mismo, en persona, se hubiese encargado de liquidarlos?

Pfaller cita otro caso bastante común de interpasividad: es el de todos aquellos intelectuales que toman un libro de la biblioteca, fotocopian algunos cientos de páginas, y a continuación se comportan, con completa satisfacción, *como si* la fotocopidora hubiese leído esas páginas en su lugar. En numerosos casos, llegan a olvidarse de ellas y a acumularlas entre otras tantas pilas de fotocopias (Umberto Eco ya prevenía de esta «coartada de las fotocopias» en su libro sobre cómo elaborar una tesis doctoral).

Dos ideas nos interesan aquí del texto de Pfaller:

(1) En primer lugar, el ritual opera típicamente sustituyendo el acto real por su representación: «la sustitución de un acto real (leer) por una representación figurativa (fotocopiar), es característica de la acción ritual».¹⁰⁷ Esta es la esencia de la interpasividad: un proceso de sustitución (o delegación) del acto, mediante un ritual, por su representación.

(2) En segundo lugar, nos interesa la distinción entre *ilusión* y *ritual*. Y es que se puede estar en un ritual, sin caer en la ilusión. En efecto, el doctorando que acumula demasiadas fotocopias no cae en la ilusión de que la máquina pudiera estar leyendo en su lugar. *Y aun así*, se comporta como si esa fuese su creencia. Se limita a *realizar* la

¹⁰⁷ «The substitution of a real act (like reading) by a figurative representation of it (like photocopying), is characteristic of ritual action» (*Ibid.* La traducción es mía.)

ilusión, sin sostenerla. En nuestro mundo actual, las ilusiones operan en su mayoría de este modo: en realidad somos cínicos individualistas, desencantados con todas las antiguas creencias y los viejos «metarrelatos»; simplemente, de un modo irónico y reflexivo, damos nuestro consentimiento práctico al ritual. Por ejemplo (ya que la tradición católica es rica en rituales y representaciones, por oposición a la sobria «interioridad» protestante) alguien puede conservar en su cartera una estampa de un santo pese a ser un ateo convencido: no cree en su eficacia, solamente la lleva encima «por si acaso» le da suerte. Del mismo modo, puedo atreverme a revelar que durante mis años de carrera, mi propia abuela tenía la costumbre de encender un par de velas a la Virgen pidiéndole por mí cada vez que yo tenía un examen importante. Naturalmente que no creo en el poder de la Virgen, y que abomino de la sola mención de este tipo de rituales folclóricos; sin embargo, en un nivel inconfesable, no me importaba que otra persona me hiciera ese pequeño «trabajo sucio». La vieja costumbre cristiana de encargar misas para pedir por el alma de los difuntos tiene un sentido similar: el difunto, como es obvio, ya no puede pedir por su propia alma, de modo que deja el encargo de que otros recen en su lugar.

Como subraya Pfaller, el concepto de ilusión es opuesto aquí al que viene siendo habitual dentro de la tradición filosófica moderna de la cual venimos (es decir, cartesiana). En la ilusión cartesiana (veo este cuerpo y estas manos ante mí, pero cómo puedo saber si son mis manos y mi cuerpo), tenemos la certeza de hallarnos ante una imagen (una mano), pero no estamos convencidos de su valor de verdad (si es una mano realmente, o una elefanta hembra hervida al baño maría). Pues bien, la ilusión con que tratamos en este caso es todo lo contrario: estamos seguros a ciencia cierta del valor de verdad de la imagen (sabemos que la fotocopiadora no lee en nuestro lugar), *y aun así* desconocemos la imagen, esto es, la ilusión que se halla implícita tras la situación en la que nos hallamos involucrados. Sabemos que las fotocopiadoras no leen en nuestro lugar, lo que no sabemos es que *aun así* en nuestra práctica nos comportamos como si de verdad creyéramos tal cosa.

En el ritual, la ilusión es una «ilusión de nadie». Una ilusión sin sujeto, puesto que nadie cree realmente en ella. La ilusión es *objetiva*. La ilusión ideológica, por tanto, se definiría no como un «saber» (al modo de una «falsa conciencia»), sino como un modo de actuar. La ideología no consiste por tanto en que la gente «no sepa lo que hace en la realidad»; lo *saben* muy bien, la ilusión reside en el lado del *hacer* —como apuntaba Žižek, la verdadera fantasía ideológica es «un error, una distorsión que actúa ya en la realidad social, al nivel de lo que los individuos *hacen*».¹⁰⁸ Los individuos saben muy bien, por utilizar el ejemplo de Pfaller, que la fotocopiadora no lee en su lugar; sin embargo, en la práctica, se comportan exactamente como si no lo supieran. ¿Dónde se encuentra entonces la ilusión ideológica?

La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría llamar la *fantasía ideológica*.¹⁰⁹

Por eso es preciso revisar el concepto de ideología para dar cuenta del medio social actual. En efecto, desde una noción «clásica» de la ideología como «falsa conciencia», nuestra época puede parecernos fundamentalmente post-ideológica: nadie se toma ya en serio la ideología, sino que toma respecto de ella una distancia cínica. Ahora bien, si entendemos la ideología no como un saber, sino como una práctica o un ritual que sustenta una fantasía inconsciente, entonces queda claro que nuestra época es cualquier cosa menos post-ideológica.¹¹⁰ El cinismo de masas, como forma «post-

¹⁰⁸ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 59.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹¹⁰ *Ibid.*

ideológica» dominante de un extremo a otro del arco social (desde el directivo implacable hasta el nihilista sin ideales),¹¹¹ no es sino un modo de ocultarnos que en efecto, consintiendo los imperativos de la *praxis* (o de un *habitus* dominante) nos comportamos exactamente en conformidad con una serie de fantasmas ideológicos que estructuran nuestras prácticas sociales. Como dice Sloterdijk, los cínicos actuales no son tontos: «saben lo que hacen, pero lo hacen porque las presiones de las cosas y el instinto de autoconservación, a corto plazo, hablan el mismo lenguaje y les dicen que así tiene que ser».¹¹² El cinismo, como forma de falsa conciencia, es desde luego una falsa conciencia *ilustrada*,¹¹³ resultado tanto del éxito como del fracaso de la Ilustración: cumple el mandato ilustrado de la crítica, de la desmistificación; pero, como sucede comúnmente con la crítica, en el hecho de su distanciamiento «irónico» no se encuentra más que una distancia reflexiva respecto de la implicación inconsciente de su consentimiento práctico.

2. LA «ESCENA PRIMORDIAL» DE LA INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA

Si el ritual puede creer en mi lugar, ahora es inevitable que nos planteemos *la* pregunta: ¿qué ha de ser aquello que me impulsa a volver la mirada hacia él, a sentirme implicado, en mi intimidad subjetiva (en mi convicción «personal»), por su externa materialidad? ¿Qué hay en el contenido del ritual que *me interpela*, forzándome a reconocirme en él? Y cuando hablamos de ritual, recuérdese que nos referimos a algo tan anodino como el hecho de que alguien me salude por la calle según las formas sociales convenidas (a través del empleo del caso vocativo) puesto que «me reconoció» mientras caminaba por la otra acera, y que yo le corresponda en mi saludo. ¿Qué hay por tanto en el ritual que, y la cosa dista de ser obvia, *me representa* y me fuerza a convenir con él en que «en efecto, yo soy eso»? Como anota Žižek, el punto débil de Althusser y su escuela fue su incapacidad para conectar el tema de la materialidad de los Aparatos Ideológicos de Estado (que ya habían comparado con la máquina pascaliana) y la interpelación ideológica.¹¹⁴ Tenemos que partir entonces de esta incapacidad. El problema no es ya cómo la materialidad de la ideología cree en mi lugar, sino cómo puede ser que, en efecto, yo reconozca en un segundo término esa creencia (externa, material) como mía. Cómo se produce la subjetivación, la asunción de una creencia externa. En definitiva, cómo se produce el reconocimiento ideológico. Éste es el problema para el cual la parábola de la interpelación es insuficiente. Veamos el conocido fragmento donde Althusser presenta esta parábola:

...todos nosotros tenemos amigos que, cuando llaman a nuestra puerta, y nosotros preguntamos, a través de la puerta cerrada, la pregunta «¿quién es?», responden (porque «es evidente»): «¡soy yo!». Efectivamente reconocemos que «es ella» o «es él». Abrimos la puerta, y «es cierto que era ella la que estaba ahí». Para tomar otro ejemplo, cuando reconocemos en la calle a alguien que (re)conocemos, le demostramos que le hemos reconocido (y que hemos reconocido que él también nos ha reconocido) diciéndole «¡buenos días, querido amigo!» y dándole la mano.¹¹⁵

¹¹¹ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, O. Cit., p. 39.

¹¹² *Ibid.*, p. 40.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Slavoj Žižek, O. Cit., p. 73.

¹¹⁵ «...nous avons tous des amis qui, lorsqu'ils frappent à notre porte, et que nous posons, à travers de la porte fermée, la question: "qui est là?", répondent (car "c'est évident"): "c'est moi!" De fait nous reconnaissons que "c'est elle" ou "c'est lui". Nous ouvrons la porte, et "c'est vrai que c'est bien elle qui était là". Pour prendre un autre exemple, quand nous reconnaissons dans la rue quelqu'un de notre (re) connaissance, nous lui marquons que nous l'avons reconnu (et que nous avons reconnu qu'il nous a

Esta es una simplificación reducida y alegórica del modo, al parecer inocente, en que tiene lugar el reconocimiento ideológico en el marco de los diversos rituales que garantizan de este modo que todos somos, y somos *siempre-ya*, sujetos.

Ahora bien, esta escena se entiende no solamente como un inocente «¡soy yo!» a través de la puerta. Esta escena es reducción de un proceso universal y cotidiano por el cual se interpela a los individuos a hacerse sujetar por la ley, por el mandato simbólico, articulado a través de la pluralidad de los rituales materiales, y que podría ejemplificarse perfectamente en el mandato policial: «identifíquese».

Judith Butler ha destacado el elemento de violencia simbólica y de *punición* como la exigencia de una ley simbólica que opera mediante la sumisión culpable de los sujetos: dé la vuelta, y reconozca culpablemente ser el que es.

¿Por qué la formación del sujeto parece tener lugar sólo tras la aceptación de la culpa, de modo que no hay un «yo» que se haga un sitio a sí mismo, que pueda ser anunciado en el discurso, sin una previa auto-atribución de culpa, una sumisión a la ley a través de la aceptación de su demanda de conformidad? Aquel que se da la vuelta en respuesta a la llamada no responde a una demanda de darse la vuelta. Darse la vuelta es un acto que resulta, por así decirlo, condicionado tanto por la «voz» de la ley como por la receptividad de aquél llamado por la ley. El «darse la vuelta» es un modo extraño de punto intermedio (teniendo lugar, quizá, en una forma extraña de «voz media»), que es determinado tanto por la ley como por el destinatario, pero por ninguno de ellos unilateralmente o de forma exhaustiva. Aunque no habría un darse la vuelta sin el saludo previo, tampoco existiría sin alguna disponibilidad para hacerlo. Pero, ¿dónde y cuándo el llamado del nombre solicita ese darse la vuelta, el movimiento anticipatorio hacia la identidad? ¿Cómo y por qué el sujeto se gira, anticipando la atribución de identidad por medio de la auto-adscripción de la culpa? ¿Qué clase de relación une a ambas de modo que el sujeto sabe girarse, sabe que tiene algo que ganar con ese darse la vuelta? ¿Cómo podemos pensar ese «giro» anterior a la formación del sujeto, esa complicidad previa con la ley sin la cual ningún sujeto emerge?¹¹⁶

Esto significa que en el terreno previo a la ley existe ya una cierta «receptividad», como dirá Butler, al mandato legal: se vuelve la vista hacia ella para así identificarse como infractor (es decir, como alguien que está en deuda con ella). Si esa complicidad previa con la ley no tuviera lugar, entonces el sujeto no recibiría siquiera la llamada

reconnu) en lui disant “bonjour cher ami!” et en lui serrant la main...» (Louis Althusser, *O. Cit.*, p. 304. La traducción es mía.)

¹¹⁶ «Why does subject formation appear to take place only upon the acceptance of guilt, so that there is not “I” who might ascribe a place to itself, who might be announced in speech, without first a self-attribution of guilt, a submission to the law through an acceptance of its demand for conformity? The one who turns around in response to the call does not respond to a demand to turn around. The turning around is an act that is, as it were, conditioned both by the “voice” of the law and by the responsiveness of the one hailed by the law. The “turning around” is a strange sort of middle ground (taking place, perhaps, in a strange sort of “middle voice”), which is determined both by the law and the addressee, but by neither unilaterally or exhaustively. Although there would be no turning around without first having been hailed, neither would there be a turning around without some readiness to turn. But where and when does the calling of the name solicit the turning around, the anticipatory move toward identity? How and why does the subject turn, anticipating the conferral of identity through the self-ascription of guilt? What kind of relation already binds these two such that the subject knows to turn, knows that something is to be gained from such a turn? How might we think of this “turn” as prior to subject formation, a prior complicity with the law without which no subject emerges?» (Judith Butler, «“Conscience Doth Make Subjects of Us All”. Althusser’s Subjection», en *The psychic life of power*, Stanford: Stanford University Press, 1997, p. 107. La traducción es mía.) Para Žižek, también, la comunidad se funda en una culpa compartida, o más bien, sobre la *denegación fetichista de dicha culpa* (Slavoj Žižek, *The metastases of enjoyment. Six essays on women and causality*, *O. Cit.*, p. 57).

interpelatoria. De modo que el sujeto, antes de estar en la ley, queda capturado por ella, y el modo en que esta captura tiene lugar es la *fascinación*.

Antes del imperio de la ley, el individuo ya quedó atrapado en su fascinación por la completud de dicho Sujeto (la Ley), esto es el gran Otro, el orden simbólico. El individuo es un hombre sin atributos; el Otro, en cambio, recoge toda una plétora de atributos y de identidades, completos y centrados en sí mismos. Tiene lugar entonces un fenómeno de enamoramiento narcisista hacia el Sujeto que (más allá de los sujetos, con *s* minúscula, que tratamos cotidianamente) nos interpela y que posee en sí todas las perfecciones que quisiéramos para nosotros. Cuando en la película *Matrix* (Larry y Andy Wachowski, 1999) el héroe descubre que se encuentra conectado a una máquina que mediante un potente programa de ordenador simula en su mente el mundo «real» de los años noventa, poco a poco empieza a desarrollar capacidades para manipular dicho mundo, que sólo está «en su mente»: desde doblar cucharas hasta volar. ¿No es esa la razón por la que el sujeto consiente en acceder al orden simbólico? *Cuando entres en la Matriz podrás llevar a cabo todo aquello que dicho orden en su omnipotencia ya es capaz de llevar a cabo*. Por esta razón, la fascinación por la Ley es, como hemos dicho, identificable con una forma de enamoramiento narcisista. Sucede lo mismo que con aquellas personas sin talento que entablan relaciones sentimentales con escritores, intelectuales, artistas, etc... Para estas personas, adorar al amado es un modo de amarse a ellos mismos. De manera análoga, en el caso de la ley, el individuo pre-sujeto desea para sí la identificación sumisa como resto excrementicio extralegal (es el tratamiento despectivo del mandato policial: *eh, tú, date la vuelta*), para en ese momento acceder a la condición de sujeto y a la omnipotencia que esa ley le promete. De este modo, el sujeto capturado por la interpelación desea acceder, no ya a la Ley, sino incluso (diríase que de ese modo procura ganarse su atención, como el chivato de la clase busca la aprobación de sus profesores) a la punición retroactiva de la falta cometida cuando aún no se encontraba en ella: extiende la culpa a un momento preideológico de su existencia en el cual ni siquiera existía ley alguna.

Volviendo a la cultura popular, ¿no es también esta forma de interpelación ideológica la que opera en todos aquellos *comics* de superhéroes que nos muestran la «finitud», la falla o la impotencia como el momento en el que la llamada al heroísmo se convierte en determinante de un destino? El «todo poder exige una gran responsabilidad» de Spiderman suponía la asunción culpable de su «pecado original» (no haber colaborado en la detención del delincuente que horas más tarde iba a asesinar a su propio tío) y, de este modo, en él la culpa es inseparable de la identificación con la figura del héroe. Tirando del hilo, este acontecimiento se encuentra actualmente magnificado en el cine de superhéroes, donde pareciera que todas las actuales versiones hollywoodienses de héroes oscuros, cínicos o torturados (*Batman Begins*, *Superman Returns*, *X-Men Origins: Wolverine*), todos ellos lejanos de sus anteriores y más optimistas adaptaciones, no sean sino un modo desesperado de anudar (en las butacas, no hay más pretensión que esa) una forma contemporánea de interpelación ideológica que permita al público la última identificación con las propuestas de una cultura del «sueño americano» que enfrenta su propia decadencia.

Como hemos visto hasta aquí, la culpa, paradójicamente, precede a la propia Ley y es lo que impulsará al individuo a reconocerse como sujeto, como sujeto depositario de un «pecado» original. De este modo, la interpelación ideológica parece ser un nombre para esa asunción de «servidumbre voluntaria» a partir del reconocimiento de una culpa retroactivamente punible (puesto que *será penada* una vez que inevitablemente la inmersión en el orden simbólico tenga lugar).

Ahora bien: esta «escena primordial» en la que acontece la interpelación ideológica nunca tuvo lugar, sino que *siempre-ya* ha tenido lugar. Significa esto, por tanto, que la culpa, que *será penada*, efectivamente *ha sido penada ya y siempre-ya* es

la culpa misma que estructura el orden simbólico. ¿No encontramos en Pablo el mismo problema, en su tratamiento paradójico de la Ley y del pecado, sobre el cual el propio Lacan se ocupó de llamarnos la atención?¹¹⁷ La sujeción ha sido *siempre-ya*; por eso, con Pablo, debemos acordar que no hay un lugar previo a la Ley donde aconteciese la transgresión culpable de esta, sino que *dentro de la Ley existe ya el «pecado»*.

¿Y no recuerdan estas reflexiones al mito narrado por Freud en *Totem y tabú*, una de sus obras más sorprendentes, en la cual, tras muchas páginas rastreando el «acontecimiento histórico» (el asesinato del padre en un tiempo mítico en que era el todopoderoso señor de la horda), Freud resuelve la naturaleza imaginaria del propio asesinato? En efecto, la tesis final de *Totem y tabú* (y que por tanto nos permite disculpar a Freud sus errores antropológicos, dado que se verifica con esto que el texto no es ni mucho menos un tratado de antropología) es que la propia existencia de impulsos hostiles contra el padre y la fantasía de su asesinato podían haber bastado para desencadenar todo el fenómeno del totemismo y del tabú.¹¹⁸ Por consiguiente, el asesinato del padre habría sido consumado *fantasmáticamente*, y sería la represión culpable de este deseo intolerable lo que daría origen a la posterior sumisión del sujeto a la Ley paterna.

Pues bien, en la idea de la culpa respecto de un acontecimiento fantasmático (el afuera de la Ley del pecado original) tenemos la respuesta a la pregunta obvia que se acostumbra a hacer a la teoría althusseriana de la ideología: si la escena de la interpelación no ha tenido lugar como tal, entonces «es difícil saber qué hacer de su insistencia en el “momento” de la interpelación, a menos que esto sea así durante una ficción conveniente».¹¹⁹ La cuestión está en que el «momento» de la interpelación es una ficción, pero no una ficción que esté siendo aportada metódicamente en el curso del análisis teórico (como sugiere la cita de Eagleton), sino que *opera ya en su propio objeto*: la ideología remite siempre a un terreno de excepción, a la fantasía de un lugar en el cual sólo éramos individuos, no sujetos... y remite por medio de una violenta carga de culpa.¹²⁰

Cualquiera es consciente de que no se nace fuera de la Ley: se es nacido (nos tienen que ayudar en ello), y por eso desde siempre se está en la Ley. Ahora bien, siempre de un modo inadecuado, descentrado: nunca se está completamente de acuerdo con ella (nunca se tienen los papeles en regla con ella) pero aun en esas condiciones, se es ilegal *en* ella. Esto significa que la culpa original no se debe buscar afuera, sino como un producto interno de la Ley misma: el propio crimen contra la Ley es supuesto por ésta y enviado retroactivamente al pasado en la forma fantasmática de una monstruosa ilegalidad. La Ley obra de este modo perversamente, fantaseando con su propia transgresión y culpándonos por ella –de este modo nos obliga a continuar en el juego. Pero si la transgresión es creada desde dentro de la Ley (si hay que estar en ella para poder afirmar que se la transgredió), entonces deberíamos retomar seriamente la sentencia lacaniana en contra de Dostoyevski: si Dios (la Ley) no existe, entonces *nada* está permitido. El crimen mismo es producto interno de la Ley, de modo que no habiendo Ley tampoco habrá crimen: simplemente, no habrá Nada. Si no hay Ley (simbólica), la prohibición deviene total y absoluta. Y la transgresión, el «pecado», se torna imposible. Si esto es así, entonces empezamos a vislumbrar el íntimo (realmente, *éxtimo*) núcleo secreto de la Ley simbólica: un resto transgresivo inmanente... justo

¹¹⁷ Jacques Lacan, *O. Cit.*, pp. 103-104.

¹¹⁸ Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, Hamburg: Fischer Verlag, 1977, p. 162.

¹¹⁹ Terry Eagleton, *O. Cit.*, p. 189.

¹²⁰ Esta concepción de los individuos como abstracciones retroactivamente punibles constituye una figura recurrente dentro del imaginario liberal: las teorías políticas liberales que parten de la kantiana «insociable sociabilidad» suponen de partida esa abstracción excrementicia que merece ser castigada y reprimida y que amenaza con emerger desde sus profundidades en cualquier momento, en forma de crímenes, tumultos y revoluciones.

aquello que, como veremos más adelante, la teoría psicoanalítica nombra como *jouissance* (goce).

¿Cómo explicamos esta paradoja de que la ausencia de la ley universaliza la prohibición? Hay una sola explicación posible: *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.*¹²¹

3. MÁS ALLÁ DE LA INTERPELACIÓN

«Más allá de la interpelación» es el cuadrado del deseo, la fantasía, la falta en el otro y la pulsión pulsando en torno a algún insoportable plusgoce.¹²²

En su artículo «Beyond interpellation», Mladen Dolar pretende acentuar el fondo lacaniano del planteamiento althusseriano con objeto de sacar a la luz el núcleo realmente incómodo (*unheimliche*, por usar el término freudiano) de éste. Y ello lo lleva a cabo a partir de la noción de *interpelación*, que pretende repensar a partir de la concepción psicoanalítica de la subjetividad.¹²³

En primer lugar, Dolar establece el concepto de lo que llama «clean cut» (que podríamos tomarnos la libertad de traducir por *demarcación*, término con hondas connotaciones althusserianas) en el centro de toda su lectura de Althusser. En efecto, el uso de este concepto es recurrente a lo largo de los textos, y aparece en distintos campos y niveles. Aparece en el terreno epistemológico a partir de la imprescindible noción de «ruptura» (*coupure*), así como en la demarcación entre ciencia e ideología, o entre objeto real y objeto de pensamiento. Ahora bien, y esto es lo más importante: también la fórmula que hace de la *interpelación* ideológica («la ideología interpela a los individuos como sujetos») implica este concepto. Parafraseando a Dolar, existe una repentina y abrupta transición desde lo *individual* (una especie de *materia prima* preideológica) al sujeto ideológico, que además es la única forma de subjetividad que Althusser concibe.¹²⁴ Ya hemos visto arriba el modo en que opera la interpelación: *la subjetividad emerge repentinamente*, en ese instante en que ocurre el reconocimiento inmediato de que *siempre-ya* se ha sido un sujeto.

Más aún, prosigue Dolar: dentro del propio discurso de Althusser se aprecia una brecha, un corte entre las dos partes de su teoría de la ideología —esto es, entre su afirmación sobre la materialidad de los *Aparatos Ideológicos de Estado* por una parte, y la *interpelación* por otra, entre la «exterioridad» y la «interioridad» (Judith Butler ha hablado de «fuertes ecos cartesianos»¹²⁵ respecto de esta identificación de la

¹²¹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 22.

¹²² Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, *O. Cit.*, p. 170.

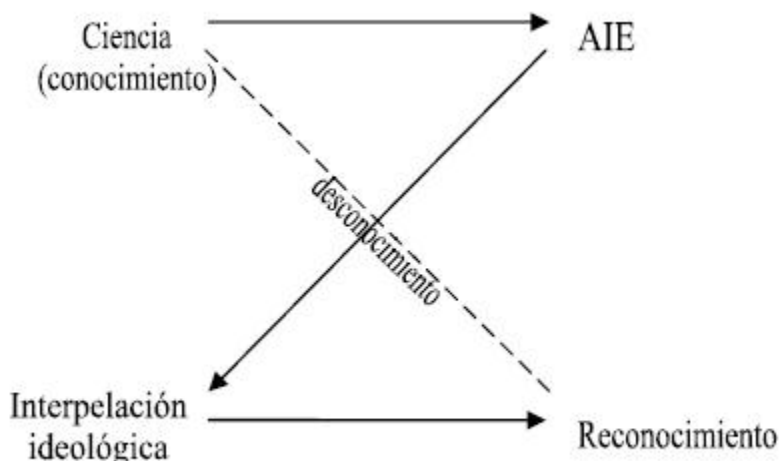
¹²³ Mladen Dolar, «Beyond interpellation», *Qui Parle*, 6: 2 (Primavera-verano de 1993), pp. 75-76. (Es versión del artículo original «Jenseits der Anrufung», en Slavoj Žižek (ed.), *Gestalten der Autorität*, Viena: Hora Verlag, 1991.)

¹²⁴ «But the famous formula of interpellation —“ideology interpellates individuals into subjects”— implies a clean cut as well. There is a sudden and abrupt transition from individual —a pre-ideological entity, a sort of *materia prima*— into ideological subject, the only kind of subject there is for Althusser.» (*Ibid.*, p. 76.)

¹²⁵ Judith Butler, *O. Cit.*, p. 121. Butler acusa a Dolar de identificar, de un modo cartesiano, la subjetividad con la «interioridad», con la idealidad pura del alma o de una especie de *res cogitans*. Aunque basta con leer de nuevo y atentamente el artículo de Dolar para darse cuenta de que su tesis central es justamente la contraria (el sujeto lacaniano, del que es solidaria la teoría psicoanalítica de la ideología, emerge precisamente donde la idealidad pura fracasa, esto es, donde la interpelación falla), Žižek responde ya críticamente a esta cuestión en: Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!», en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, London;

subjetividad con la «interioridad».¹²⁶ Si esto es así, la pregunta es cómo la exterioridad deviene interioridad, cómo tiene lugar esta especie de salto cualitativo. En efecto, ambos términos parecen excluirse mutuamente: la subjetividad como tal (el *reconocimiento* ideológico), se basa en el *desconocimiento*, es decir, en la ignorancia de las fuerzas materiales externas que la determinan (ver FIGURA 2). Por otra parte, el análisis de esta materialidad supone un suspenso de la subjetividad (tal como se asume en la noción althusseriana de ciencia como práctica teórica que produce *conocimiento*). Por consiguiente, parece haber aquí una alternativa excluyente: o nos posicionamos desde la materialidad, o lo hacemos desde la subjetividad.

FIGURA 2



Para Mladen Dolar, esta noción de la subjetividad es insuficiente: pero no en virtud de las críticas previsibles (existen una serie de grados, de momentos intermedios, etcétera...).¹²⁷ Según señala Dolar con bastante originalidad, no es aquí donde se encontraría el defecto en el planteamiento althusseriano. Muy al contrario, la idea del corte es una «profunda noción materialista», asumida de una intuición estructuralista que data de las primeras aportaciones de Lévi-Strauss: que una estructura siempre emerge de la nada repentinamente, sin estadios transicionales.¹²⁸

New York: Verso, 2000, p. 115.

¹²⁶ Este tema apunta al problema del estatuto teórico de la «materialidad» de los AIE (dentro de un esquema que traza una línea de demarcación entre aquellos y el sujeto). Como nota marginal, habría que apuntar que la materialidad de los AIE sólo es «externa» en la medida en que se la supone *retroactivamente* como tal. Sería absurdo pensar siquiera en que los AIE fueran literalmente externos a lo Simbólico (es notorio que *los AIE están estructurados simbólicamente*). Lo realmente externo es, como veremos más adelante, aquello que separa ambos términos, aquel punto que queda entre ellos una vez que son delimitados (y aquel punto generado necesariamente como una exclusión *interna* a lo simbólico). Ese punto es el *objet petit a* lacaniano. Judith Butler da otro nombre a este punto: lo femenino (Judith Butler, *Bodies that matter, O. Cit.*, p. 42), entendido como algo ni siquiera material (aunque se lo conciba luego como tal cosa, según el tema pseudo-misticista que identifica a la mujer con una especie de «elemento» pasivo, con la materia prima dispuesta a acoger una forma «masculina») y que es también el terreno de aquello que Julia Kristeva llamaba lo «abyecto».

¹²⁷ Por ejemplo, la crítica de Sacristán a la noción althusseriana de la «ruptura» entre la ideología humanista del primer Marx y la ciencia de la historia del segundo: el estadio intermedio está marcado en este caso por los *Grundrisse*.

¹²⁸ «I think we should hold to the idea of sudden emerge and abrupt passage as a deeply materialist notion and even –¿why not?– hold to the idea of *creatio ex nihilo*. Althusser has only pursued, with rare consequence, a basic structuralist insight: structure always springs up suddenly, from nothing, without any transitional stages, as Lévi-Strauss saw very well in the pioneer days of structuralism» (Mladen Dolar, *O. Cit.*, p. 77.)

Lo que Mladen Dolar critica es que en realidad este pasaje no acaba siendo jamás completado: el «corte», produce siempre un *resto*¹²⁹ de lo individual externo, un remanente de la «sustancia» que no culmina limpiamente el salto cualitativo hacia el sujeto –esto es, un elemento de «materia prima», «preideológica» y «presubjetiva».¹³⁰ Pero la interpelación, tal como la plantea Althusser, no dejaría lugar para este resto. El sujeto para Althusser es una suerte de entidad autónoma y autosuficiente, cerrada sobre sí misma.

Frente a la noción althusseriana de sujeto, el punto de partida del psicoanálisis es, como señala Mladen Dolar, el resto de este pasaje. El psicoanálisis no se opone a la idea de que exista un corte, simplemente añade un resto, un suplemento que resiste. «The clean cut is always unclean»,¹³¹ sentencia Dolar en un juego de palabras intraducible. Esta es efectivamente la noción psicoanalítica del sujeto, que Lacan anotaría con el símbolo § (S barrada). En otros términos: el sujeto del psicoanálisis es justamente esta imposibilidad, esta falla para convertirse en un sujeto althusseriano.¹³² O también «para Althusser, el sujeto es lo que hace funcionar la ideología; para el psicoanálisis, el sujeto emerge donde la ideología falla».¹³³ La ficción ideológica es necesaria, pero no lo es tanto como su falla. Y éste es el punto de partida del enfoque psicoanalítico, que analiza los modos de afrontar una falla, un resto que imposibilita la formación del sujeto, y que paradójicamente *es el núcleo ontológico del propio sujeto*: el sujeto, como hemos dicho, no surge donde la ideología tiene éxito sino donde la ideología (la interpelación) *fracasa*.¹³⁴ El sujeto *en sí* es simplemente el fracaso de la interpelación.

Judith Butler, como habíamos mencionado, acusa a Dolar de cartesianismo al identificar la subjetividad con la interioridad. Según Butler, Dolar justificaría el paso de la materialidad de los AIE a un Otro simbólico inmaterial. Lo que Butler ignora en el texto de su crítica es la idea de que *tanto* la materialidad de los AIE *como* la «inmaterialidad» del gran Otro simbólico se encuentran mediadas simbólicamente. Butler pasa por alto que la exterioridad no radica exactamente en los rituales mecánicos de los AIE, ya estructurados por el orden simbólico. La exterioridad existe en el *resto* que se interpone entre ambos (en ese punto donde la interpelación fracasa, que es al mismo tiempo el punto en el cual se comprueba que «il n’y a pas de grand Autre», «no existe el gran Otro»). En efecto, los AIE no son sólo materiales: se encuentran siempre ya mediados simbólicamente. La interpelación ideológica no marca en ningún momento el *acceso* a lo simbólico, sino un modo de *anudamiento* dentro de ello, que deja tras de sí un *resto* (nos deberíamos aventurar a añadir: *su razón de ser* se encuentra en este resto). Esto es: lo simbólico es *uno*, bajo la condición de que se encuentre *aunado* o *anudado* sobre sí mismo, dejando tras de sí un significante vacío. Lo Simbólico se pliega sobre sí mismo generando un *resto* culpable (su propio exceso) que no responde a la interpelación, pero que justamente es el punto de amarre de la subjetividad.

Dolar asimila la idea del resto a la noción de antagonismo tal como es concebida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, como un núcleo traumático que resiste toda asimilación en una totalidad social simbólica. El antagonismo no puede ser observado desde el punto de vista de la interpelación, pero tampoco es otra entidad distinta de los

¹²⁹ «The real problem arises elsewhere: namely, with the fact that this sudden passage is never complete – the clean cut always produces a remainder.» (*Ibid.*)

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² «...the psychoanalytic subject is the failure to become an Althusserian one» (*Ibid.*, p. 78.)

¹³³ «For Althusser, the subject is what makes ideology work; for psychoanalysis, the subject emerges where ideology fails» (*Ibid.* La traducción es mía.)

¹³⁴ «For Lacan, the subject prior to subjectivation is not some Idealistic pseudo-Cartesian self-presence preceding material interpellatory practices and apparatuses, but the very gap in the structure that the imaginary (mis) recognition in the interpellatory Call endeavours to fill in» (Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism? Yes please!», *O. Cit.*, p. 119.)

dos extremos planteados por Althusser: el antagonismo es la exterioridad en el núcleo de la interioridad, es lo que Lacan llama *extimidad*,¹³⁵ este resto de «exterioridad material» (Real) que como bien subraya Dolar, se enquista en el mismo núcleo de la subjetividad.

Dolar halla aquí uno de los más interesantes contrastes entre Lacan y las corrientes contemporáneas de éste que, desde el mismo Althusser hasta Lévi-Strauss, Derrida o Foucault, proponen una oposición anti-cartesiana y anti-hegeliana a la centralidad del sujeto. Aunque su contribución halla numerosos puntos en común con todos estos autores, y aunque se basa también en los textos de referencia (Saussure o Jakobson, que arman su re-concepción del inconsciente), para Lacan el sujeto es central en toda su teoría y de hecho no se opone en ningún momento como lo consciente frente a lo inconsciente (no en vano Lacan propone el *cogito* cartesiano como el *sujeto del inconsciente*).¹³⁶

Si Lacan es heredero de Hegel y Descartes (lo cual es discutible y discutido),¹³⁷ su «hegelianismo» o su «cartesianismo» parecen desde luego muy *sui generis*, ya que su concepto del sujeto se basa en una revisión de las formulaciones establecidas en la modernidad. Para Lacan, en primer lugar, el sujeto no se confunde con la conciencia. La conciencia para Lacan (como para Althusser) se encuentra ligada a la dialéctica entre *reconocimiento* y *desconocimiento*: reconocimiento crucial en el estadio del espejo, o reconocimiento a partir de un mensaje procedente del Otro simbólico.¹³⁸ Sea como fuere, este re-conocimiento siempre supone al mismo tiempo un des-conocimiento. Y ambos términos forman parte de un campo totalmente distinto del *conocimiento* a secas. En este punto se fraguó toda la oposición de Lacan a la *ego psychology*, la «psicología del yo». Pero aquí también es donde se marca la diferencia entre Lacan y Althusser: para Althusser, el reconocimiento («yo soy el que soy») es condición necesaria y suficiente para la subjetivación. Para Lacan, el sujeto se forma a partir de un no-reconocimiento.

Para Althusser, el reconocimiento es la condición necesaria y suficiente de la subjetividad, y es pues necesariamente una noción ideológica. De acuerdo con esto, uno debe liberarse de él para avanzar hacia la ciencia. Para Lacan, sin embargo, el sujeto emerge sólo en el punto de no-reconocimiento: todas las formaciones del inconsciente tienen esto en común, ellas van acompañadas de un «este no soy yo», «yo no estaba allí», aunque ellas son producidas por el propio sujeto.¹³⁹

¹³⁵ Jacques Lacan, *O. Cit.*, p. 171.

¹³⁶ Mladen Dolar, *O. Cit.*, p. 79.

¹³⁷ Ernesto Laclau se ha mostrado muy crítico respecto de la lacanización de Hegel y la tradición filosófica de la modernidad emprendida por los eslovenos (Ernesto Laclau, «Identity and Hegemony: the Role of Universality in the Constitution of Political Logics», en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, London; New York: Verso, 2000, pp. 73-75). Según Laclau en su lectura de *El espinoso sujeto*, Žižek posiciona a Lacan (contra la tradición post-estructuralista) en relación al problema del *cogito* cartesiano. Pero situar a Lacan en la corriente filosófica de la modernidad según una peculiar interpretación del *cogito* centrada en su presunto carácter subterráneo, excesivo, inidéntico y contrario a la tranquilizadora imagen que habitualmente se tiene de él, «es una forma muy peculiar de ser cartesiano». Según Laclau, el compulsivo esfuerzo de Žižek por alejar a Lacan del post-estructuralismo, entroncándolo con la tradición de la Ilustración moderna, denota un compromiso secreto con su «amante secreta», la deconstrucción. En una conferencia sobre Hegel en la European Graduate School de 2009, Žižek parece confirmar esta postura de Laclau, aventurándose a calificar a Hegel como el primer deconstructivista («Slavoj Žižek. The Interaction With the Other in Hegel. 2009 2/17», en <http://www.youtube.com/watch?v=dxiiioAVyTVU> [3/2011]).

¹³⁸ Mladen Dolar, *O. Cit.*, p. 80.

¹³⁹ «For Althusser, recognition is the necessary and sufficient condition of subjectivity, and is thus necessarily an ideological notion; accordingly, one must be rid of it in order to proceed to science. For Lacan, however, the subject emerges only at the point of a non-recognition: all the formations of the unconscious have this in common, they are accompanied by a “this is not me”, “I was not there”, although they are produced by the subject» (*Ibid.* La traducción es mía.)

Para Lacan, *el síntoma* es manifestación de este exceso que siempre persiste más allá del análisis. Y esta suerte de des-integración, este exceso que es un resto real «éxtimo», es para Lacan –y esto es lo que lo diferencia de Althusser– el núcleo de la subjetividad.

Ahora bien, ¿dónde mejor que en Freud puede buscar Mladen Dolar esta articulación entre exterioridad e interioridad?¹⁴⁰ En su *Psicología de las masas*, Freud había hablado ya de cómo la introyección de un objeto exterior se convierte en un momento crucial para la formación de la subjetividad. Y con ocasión de la introyección hablará de dos formas opuestas de relación con el objeto exterior: la primera es la *identificación*; la segunda, la *relación de objeto* (que podemos identificar llanamente con el enamoramiento). En la identificación, se produciría una introyección o asimilación del objeto por la cual se enriquece el *yo*; en la relación de objeto, en cambio, se trataría de un empobrecimiento del *yo* que (sobreestimación mediante) se abandona a un objeto el cual ha sido investido de todas las características del *ideal del yo*.¹⁴¹ Sin embargo, en un segundo tiempo, el texto de Freud da un giro y establece que aun el estado amoroso más radical puede ser descrito como una «introyección» del objeto por parte del *yo*.¹⁴²

De aquí toma Dolar la base para su argumento: tanto en la identificación como en la relación de objeto tenemos el caso de un pasaje entre exterioridad e interioridad, por el cual se definen los límites de ambos campos. El enamoramiento puede demostrar, según Dolar, la tesis central de su artículo: que la articulación entre exterioridad e interioridad es fundamental para el concepto de sujeto. Freud supo ver que el enamoramiento es del mismo orden que la formación de grupos o masas. Lo que Dolar encuentra aquí es una articulación común de la formación ideológica (*falling in love* es ahora una forma del *falling in ideology*).¹⁴³

Yendo más lejos, podríamos decir que la diferencia que Dolar contempla entre la identificación y la relación de objeto tiene que ver más profundamente con la diferencia entre la *identificación imaginaria* (con el *yo ideal*, esto es, con la imagen amable que tenemos de nosotros mismos) y la *identificación simbólica* (con el ideal del *yo*, es decir, con el punto desde el cual somos observados de modo que efectivamente nos vemos constituidos según aquella imagen amable).¹⁴⁴ Lo interesante del texto freudiano sería que la relación de objeto pudiera leerse en la clave de una forma de identificación, no ya con el otro que miramos (en la identificación imaginaria) sino, siendo mirados, con el punto de vista del Otro que nos mira. Es decir, que la relación de objeto se pudiera interpretar como una identificación simbólica. Esta identificación, desde luego amorosa, no con el otro que conviene a mi propia sustancia (tal como se desarrollan las formas de elección de objeto que Freud mencionaba en «Introducción al narcisismo») y en consecuencia me introyecto en mi *yo ideal*, sino con la posición simbólica, estructural, de la mirada que me mira. Esta mirada que me mira, es el *ideal del yo*. Y respecto de esta mirada se configura la identificación simbólica.

Y bien, la crítica de Dolar a Althusser se basa precisamente en la incapacidad de éste para trascender el campo de la identificación imaginaria, *i(o)*, para llegar a la identificación simbólica, *I(O)*. Si la identificación imaginaria no logra anudarse convincentemente a partir de la teoría de la interpelación, es porque ella no contempla el fenómeno más profundo, estructurante, de la identificación simbólica.

Esto se entiende mejor regresando al tema de la *interpasividad*: ésta no es solamente el hecho de crearse una identificación con alguien que «actúa en mi lugar»;

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹⁴¹ Sigmund Freud, «Massenpsychologie und Ich-Analyse», en *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, Hamburg: Fischer Verlag, 1979, pp. 52-53.

¹⁴² *Ibid.*, p. 52.

¹⁴³ Mladen Dolar, *O. Cit.*, p. 81. El juego de palabras es intraducible.

¹⁴⁴ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, *O. Cit.*, p. 147.

en otras palabras, no es el mero reverso de la interactividad, sino algo más, una reduplicación por la cual, en una última torsión de mi mirada, me veo a mí mismo siendo visto.¹⁴⁵ Žižek comenta el caso del niño paralítico que se identifica (imaginariamente) con su jugador de baloncesto favorito y que obtiene satisfacción de los logros de éste mientras se queda inmóvil frente al televisor. La cuestión reside en que la distinción lacaniana entre el ideal del yo y el yo ideal apunta justo a la perspectiva contraria: ¿qué sucede con el jugador de baloncesto? ¿No resulta acaso que sus grandes triunfos deportivos son posibles en la medida en que se imagina él mismo bajo la mirada del Otro (simbólico), siendo visto por esa mirada? Este punto, desde el cual observo agradable mi yo ideal, es el *ideal del yo*: el punto en torno al cual se efectúa la identificación simbólica. De modo que

Puedo actuar (brillar en la cancha de baloncesto) sólo en la medida en que me identifico con otra mirada impasible para la cual lo hago, esto es, sólo en la medida en que atribuyo a otro la experiencia pasiva de quedar fascinado por lo que estoy haciendo, en la medida en que me imagino a mí mismo *compareciendo* ante este Otro que registra mis actos en la red simbólica.¹⁴⁶

En otro lugar, Žižek ilustra la diferencia entre identificación imaginaria y simbólica mediante una referencia cinematográfica: *Play It Again, Sam* (*Sueños de un seductor*, Herbert Ross, 1972).¹⁴⁷ En la película, Woody Allen encarna al típico pseudointelectual neoyorquino neurótico que tras el fracaso de su matrimonio empieza a tener visiones de Humphrey Bogart, quien le asesora, le hace observaciones sobre su relación con las mujeres, etcétera. Al final de la película, el protagonista, que había pasado la noche con la mujer de su mejor amigo, repite en el aeropuerto el papel de Bogart al final de *Casablanca*: los deja marchar a ambos, poniendo su amistad y la importancia de la relación que éstos habían construido por delante de sus propios sentimientos. Entonces, mientras el avión despega, Bogart aparece por última vez diciéndole al protagonista que, ahora que ha sabido ver que las mujeres no son lo único que hay en la vida, es cuando por fin ha encontrado «su estilo» y ya no le necesita a él para guiarle. Se supone que, como dice el protagonista, realmente todo el secreto estaba en ser «él mismo», y la lección aprendida al final es que fue de ese modo, y no esforzándose en fingir ser el que no era, como realmente fue capaz de enamorar a una mujer –renunciar a ella fue el último paso que tenía que dar para constituirse como un sujeto moral y autónomo. Ahora bien, esta versión se contradice de inmediato con las palabras del protagonista: «es cierto, no eres demasiado alto y sí algo feo, pero qué demonios, yo también soy lo bastante bajito y feo para triunfar por mi cuenta». Lo que sucede entonces es que no se trata ni mucho menos de que el protagonista haya logrado superar su identificación con Bogart: en realidad, el protagonista construye «su propio carácter» a través de esa identificación, la única diferencia está en que al final de la película dicha identificación no es ya imaginaria (con la figura de Bogart), sino simbólica (con la posición estructural, dentro de la estructura simbólica, que Bogart ocupaba: así, al ser capaz de renunciar a una mujer). Como ha visto Žižek, esta identificación simbólica es la que disuelve la identificación imaginaria, exorcizando a Bogart. Por eso mismo Woody puede, como vemos en la frase del final de la película, distanciarse del personaje e identificarse con sus rasgos negativos: ser bajito, ser feo.

¹⁴⁵ Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!», *O. Cit.*, pp. 116-17.

¹⁴⁶ «I can be active (shining on the basketball court) only in so far as I identify with another impassive gaze for which I am doing it, that is, only in so far as I transpose on to another the passive experience of being fascinated by what I am doing, in so far as I imagine myself *appearing* to this Other who registers my acts in the symbolic network.» (*Ibid.*, p. 117. La traducción es mía.)

¹⁴⁷ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, *O. Cit.*, pp. 152-53.

En la película *Viernes 13* (*Friday the 13th*, Sean S. Cunningham, 1980), sucede algo parecido. Pamela Voorhees, la asesina del campamento *Cristal Lake*, es hasta la parte final de la película una simple (aunque por eso mismo inquietante) mirada: en efecto, como espectadores, no vemos más que lo que ella ve cuando persigue a sus víctimas. Pero ignoramos quién puede haber tras la cámara. La aparición de Jason, el célebre protagonista de las secuelas, tiene lugar después de que Pamela haya sido asesinada por la última superviviente del grupo de adolescentes: Jason, naturalmente, se ha identificado con la posición estructural de su madre, con esa mirada desde la cual se ve a sí mismo. Podría decirse entonces que si continúa con la tarea de Pamela es porque se siente observado por ella: no es que se vea amable, completo como sujeto (como sucedería en una simple identificación imaginaria) sino que se ve a sí mismo siendo visto como un sujeto amable por la mirada de su madre. ¿No podríamos incluso decir que el punto de vista de Pamela, representado por los movimientos de cámara de la primera parte de la saga, se continúa en las posteriores películas donde efectivamente vemos a Jason (desde un punto de vista «de tercera persona») actuar? ¿No está Jason escenificando una *performance*, ante la mirada de su madre (en cuya posición estamos situados nosotros como espectadores)? Efectivamente, si en las secuelas de *Viernes 13* vemos a Jason desde una «tercera persona», es porque esa tercera persona es el punto de vista de Pamela como figura materna que ocupa el lugar de una falla en el gran Otro simbólico.

Para ser justos, realmente Althusser *sí* que había advertido esta noción más profunda de la interpasividad: pero sólo la pudo entrever a partir de parábolas y ejemplos, sin haber sido capaz de sistematizarla teóricamente (sin explicar la estructura de la identificación simbólica, subyacente a la identificación imaginaria). En efecto, el ejemplo pascaliano al que Althusser recurre en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* refiere el modo en que el ritual cree en mi lugar. Pero el ejemplo que más adelante ofrece Althusser sobre la propia escena de la interpelación introduce esta segunda noción de interpasividad propuesta por Žižek: en efecto, ¿no dice Althusser que respondo a la interpelación cuando me siento observado, saludado, desde otro lugar?:

cuando reconocemos en la calle a alguien que (re)conocemos, le demostramos que le hemos reconocido (y que hemos reconocido que él también nos ha reconocido) diciéndole “¡buenos días, querido amigo!” y dándole la mano.¹⁴⁸

Aquí vemos el paso de la identificación imaginaria (nos reconocemos como amigos de nuestro amigo) a la identificación simbólica (reconocemos que él también nos ha reconocido, nos observamos a nosotros mismos a partir del punto de vista del otro, incardinados en el mapa social de nuestras relaciones personales; y es precisamente porque sabemos que estamos siendo reconocidos por lo que podemos realmente reconocernos en nuestro papel dentro de aquel nudo de relaciones). Esto, Althusser lo ve, y aun así no es capaz de darle una forma consistente.

4. LA ELECCIÓN FORZADA

Dolar continúa su artículo a partir de los paralelismos entre la masa y el enamoramiento: y es cierto que en un nivel grupal no faltan las invitaciones al amor en su faceta más constructiva. ¿Cómo se suelen articular a nuestro alrededor todos esos requerimientos socialmente valorados (por no hablar de cuando son sancionadas por una autoridad religiosa) al amor? Tienes que amar a tus padres, tu hogar, tu patria, tu prójimo... Lo

¹⁴⁸ «...quand nous reconnaissons dans la rue quelqu'un de notre (re)connaissance, nous lui marquons que nous l'avons reconnu (et que nous avons reconnu qu'il nous a reconnu) en lui disant “bonjour cher ami!” et en lui serrant la main» (Louis Althusser, *O. Cit.*, p. 304. La traducción es mía.)

que estas y tantas otras prescripciones tienen en común es que, en efecto, en ningún momento existe una elección posible sobre el objeto de dicho amor. Nadie ha podido elegir sus padres o su patria. Se trata de *circunstancias contingentes*, sobre las cuales nadie ha tenido capacidad alguna de decisión. Así vemos que, en estos casos, el amor significa elegir lo que ya ha sido dado de una vez por todas. Nos comportamos *como si* hubiésemos podido elegir. Si fuese posible *haber elegido* estas circunstancias sobre las cuales no tenemos ningún poder de decisión, nos habríamos decidido justamente por *estas mismas circunstancias* que se dieron sin mediar elección alguna. Si acaso hay elección, se trata en efecto de una *elección forzada*, decidida de antemano.¹⁴⁹

Lo que hacen estas prescripciones es conservar el contenido de lo que es dado, cambiando solamente su forma. Pudimos haber nacido en cualquier otro momento y lugar. Pero lo importante es que estas circunstancias, totalmente contingentes, son objeto de un amor retroactivo (un *amor fati* casi nietzscheano) capaz de tornarlas necesarias: nos comportamos como si cualquier otra circunstancia fuese inconcebible, y en efecto amamos dichas circunstancias de tal modo que, si volviéramos a nacer, no querríamos cambiar nada. Es, naturalmente, un modo excelente de sujeción.

Estos mandamientos preservan en realidad el contenido de lo dado y cambian sólo su forma, pero esta diferencia puramente formal es esencial: los nexos naturales (los vínculos sustanciales, por usar el lenguaje hegeliano) están deshechos como naturales, pero se anudan juntos como nudos significantes. El sujeto sólo puede liberarse de sus vínculos naturales quedando anudado a las cadenas del significante (el término «cadena significante», aparentemente neutro, tal vez no sea tan inocente).¹⁵⁰

En la «elección forzada», lo importante no es que se trate de una mera ausencia de elección: lo que cuenta para la formación del sujeto es que realmente se produzca cierto gesto vacío, formal, un gesto ante el cual al mismo tiempo se ofrezca y se niegue la elección (que en dicho gesto se elija lo que ya había sido elegido). De este gesto vacío pende el sujeto, que elige porque no tiene otra opción: no sólo se trata de que no pueda cambiar sus condiciones reales de existencia, se trata también de que la posibilidad de encontrarse en situación de elegir sus vínculos naturales, en unas circunstancias absolutas de de-sujeción, se acerca bastante a la imagen misma del horror.

Como menciona Dolar, el propio Lacan nos da un ejemplo de este tipo de *elección forzada* con la parábola de «la bolsa o la vida» (ver FIGURA 3),¹⁵¹ una forma de interpelación alternativa de aquella propuesta por Althusser. En efecto, cuando el atracador nos fuerza a elegir «la bolsa o la vida», no podemos *elegir* libremente o bien una cosa o bien la otra –puesto que escogiendo la bolsa se perderían tanto ésta como la primera. Solamente hay una manera de salir de esta encrucijada, y es optando por la vida, asumiendo con ello una pérdida, la pérdida de lo que habría sido «la bolsa y la vida». Pues bien, esto sucede igualmente en el caso de la subjetivación (ver FIGURA 4): «Si escogemos el ser, el sujeto desaparece, se nos escapa, cae en el sin-sentido; si escogemos el sentido, éste sólo subsiste cercenado de esa porción de sin-sentido...»¹⁵²

¹⁴⁹ Mladen Dolar, *O. Cit.*, p. 82.

¹⁵⁰ «These injunctions actually preserve the content of the given and change only its form, but this purely formal difference is essential: the natural links (the bonds of substantiality, to use Hegelian language) are undone as natural, but they are tied together as signifying ties. The subject can only be liberated from its natural bonds by being tied to the chains of the signifier (the current neutral term “the signifying chain” is perhaps not so innocent)» (*Ibid.*, p. 82. La traducción es mía.)

¹⁵¹ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, O. Cit.*, p. 220.

¹⁵² *Ibid.*, p. 219.

FIGURA 3

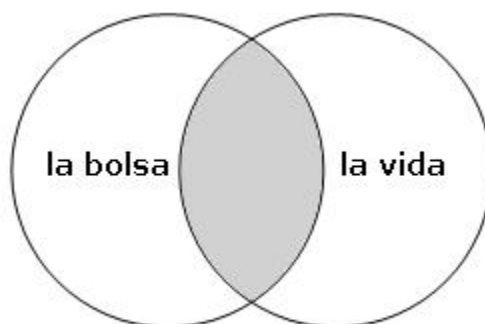


FIGURA 4



He aquí el modelo de la subjetivación: «a uno se le presenta una elección que es decidida de antemano, y, eligiendo, uno se encuentra con una pérdida».¹⁵³ Pues bien, este mecanismo no es nada fuera de lo común y como ya hemos dicho, es el mismo que opera en el enamoramiento.

La experiencia histórica nos ha ilustrado bastante acerca de la completa dicotomía entre amor y libertad (o autonomía). Que el amor sea algo libremente escogido, constituye una costumbre o una creencia muy reciente en nuestras sociedades. Ahora bien, aun en estas condiciones nuestras de (relativa) libertad de elección, el amor en cuanto tal comienza allí donde la libertad subjetiva acaba. En el amor nos encontramos con que una imposición inintencionada e innecesaria, un azar consumado, es *reconocido* como realización de nuestros deseos más profundos.¹⁵⁴ Este «reconocimiento» de lo casual como un destino es el momento del amor; y si no en nuestra pobre experiencia, al menos en la literatura encontramos expresiones ajustadas de esta relación de los enamorados con una supuesta «inevitabilidad histórica». Valga como ejemplo el satírico *Solal* de Albert Cohen:

Se despertó con un estremecimiento. Era suya. Los antepasados de Solal y los de Aude de Maussane habían vivido, actuado y engendrado para preparar el destino de Solal y de Aude. ¿Qué podía hacer ya sino esperar? Esperar a que llegase él a su hora y según su antojo. Si él lo deseaba, lo seguiría hasta el fin del mundo. Pensaba con placer que le había besado la mano. Ponía su voluntad en manos más poderosas y sonreía en la oscuridad.¹⁵⁵

¹⁵³ «one is presented with a choice which is decided in advance, and by choosing, one meets with a loss» (Mladen Dolar, *O. Cit.* La traducción es mía.)

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵⁵ Albert Cohen, *Solal*, Barcelona: Anagrama, 2007, p. 135.

En el amor, la casualidad se convierte en un destino, «el signo del Destino otorgado por el Otro».¹⁵⁶ El Otro, el orden simbólico, ha elegido por mí y ha trocado en necesario un encuentro puramente aleatorio (parafraseando al último Althusser). En otros términos: el proceso de subjetivación es un determinado discurrir mediante el cual la contingencia pura de lo Real se trueca en Necesidad por medio de la sujeción al Otro simbólico, el cual autoriza que *siempre-ya* se estuvo sujeto (*siempre-ya* se estuvo en el amor, en el destino, etcétera).

5. «TE AMO, YO TAMPOCO»¹⁵⁷

Este momento, que encontramos continuamente en películas o en la literatura, también puede hallarse en un hecho concreto bien conocido en psicoanálisis: el del *amor de transferencia en el transcurso de la cura psicoanalítica*. Freud dedicaría un artículo a este tema («Observaciones sobre el amor de transferencia») que ya había marcado los orígenes del psicoanálisis con el caso de Breuer, el compañero de viaje de Freud en sus primeras andanzas con la histeria, y con la deriva que tomarían sus relaciones de transferencia y contratransferencia con Anna O. En efecto, en un momento determinado del análisis, Anna O. se declara a Breuer y éste, presa del pánico, interrumpe abruptamente la cura. Lejos de anecdótico, este fenómeno suele ser habitual en la clínica.

Lo interesante es que este enamoramiento del analizante por el analista, aunque sea producido artificialmente en un entorno clínico, es auténtico... y el hecho de que pueda parecer patológico ya nos podría hacer sospechar que el propio amor sea en sí mismo un estado patológico, como bien subraya Dolar.¹⁵⁸ La única peculiaridad de esta forma de enamoramiento es su alta *previsibilidad*: cabe esperar que tarde o temprano, a lo largo de la cura analítica, se produzca la transferencia. De hecho, la cura analítica, en ese momento, se convierte en el análisis de una forma patológica, de un síntoma (de una formación del inconsciente) que, paradójicamente, ella misma ha provocado.¹⁵⁹

Como expone Freud, el amor de transferencia surge en un momento del análisis como una forma de resistencia. Acostumbra a entrar en escena a partir del momento en que el análisis toca algún punto sensible, y el analizante recurre a él como medio para aferrarse a su síntoma. El papel de la transferencia fue por supuesto, en un principio, opuesto al de la represión. Freud supo verlo cuando proponía hacer un uso constructivo de ella en el análisis, para el bien del enfermo. El psicoanálisis se basa en un mínimo de transferencia: no en vano, su método consiste en un habla que el analizante dirige sumisamente, religiosamente, al Otro simbólico representado por el analista (que adopta la posición de aquello que Lacan llama el «sujeto supuesto saber»)¹⁶⁰ Y un mínimo de transferencia se supone, de partida, ya en el simple hecho de escoger un analista y no otro. Sin embargo, en un determinado momento de la cura, esta transferencia cambia de rumbo y se encarga de pararle los pies a un análisis que ha llegado demasiado lejos. Se manifiesta entonces el amor de transferencia como una resistencia, como un «cierre del

¹⁵⁶ «...the sign of Fate given by the Other» (Mladen Dolar, *O. Cit.* La traducción es mía.)

¹⁵⁷ Este título de una *chanson* francesa es comentado por Julia Kristeva en *Historias de amor*, México: Siglo XXI, 1987, p. 10. El contexto es, como veremos, el de la teoría psicoanalítica de la transferencia.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁰ Que para Lacan es simple y llanamente, el Dios del «saber absoluto» hegeliano. Sobre la posición del analista como «sujeto al que se supone saber» y en relación con ello como objeto de la transferencia, Cf. Jacques Lacan, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *O. Cit.*, pp. 238-41.

inconsciente». ¹⁶¹ Esta resistencia es la contrafaz de la transferencia, o quizás, yendo más lejos, debiéramos decir (como sentencia Dolar): *su verdadera naturaleza*.

La transferencia se muestra, por tanto, como apertura y al mismo tiempo como cierre del inconsciente:

Abre dos perspectivas, dos visiones diferentes de la condición humana. Por un lado, vemos la cadena infinita de los significantes, con el sujeto deslizándose sobre ella en un proceso inacabable. Cada significante representa el sujeto para otros significantes, esto es, apenas representa al sujeto pues el propio fallo de su representación es lo que empuja adelante este proceso al infinito de metonimia y repetición, sin una palabra final, sin un significante definitivo en que hallarlo o encerrarlo. Éste es el lado *que habla [qui parle]*. ¹⁶²

Lacan había dicho que *un significante es aquello que representa un sujeto para otro significante*. ¹⁶³ En efecto, el sujeto es causado por el significante (que, tras la enseñanza de Saussure, no se debe confundir con el signo). Aún más, no puede existir sujeto real alguno fuera de esta sujeción al significante. Ahora bien, el sujeto es representado por el significante *ante otro significante*. Así explica Lacan el surgimiento del sujeto a partir del discurso del Otro. El sujeto surge escindido y, en tanto sujeto del inconsciente, aparece en un lugar ajeno (el sujeto lacaniano está alienado en el discurso simbólico). Citando a Rimbaud, *yo es otro: yo surge como un discurso desde el lugar del Otro* simbólico. Como algo excesivo que habla en mí cuando *Yo* no hablo, que habla por tanto en las lagunas y los lapsus del habla consciente. Y ése que habla es justamente el sujeto del inconsciente (el yo, *je*, la persona verbal) ¹⁶⁴ que no es designado por ningún significante en cuanto tal, sino que, a modo de enganche del sujeto en el discurso del Otro simbólico, recorre toda la cadena de significantes en su movimiento de desplazamiento y condensación, o lo que es lo mismo, de metáfora y metonimia.

Ahora bien, Dolar apunta que, frente a este aspecto de *ello habla* (y cuyo discurso la transferencia permite dirigir hacia el analista, como representante vicario del gran Otro simbólico), hay otra presencia silenciosa a la que el fenómeno de la transferencia también remitiría: un resto imposible de simbolizar que subyace al libre discurrir de la cadena de los significantes. Este resto es bloqueado por la figura de aquel a quien la transferencia transmite la demanda del analizante: y esta figura que bloquea el resto, la instancia de ruptura en el gran Otro simbólico, es la propia figura del analista. De manera que si bien la transferencia permite dirigir el discurso en dirección al analista, al mismo tiempo lo bloquea, pues define el lugar del analista sobre ese punto que se sustrae a lo Simbólico (es ante este punto ante el cual el analizante escenifica su seducción).

Pero, por otro lado, hay un aspecto *que no habla [qui ne parle pas]*, la dimensión de una presencia muda, un ser silencioso –la parte presentada primero por la presencia silenciosa y embarazosa del analista. El analista es en última instancia aquél que se posiciona en el camino del libre discurrir y dificulta la repetición del significante. Con su masiva presencia, el analista se pone a sí mismo/misma en el

¹⁶¹ Mladen Dolar, *O. Cit.*, p. 85.

¹⁶² «It opens two perspectives, two different views on the human condition. On the one hand, we see the infinite chain of signifiers, with the subject gliding along it in an unending process. Each signifier only represents the subject for other signifiers, that is, represents the subject badly since the very failure of a successful representation is what pushes forward this process of infinite metonymy and infinite repetition, with no final word, no ultimate signifier to close or found it. This is the side *qui parle*» (*Ibid.* La traducción es mía.)

¹⁶³ Jacques Lacan, «Posición del inconsciente», en *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 1993, p. 814.

¹⁶⁴ Jacques Lacan, «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos 1*, México: Siglo XXI, 1995, pp. 86-93.

lugar del objeto que detiene lo simbólico, algo que no puede ser simbolizado y alrededor de lo cual lo simbólico se revuelve.¹⁶⁵

Según afirma Dolar, es esta figura silente la que reclama el amor del analizante. Lo que ella representa es el punto de incompletud en el Otro simbólico: el punto de inconsistencia por causa del cual el Otro es no-todo. Contra este punto, el analizante elabora su seducción a modo de defensa. El analizante se ofrece a sí mismo «como el objeto del insondable deseo del Otro»;¹⁶⁶ se posiciona como objeto del deseo desmesurado e incomprensible del Otro simbólico, encarnado momentáneamente por el analista, con objeto precisamente de bloquear el punto de inconsistencia en lo Simbólico.¹⁶⁷ Esta *perversión* ubica el goce (*jouissance*) del analizante: «El objeto innombrable arruina el juego del libre flujo y la repetición, y es en esta ruptura, en este ser inerte e innombrable, que la *jouissance* del sujeto puede ser situada».¹⁶⁸ El analizante se postula como instrumento del goce del Otro, función de la cual extrae un suplemento de goce perverso.

Entonces, el amor de transferencia parece operar de un modo análogo a como lo hace la interpelación, convirtiendo lo contingente en necesario, lo externo en interno (integrando, completando con el parche de la necesidad, aquella herida contingente que atraviesa lo Simbólico). Se pregunta entonces Dolar: ¿podríamos decir que el amor es lo que encontramos tras la interpelación?¹⁶⁹ La cura analítica generaría una forma pura, «de laboratorio», de amor de transferencia, para posteriormente (atravesando el fantasma perverso de ser el objeto del deseo del Otro) restituir la contingencia del objeto que ha venido a ocupar la falta del Otro. Cuando esto sucede y se recupera la faz de lo Real contingente que el amor de transferencia encubría (en otros términos, cuando se llega a la conclusión de que *no hay un gran Otro*, de que el gran Otro es inconsistente, un no-todo), se puede dar por concluido el análisis.¹⁷⁰

Según Dolar, el gesto ideológico fundamental es el de colmar aquel remanente de contingencia que la simbolización (esto es, la interpelación) había dejado tras de sí. Éste es el campo que encontramos «más allá de la interpelación»: el de un movimiento transferencial por el cual el resto es constantemente restituido a lo Simbólico. La ideología es este movimiento continuo de cierre para una herida que, como la de

¹⁶⁵ «But on the other hand, there is a side *qui ne parle pas*, the dimension of a mute presence, a silent being –the part presented first by the silent and embarrassing presence of the analyst. The analyst is ultimately the one who stands in the way of the free flow and hinders the repetition of the signifier. With his/her massive presence, the analyst puts him/herself in the place of the object that arrests the symbolic, something that cannot be symbolized and around which the symbolic revolves» (Mladen Dolar, *O. Cit.*, p. 86. La traducción es mía.)

¹⁶⁶ «As the object of the unfathomable desire of the Other» (*Ibid.* La traducción es mía.)

¹⁶⁷ «...the subject can become all too eager to change herself and her perception of the world, convinced that in analysis she will experience a kind of intimate revelation as a result of which everything will be different and easier when she reenters the world. In other words, the subject is ready to do quite a lot, change radically, if only she can remain unchanged in the Other (in the symbolic and external world in which, to put it in Hegel's terms, the subject's consciousness of herself is embodied, materialized as something that still does not know itself as consciousness).» (Alenka Zupančič, *The odd one in. On comedy*, MIT: Cambridge, 2008, p. 17.) En efecto, si algo pretende el sujeto ante todo es salvaguardar la integridad de su posición en lo que constituye su propia representación del Otro simbólico. El problema del psicoanálisis no consiste sin más en sacar a la luz un contenido que permanecía inconsciente para el sujeto, sino (y esto es lo que hace del psicoanálisis una práctica revolucionaria) transformar las propias coordenadas simbólicas e imaginarias en las cuales dicho contenido se encuentra incardinado... (*Ibid.*, p. 16) coordenadas que, como muestra Hegel según Zupančič, son estrictamente materiales y externas, análogas a los AIE althusserianos (*Ibid.*, p. 15).

¹⁶⁸ «The unnameable object spoils the game of free flow and repetition, and it is in this break, in this inert and unespeakable being, that the subject's *jouissance* can be situated» (Mladen Dolar, *O. Cit.*, p. 86. La traducción es mía.)

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷⁰ *Ibid.*

Amfortas en *Parsifal*, jamás puede ser curada (sino, en todo caso, por el mismo arma que la produjo...).

Este movimiento, que es fundamentalmente una perversión (la perversión de ser instrumentos del goce del Otro, de ser los responsables de su «clausura») genera como se ha mencionado un excedente de goce (*jouissance*) el cual resulta ser el motor de todo el edificio ideológico.

El resto, ese fragmento de lo Real que no puede pasar dentro de la estructura simbólica, desempeña un papel esencial en el asunto (...), en tanto que es sólo esta parte de lo Real, este pequeño objeto elusivo, el que proporciona *jouissance* (como opuesto a placer). Este pequeño fragmento de exceso es finalmente el motor de cualquier edificio ideológico, su combustible, el premio ofrecido exclusivamente al sujeto por su entrada en la confusión ideológica. El problema estructural de la ideología es finalmente que este combustible no puede ser integrado en el edificio, de modo que resulta ser al mismo tiempo una fuerza explosiva.¹⁷¹

Este plus de goce es el «premio» que le aguarda al sujeto por acceder a la ideología. Pero este espacio es a la vez el «eslabón más débil» a partir del cual el edificio ideológico podría colapsar. La paradoja reside en que este goce se hace posible únicamente por el hecho de que el gran Otro siempre es no-todo: si el gran Otro se encontrara ya completo, no podríamos ofrecernos a suturar fantasmáticamente su incompletud y, con ello, aquel goce excedente de la operación ideológica se perdería. Así pues, junto con el punto de vista que ideológicamente completa el gran Otro, coexiste otra perspectiva que sospecha un núcleo oculto del edificio ideológico, su revés de goce obsceno.

Aquí entra el papel de la teoría y la técnica analítica. El psicoanálisis, según Dolar, es anti-ideológico porque entra a separar (como vimos en el tratamiento que hace de la transferencia) lo que la ideología ha unido. El modo en que el psicoanálisis hace «terapia» de la ideología es terriblemente paradójico, puesto que debe afirmar, contra la (amena) palabra de ésta, que la herida que atraviesa lo Simbólico es incurable y que, más aún, *es lo que constituye al sujeto en cuanto tal* (es lo que convierte a los individuos en sujetos). Esta herida significa un *fracaso de la interpelación*, y este fracaso (aquí reside la diferencia con Althusser) es justamente el punto a partir del cual el sujeto emerge. El psicoanálisis rastrea por tanto, tras el cierre ideológico, la existencia profunda de una grieta sobre la cual éste se construye.

¹⁷¹ «The remainder, that bit of the Real that could not pass into the symbolic structure, plays an essential part in the matter (...), since it is only this part of the Real, this eluding little object, that provides *jouissance* (as opposed to pleasure). This little bit of surplus is finally the motor of any ideological edifice, its fuel, the award exclusively offered to the subject for entering into ideological turmoil. The structural problem of ideology is ultimately that this fuel cannot be integrated into the edifice, so it turns out to be at the same time its explosive force» (*Ibid.*, p. 92. La traducción es mía.)

II. NO SÓLO COMO *JOUISSANCE*, SINO TAMBIÉN COMO SUJETO (HEGEL, LACAN Y EL GOCE COMO FACTOR POLÍTICO)

1. LA «NOCHE DEL MUNDO»

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.¹⁷²

En este sorprendente pasaje, en extremo visual (es la espiral hitchcockiana *avant la lettre*, como la de la pesadilla de Scottie tras la primera muerte de Madeleine en *Vertigo* [Alfred Hitchcock, 1958]), Hegel describe una alucinación de fantasmas y representaciones incontables como una especie de punto cero de negatividad, de vacío, en el centro mismo del sujeto: cuando uno mira al hombre a los ojos, lo que ve es este brillo de locura, esta noche de representaciones donde surge de un lado una cabeza ensangrentada, de otro lado una figura blanca espectral. Esta noche es lo mismo que vemos reflejado en el ojo de Marion, fundiéndose con el sumidero de la bañera, en la famosa escena de *Psycho* (Alfred Hitchcock, 1960).

Žižek recurre en numerosas ocasiones (y con distinto propósito) a este inquietante fragmento del Hegel de los años de Jena, en conexión con el tema de la negatividad radical del sujeto y, por extensión, en su lectura hegeliana de Lacan. Aquí tomaremos el modo en que desarrolla la cuestión en la primera parte de *El espinoso sujeto*.

Según Heidegger (en *Kant y el problema de la metafísica*),¹⁷³ Kant habría retrocedido ante las consecuencias ontológicas de su concepción, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, de la imaginación y de su papel primordial en la constitución del sujeto. Para Heidegger, se trataba de un retroceso ante la idea de finitud humana.¹⁷⁴ Para Žižek, desde un punto de vista hegeliano-lacaniano, Kant habría fallado

¹⁷² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía real*, Madrid: F.C.E., 1984, p. 154.

¹⁷³ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.

¹⁷⁴ Esto es, ante la idea de que el ser humano finito tiene que crearse previamente un horizonte de sentido que se ofrezca como inteligible y a modo de trasfondo del objeto de conocimiento: operación intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento, en la que empeña su imaginación. Según Heidegger, Kant retrocede hacia el terreno seguro de la razón pura, relegando la imaginación a una forma de la sensibilidad: la imaginación es una fuerza que alude a la finitud humana, pero Kant no puede admitir que este gesto finito sea aceptado como trascendental, pues la consecuencia sería tener que admitir en este gesto (¡en el gesto de la imaginación!) un fundamento de la subjetividad.

a la hora de discernir la dimensión de *negatividad radical* constitutiva de la subjetividad.

Žižek parte del problema de las relaciones entre imaginación y entendimiento. En efecto, en primer lugar tenemos que, para Kant, la función de la imaginación es la síntesis (*síntesis de la aprehensión*). Pero en segundo lugar, Kant se expresa de un modo ambiguo acerca de las relaciones entre la imaginación y el entendimiento:

Lo primero que se nos debe dar para que logremos la cognición *a priori* de todos los objetos es la diversidad de la intuición pura; la síntesis de esta diversidad por medio de la imaginación es la segunda, pero esto no nos proporciona aún ninguna cognición. Las concepciones que dan unidad a esta pura síntesis (...) satisfacen el tercer requisito para la cognición de un objeto, y esas concepciones son dadas por el entendimiento.¹⁷⁵

Según Kant, la cognición precisa en primer lugar de la intuición pura (que ofrece la diversidad de los objetos), en segundo lugar de la imaginación sintética, y en tercer lugar de las concepciones del entendimiento que proporcionan unidad a la síntesis de la imaginación. La pregunta aquí es: ¿se encarga la imaginación de efectuar la síntesis, y el entendimiento interviene cuando el trabajo ya está hecho? ¿O bien la síntesis es tarea del propio entendimiento, y la imaginación no es sino un grado inferior de éste, una «aplicación del poder sintético del entendimiento a un nivel inferior, más primitivo, precognitivo»?¹⁷⁶

La lectura de Heidegger se inclina por la primera opción: la síntesis de la imaginación es una dimensión fundamental, que por tanto debe ser analizada con independencia de las categorías del entendimiento discursivo.¹⁷⁷ Según Heidegger, Kant no se atrevió a dar este paso para concebir la imaginación como algo más que una mínima fuerza mediadora entre la intuición y el entendimiento.

Aunque parece de acuerdo con esta lectura, Žižek decide ir más allá y subrayar otro aspecto: que

la concepción kantiana de la imaginación pasa por alto en silencio un rasgo negativo crucial: obsesionado como lo está por el empeño en sintetizar, por unir la multiplicidad dispersa dada en la intuición, Kant no dice nada acerca del poder opuesto de la imaginación, subrayado más tarde por Hegel, a saber: la imaginación en cuanto «actividad de disolución», a la que Hegel trata como una unidad separada que sólo tiene existencia efectiva como parte de algún todo orgánico.¹⁷⁸

En un giro argumental, Žižek abandona el problema de la imaginación sintética en cuanto tal y reformula su discurso en torno a esta fuerza de la negatividad pasada por alto en el análisis de Kant y subrayada más tarde por Hegel. Ahora bien, Žižek encuentra que, curiosamente, en los textos de Hegel (pasaremos a verlos a continuación), esta misma negatividad es atribuida unas veces al entendimiento y otras a la imaginación. Esta extraña contradicción será el síntoma a través del cual dilucidaremos la concepción hegeliana-lacaniana de la subjetividad.

Efectivamente, el tema de la negatividad Žižek lo focaliza en dos citas de Hegel. La primera es aquel fragmento sobre la «noche del mundo» de la *Filosofía real*. La segunda está tomada del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*.

En el fragmento sobre la «noche del mundo», Hegel alude a una forma de naturaleza impersonal en el interior del sujeto, un terreno donde se manifiestan los objetos parciales («una cabeza ensangrentada», «una figura blanca»), que testimonia la

¹⁷⁵ Cit. en Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires: Paidós, 2001, p. 39.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷⁸ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 40.

violenta transición de la naturaleza a la subjetividad social: la noche del mundo es el anochecer del sentido, de la intersubjetividad. Es un abismo de negatividad incardinado en el Otro simbólico. En este fragmento nos las vemos con el poder destructivo o negativo de la imaginación.

Ahora bien, en el segundo fragmento tenemos la descripción de un idéntico proceder que, para sorpresa del lector precavido, se atribuye ahora al entendimiento:

Disecionar una representación en sus elementos originales es ir a esos momentos suyos que por lo menos ya no tienen la forma de una representación con la que nos encontramos ahí, sino que (mediante la disección) han pasado a ser propiedad inmediata del *self*. Ciertamente, ese análisis sólo llega a *pensamientos* [*Gedanken*] o nociones que nos resultan ya familiares, que [se supone] son determinaciones fijas y estáticas. Pero un momento esencial es esa *separación* que se practica, eso irreal mismo [que resulta de esa separación]. Pues sólo porque lo concreto se separa y mediante la separación se convierte en irreal, sólo por eso, es lo semoviente. La actividad del separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento* [...], del poder más asombroso y grande, o más bien: del poder absoluto. El círculo que descansa cerrado en sí mismo, y que como sustancia sostiene sus momentos, es lo inmediato, y por eso representa una relación y una situación que no tiene nada de asombrosa. Pero que lo accidental como tal [...], separado de aquello que lo encuadra, es decir, que aquello que sólo ligado con otro real y sólo en conexión con otro real puede ser real, cobre existencia propia y libertad separada, eso es el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si es que queremos llamar así a tal realidad, es lo más temible y retener lo muerto [...] representa la fuerza suprema. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque el entendimiento le exige eso de lo que ella es incapaz. Pero no la vida que se aterra ante la muerte y quiere mantenerse pura de la devastación, sino aquella que aguanta la muerte y se mantiene en ella es la vida del espíritu. El espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse [...] a sí mismo en el absoluto desgarramiento [...]. El espíritu no es, ciertamente, este poder como lo positivo que apartase la vista de lo negativo y prescindiese de ello, como cuando nosotros decimos de algo que tal cosa no es nada o que no era eso de lo que se trataba, y dando el asunto por zanjado, nos desentendemos de ello y pasamos a otra cosa, sino que el espíritu es ese poder en cuanto mira lo negativo a la cara y se demora en ello. Y este demorarse es la fuerza mágica que transforma eso negativo en ser.—Esa fuerza mágica es lo mismo que más arriba hemos llamado el sujeto...¹⁷⁹

Como señala Žižek, Hegel hace aquí un elogio no de la razón especulativa, según pudiera esperarse, sino del entendimiento «como el poder más fuerte del mundo, como el poder infinito de la “falsedad”, el poder de desgarrar y tratar como separado lo que naturalmente está unido».¹⁸⁰ El entendimiento es entonces una «potencia absoluta», un poder negativo, un «abismo de libertad».

De lo que se trata aquí, por tanto, es de que si bien ambos fragmentos parecen referirse a conceptos distintos (de un lado la inmersión en la interioridad subjetiva prerracional, del otro la actividad discursiva del entendimiento que descompone la unidad orgánica en elementos), si los yuxtaponemos se refieren a lo mismo: a algo que Žižek llama el «*anverso* aún más misterioso de la imaginación sintética»,¹⁸¹ una potencia de descontextualización (de abstracción diríamos en términos hegelianos *tout court*) o incluso un «*Big Bang* primordial».¹⁸²

¹⁷⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006, pp. 135-136.

¹⁸⁰ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 42.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

Lo interesante aquí es que toda la grandeza del Espíritu radica para Hegel, según subraya Žižek, en este poder de represión, de violencia negativa enfocada en contra de ese abismo de la subjetividad.

a causa de la finitud irreductible del sujeto, el esfuerzo de síntesis es siempre en alguna medida violento y destructivo. Es decir que la unidad que el sujeto se esfuerza en imponer a la multiplicidad sensorial mediante su actividad sintética es siempre errática, excéntrica, desequilibrada, «insana», algo impuesto externamente y violentamente a la multiplicidad, nunca el acto tranquilo y simple de discernir las conexiones subterráneas intrínsecas (...). En este preciso sentido, toda unidad sintética se basa en un acto de represión, y por lo tanto genera un cierto resto indivisible...¹⁸³

Lo que Žižek expone aquí es la noción lacaniana del sujeto incompleto y descentrado, el $\$$ (sujeto barrado). En efecto, desde el mismo momento en que accede a lo simbólico, el sujeto debe habérselas con una pérdida. El modo de acceso a lo simbólico, tal como queda recogido en el tema del Edipo, significa la necesaria represión de un significante (S1, el significante primordial del deseo de la madre) ante la prohibición materializada por la metáfora paterna, el Nombre del Padre (*le Nom du Père*). Esta encrucijada del deseo supone el acceso a la alienación subjetiva en el Otro simbólico, pero al precio de una represión que escindirá al Sujeto (*Spaltung* es el nombre de esta primera división) dotándole de una cadena significativa *inconsciente*. Las consecuencias de esta escisión resultan bien conocidas: allí donde mi conciencia desfallece se cuelan las manifestaciones del inconsciente (*formaciones del inconsciente*: lapsus, síntomas, etcétera) por medio de las cuales, y de algún modo, *eso* habla.

Pues bien, como dice Žižek, el sujeto opera un esfuerzo siempre violento y destructivo contra cierta multiplicidad excesiva, contra esa especie de «noche» (ese abismo de la subjetividad) que en su exceso insoportable debe ser *reprimida*. Ahora bien, en su acto de represión, esta síntesis genera un resto. ¿Cuál es la naturaleza de este resto?

2. DEL REINO DE LA LIBERTAD AL REINO DE LA NECESIDAD (EL «MEDIADOR EVANESCENTE»)

Pero antes, nos tenemos que preguntar por qué razón la noche del mundo, el abismo de la subjetividad, es tan peligrosa que debe ser silenciada. La «noche del mundo» es el momento de la «excepción» constitutiva del orden, el momento del «*Big Bang* primordial», que desaparece en su propio gesto de formulación. En su texto, Žižek describe esta «noche del mundo» en la que el sujeto se repliega como una forma de travesía por la locura.¹⁸⁴ Lo interesante es que Hegel plantee la necesidad de atravesar este estadio para pasar de la simple «animalidad» a la subjetividad. Pero este estadio, por sí mismo, es una forma de *nada*, es un estadio que se suprime a sí mismo en su resultado (al final, el proceso borra las huellas de su propio origen traumático y excesivo). Éste es el concepto de *vanishing mediator* (*mediador evanescente*) que Žižek toma de Fredric Jameson.¹⁸⁵ Según este concepto, un sistema alcanza su equilibrio (como totalidad hegemónica) una vez que es capaz de integrar sus condiciones externas

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 43-44.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

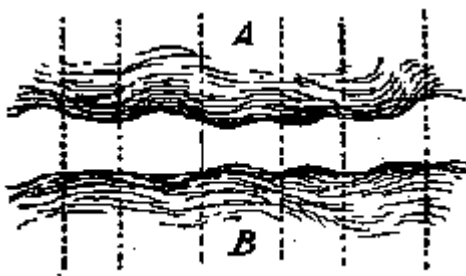
¹⁸⁵ Fredric Jameson, «The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller», in *The Ideologies of Theory*, vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, pp. 3-34. Por otra parte, ya el mismo Hegel hablaba acerca de este ser que a la vez es un desaparecer, que es un momento evanescente (*verschwindende*), en el capítulo tercero de la *Fenomenología* acerca de la fuerza y el entendimiento (Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *O. Cit.*, p. 238).

de posibilidad como sus propios momentos constituyentes, excluyendo por tanto el trauma de su origen (en otras palabras, excluyendo el trauma de que, ciertamente, el ser, el orden, es producto del absurdo y las cosas existen por un puro y simple azar: excluyendo que no hay modo de responder a la pregunta filosófica acerca de *por qué hay cosas y no más bien nada*). Cuando se dice, banalmente, que toda revolución devora a sus hijos se habla de este tránsito del terreno de la posibilidad (la situación revolucionaria en la que el futuro está por hacer) al de la necesidad (en el cual un nuevo orden, posiblemente reaccionario, es establecido).

«El “mediador evanescente” es el gesto “loco” del repliegue radical respecto de la realidad, que nos abre el espacio para su (re) constitución simbólica.»¹⁸⁶ Este momento de repliegue, Žižek lo identifica con el concepto lacaniano del *point de capiton* o punto de almohadillado:¹⁸⁷ el acto de libertad que aún no ha entrado en la maraña de la necesidad y que transforma el desorden contingente en un nuevo orden.¹⁸⁸

El término «almohadillado», o «acolchado», designa una técnica de costura en la que dos piezas de tela se cosen con un relleno entre ellas. Es habitual en los edredones, pero también podemos ver acolchados en el batín del *gentleman* o, menos alegremente, en el revestimiento de los ataúdes. Pues bien, el punto de almohadillado es esa puntada que, atravesando las dos capas de tela, las fija como a una sola. Este peregrino paso a través de la costura le sirve a Lacan para ilustrar un concepto muy preciso: el de la fijación del «sentido», esto es, de las corrientes de significante y significado, en la cadena significante. Lacan nos remite al esquema saussuriano del signo lingüístico. Veamos el esquema de Saussure:¹⁸⁹

FIGURA 5



La imagen del colchonero, que atraviesa ambas piezas en una misma puntada, refiere por tanto a esta fijación de la cadena significante.

Lacan presenta este fenómeno recurriendo a una ilustración literaria: el texto de la *Atalía*, de Jean Racine. La obra toma su título del nombre de quien fuera reina de Judá tras la muerte de su marido el rey Joram y de su hijo Ocozías. Atalía fue una reina tolerante con la idolatría, permitiendo el culto a Baal, lo que le valió la enemistad con los sacerdotes de Yahvé. Atalía exterminó a todos los descendientes de la casa de David, con excepción de Joás, que sería el candidato al trono propuesto por el sumo sacerdote de Yahvé una vez que su culto consumara el *coup d'État* contra Atalía.

Atalía es casi el prototipo de un liberalismo multiculturalista: en el texto de Racine se opone a las supersticiones «que cierran vuestro templo a las otras naciones».¹⁹⁰ Frente a esto, los seguidores de Yahvé pretenden mantener una posición

¹⁸⁶ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 46.

¹⁸⁷ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 3. Las psicosis*, Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 369-385.

¹⁸⁸ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 55. Este momento, Žižek lo compara oportunamente con el *acontecimiento* de Alain Badiou (Cf. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999).

¹⁸⁹ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, 1978, p. 192.

¹⁹⁰ «Qui ferment votre temple aux autres nations» (Jean Racine, «Athalie», en *Théâtre complet*, II, Paris: Garnier-Flammarion, 1965, p. 331. La traducción es mía.)

hegemónica en el terreno religioso, aplastando todos los demás cultos y restaurando el verdadero. La primera escena de la obra de Racine nos presenta la llegada de Abner, un oficial del reino, dialogando con el sumo sacerdote Joad en el templo de Jerusalén. La obra comienza con una frase de Abner: «Sí, vengo a su templo a adorar al Eterno».¹⁹¹ Pero pronto nos enteramos, por sus lamentos, que bajo el reinado de Atalía muy pocos conservan ya los ritos y las costumbres de los viejos y buenos tiempos: la mayoría han olvidado a su dios o se han convertido en adoradores de Baal. Frente a dicho estado de cosas, Joad es el último que parece atreverse a conservar la antigua forma de religiosidad. Ahora bien, advierte Abner: Joad está en peligro, la reina Atalía no ve con buenos ojos su culto. Pero, ¿qué le responde Joad a Abner, tras sus advertencias y lamentos? La respuesta de Joad es dura: «Temo a Dios, querido Abner, y no tengo ningún otro temor».¹⁹² Este temor de Dios, que anula todos los demás temores, es lo que Joad esgrime para básicamente llamar a Abner a la *résistance*, a la conjura que se planea en secreto. Joad en efecto, le reprocha a Abner su indolencia, su fe sin actos: «veo que os irrita en secreto la injusticia»,¹⁹³ pero en definitiva, veo también que no os decidís a tomar un partido práctico contra ella.

Roland Barthes opone, en su estudio sobre Racine, dos figuras racinianas: la fidelidad (al Pasado) y la infidelidad que busca el punto de fuga imposible a partir del cual poder alumbrar una ley nueva; para Barthes, Joad sería un modelo del primer tipo y Atalía del segundo, el tipo de lo que él considera el verdadero héroe raciniano. Los héroes racinianos, «saben que quieren romper pero no encuentran el medio para hacerlo; saben que no pueden pasar de la infancia a la madurez sin un nuevo alumbramiento que es, generalmente, un crimen».¹⁹⁴ Es un héroe incapaz: el personaje raciniano siempre se pregunta qué hacer para cambiar las cosas, pero no puede nunca llevar a cabo un proyecto, encerrándose de este modo en un callejón sin salida, o en un puro tiempo circular donde la conclusión es siempre la repetición de lo mismo.¹⁹⁵ Ahora bien, frente a la lectura de Barthes, la verdad es que, en su técnica política, Joad resulta infinitamente más revolucionario que Atalía (aquél, y no ésta, es el verdadero conspirador leninista, el que realmente *quiere* romper la situación y *sabe* cómo hacerlo; frente a él, Atalía se muestra como el tecnócrata que ha sabido llevar al reino la paz y el orden a través de un gobierno administrativo). Volvamos al diálogo del acto primero entre Joad y Abner. Cuando Abner empieza a enumerar las desgracias en las que se encuentra la verdadera religión, jugando de este modo con los significantes acostumbrados de la cadena (en un terreno en el que la poderosa Atalía tiene siempre las de ganar) ¿qué hace Joad sino sacarse de la manga, en un acto propagandístico admirable, un nuevo significante aún más terrible, el significante del *temor de Dios*? De este modo, Joad trastorna todo el campo de los significantes: «Ese famoso temor de Dios lleva a cabo el pase de prestidigitación de transformar, de un minuto a otro, todos los temores en un perfecto coraje».¹⁹⁶ De este modo, la cadena significativa, sobre la cual Abner se desplazaba (como el sujeto del inconsciente lacaniano) se enfrenta de repente a una completud imaginaria que, en su llamado, ofrece al sujeto una «personalidad» y un destino. Así, Joad pone en juego un significante nuevo (el lacaniano significante Amo) que, gobernando sobre todos, «media» entre la situación prerreligiosa (donde el rumbo de la historia parece desquiciado, donde no cabe encontrar ya señales milagrosas de la presencia divina) y la posición del converso que aguarda, en la fe y la certidumbre, el reino de Dios. Para efectuar la conversión, en efecto, no basta con pensar en los bienes que esperan en el Más Allá: la conversión tiene que pasar por un momento

¹⁹¹ «Oui, je viens dans son temple adorer l'Éternel» (*Ibid.*, p. 317. La traducción es mía.)

¹⁹² «Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte» (*Ibid.*, p. 318. La traducción es mía.)

¹⁹³ «Je vois que l'injustice en secret vous irrite» (*Ibid.* La traducción es mía.)

¹⁹⁴ Roland Barthes, *Sobre Racine*, México: Siglo XXI, 1992, p. 89.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹⁶ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 3. Las psicosis, O. Cit.*, p. 383.

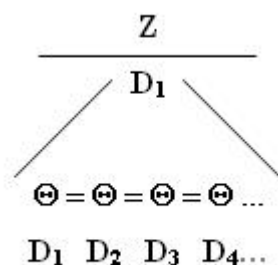
intermedio en el cual, frente a los miedos terrenales, se aparezca la imagen del horror divino, el temor de Dios, el temor a la ira vengativa del Dios de los profetas, el Yahvé del Antiguo Testamento que es también el Dios de Racine. De este modo, lo que hubieran sido argumentos contra la fe se convierten en su confirmación: todos los temores terrenales dan más argumento si cabe al hecho de que la cólera divina se cierne sobre nuestras cabezas. Todas las refutaciones (Dios no hace milagros, Dios permite la injusticia en el mundo, etcétera), digamos que «se pasan al enemigo» y se convierten entonces en argumentos de fe del creyente.

Este acto de subjetivación es justo lo que caracteriza las luchas ideológicas, donde se trata de reestructurar los significantes que flotan en la cadena; esta idea se encuentra plasmada en el texto de Laclau y Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*. Ernesto Laclau comenta en otro lugar lo que se puede extraer como la tesis central de esta obra:

...universalismo (el momento de la totalidad articulada) y particularismo no son dos nociones opuestas, pero tienen que ser concebidos (...) como los dos diferentes movimientos («universalización» y «particularización») que conforman una totalidad hegemónica, articulada.¹⁹⁷

Así, en el esquema de Laclau (ver FIGURA 7),¹⁹⁸ bajo cualquier régimen político – por ejemplo bajo el régimen zarista (Z)–, en el resto de la sociedad de la que aquél se separa por la barra horizontal, se dan una serie de demandas, entre las que hay una (D₁) que podría ser la huelga de los trabajadores por mejores salarios: es una demanda particular y que como tal figura en la cadena, pero que en un ambiente represivo posee un valor universal.

FIGURA 6



Esta demanda universal (D₁) puede inspirar demandas particulares (D₂, D₃, D₄ ...), por ejemplo estudiantiles, por la libertad de prensa, etc., demandas aisladas pero que construyen una cadena de equivalencias en virtud de su potencial «antisistema». Pero, insiste Laclau, cuanto mayor sea la cadena, más necesaria se hace la existencia de este «equivalente general» (esa especie de unidad monetaria, por usar el referente marxiano, en el mercado de las demandas) que represente la cadena como una totalidad: es lo que llama el movimiento hegemónico. La cuestión está, por tanto, en que una demanda concreta articule la totalidad de las demandas: y ésta es precisamente la Causa del «fanático». Frente al movimiento que articula una demanda de, por ejemplo, más

¹⁹⁷ «...universalism (the moment of the articulated totality) and particularism are not two opposed notions, but have to be conceived (...) as the two different moves (“universalizing” and “particularizing”) which shape a hegemonic, articulating totality» (Ernesto Laclau, «Constructing universality», en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, O. Cit., pp. 301-302. La traducción es mía.)

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 303.

democracia («democracia» es el significante Amo, el «equivalente universal» de las luchas contemporáneas, según Laclau y Mouffe) el sistema puede actuar satisfaciendo cualesquiera demandas en su particularidad –puede atender las demandas separadas de los distintos colectivos de oposición, resolviendo sus problemas individuales. Ahora bien, eso no es lo que los opositores demandan realmente: ellos se han convertido en «fundamentalistas» una vez que han asumido que, sin satisfacerse su exigencia universal (*más democracia*, por ejemplo), sus situaciones particulares no experimentarán una solución real. La situación del «almohadillado» marca precisamente ese momento en el cual los individuos dejan de atender a la lógica de sus pequeños problemas cotidianos y los remiten al «problema general». Cuando en vez de «actuar localmente y pensar globalmente», ellos deciden que las pequeñas reformas cotidianas se han vuelto imposibles e inocuas, y ha llegado el momento de hacer frente a la gran transformación. En lugar de aceptar reformas posibilistas dentro del sistema (por ejemplo, en la *Atalía* de Racine, conformarse con el pacífico *melting pot* multicultural de cultos y dioses), se opta por elegir lo que es propiamente imposible (lo que, estructuralmente, la lógica del sistema no puede contemplar). A través de esa elección, todas las reformas se ordenan de nuevo, y, en lugar de converger en torno al estado de cosas dado, convergen en torno al nuevo significante Amo: sin una *verdadera democracia*, no es posible una solución real a los problemas económicos, políticos, ecológicos, feministas... Es el mismo procedimiento de las consignas bolcheviques en 1917: sin un *poder soviético*, la promesa de declarar un armisticio está vacía de contenido.

3. EL OBJETO A DE LA PULSIÓN

El terreno de locura de la «noche del mundo», que descompone la realidad en un desorden caótico de fantasmagorías unilaterales desprovistas de toda sumisión al orden necesario de las cosas, tiene ya un nombre en la experiencia freudiana: la pulsión de muerte, sita *más allá del principio del placer*. Žižek compara no en vano todas esas imágenes que evoca el texto de Hegel (una cabeza ensangrentada, una figura blanca...) con la imagen lacaniana del «cuerpo fragmentado» que preexistiría en un terreno mítico previo a la sujeción a través del estadio del espejo.¹⁹⁹ ¿No sería acaso esta fantasía del cuerpo fragmentado (existente como una negatividad *retroactivamente* fijada) una de las formas que toma la pulsión de muerte, como goce en el dolor? La escena de *Hellraiser* (Clive Barker, 1987) en la cual vemos a un desgraciado abrir el cúbico artefacto para terminar enfrentándose a un universo de infinita *jouissance* que termina destruyéndolo y literalmente reduciendo su cuerpo a una multiplicidad de fragmentos, es bastante evocadora de esta asociación del «cuerpo fragmentado» con la pulsión de muerte.

Pero la pulsión de muerte *no es lo Real* en sí mismo, nouménico: es lo Real de la representación imaginaria (no es lo Real, ni el reflejo de lo Real, sino lo Real que hay en ese mismo reflejo Imaginario: el abismo de una imaginación presintética desbocada). No es un Real nouménico, sino el momento imposible a partir del cual el sujeto emerge:

...para decirlo de otro modo, la pulsión de muerte *no es* lo Real nouménico presubjetivo en sí mismo, sino el momento imposible del «nacimiento de la subjetividad», del gesto negativo de contracción-repliegue que reemplaza la realidad por *membra disjecta*, por una serie de órganos como sustitutos de la libido «inmortal».²⁰⁰

¹⁹⁹ Cf. Jacques Lacan, «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», *O. Cit.*

²⁰⁰ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, *O. Cit.*, p. 64.

El espacio que estos órganos materializan tiene un nombre en Lacan: el *objeto a*, metaforización de la falta, de aquella mítica completud a la que el sujeto tuvo que renunciar en el momento de acceder a lo Simbólico. El punto es que el paso de la libertad a la necesidad (en el paso de la sustancia al sujeto) siempre genera un resto de contingencia (un significante forcluido)²⁰¹ que resiste enquistado en el núcleo de la totalidad simbólica. El gran Otro simbólico se concibe entonces como una totalidad escindida que presupone una forclusión sin la cual se identificaría con la estúpida complacencia de una totalidad estática. Esta escisión es lo que proporciona a la totalidad su combustible.²⁰²

La idea del cuerpo fragmentado en órganos que materializan la libido se puede ilustrar con la típica imagen de un teatro de marionetas. Cada órgano, cada fragmento, es un pedazo de materialidad inerte: un brazo, una pierna, una cabeza de madera pintada. Lo que debe anotarse aquí es el modo en que estos agujeros de lo Simbólico, estos fragmentos que en sí no significan nada pero son totalmente tangibles, como lo es el propio cuerpo orgánico Real, son manejados entre bambalinas por una especie de Mago de Oz: lo Simbólico, que en el goce de hacer bailar esos órganos de madera encuentra el intruso necesario que le permite poner en marcha, en movimiento, una narración.

En su trayecto a través del idealismo alemán y la constitución del sujeto, Žižek encuentra una mención a este remanente Real, *objeto a*, en el concepto fichteano de *Anstoss*.²⁰³ Para Fichte, el sujeto es indeterminado, ilimitado y, justo por eso mismo, vacío. Al chocar con el *Anstoss*, el sujeto queda limitado pero, al mismo tiempo, situado. Sin embargo el *Anstoss* no está afuera, sino que se encuentra en el centro del sujeto mismo. Es una limitación del Yo, un no-Yo, puesto sin embargo por el despliegue del propio Yo. De modo que su ubicación, en términos lacanianos, es *éxtima*. Por eso el *Anstoss* «está más cerca del *objet petit a*, el cuerpo extraño primordial que “atraganta” al sujeto, ese objeto causa de deseo que *lo escinde*».²⁰⁴

El *objeto a* laciano se define como el objeto inexistente, a la vez causante del deseo: «no es ningún ser»,²⁰⁵ más bien es «lo que supone de vacío una demanda».²⁰⁶ Es causa del deseo, por ser precisamente inexistente: no es como tal un objeto, sino un objeto *metonímico* (cuando el sujeto alcanza el objeto, de inmediato otro se postula en su lugar, para asegurar la estructura del deseo). Por esta razón es más bien un supuesto retroactivo, que en su evanescencia delata la naturaleza del propio deseo.

²⁰¹ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, O. Cit., pp. 107-108.

²⁰² El ejemplo más evidente de «totalidad simbólica» lo constituyen los medios de comunicación de masas. Frente a la opinión de moda en cierta época, según la cual nuestra experiencia de la realidad es estetizada y manipulada de tal modo que vivimos en una sociedad del espectáculo separada de toda referencia real, como explica Žižek, lo cierto es que «the problem of contemporary media resides not in their enticing us to confound fiction with reality but, rather, in their “hyperrealist” character by means of which they saturate the void that keeps open the space of symbolic fiction» (Slavoj Žižek, *The metastases of enjoyment. Six essays on women and causality*, O. Cit., p. 76.) Como Žižek sostiene en varios lugares, y veremos más adelante en detalle, un orden simbólico necesita, para su funcionamiento, no ser tomado de manera estricta, literal (*Ibid.*). En este texto, Žižek pone el acento en la distinción entre lo imaginario y lo simbólico: el problema con los medios reside en el hecho de que, al bombardearnos con representaciones imaginarias «realistas», obstruyen el funcionamiento del orden simbólico, y de su productividad interna (lo que Žižek llama «ficción simbólica»). En un ejemplo de Žižek (*Ibid.*), es lo mismo que sucede con la ópera en video, donde «vemos demasiado», en oposición al disco que, al darnos sólo la música sin la imagen, nos permite llenar ese vacío de forma creativa (ficción simbólica).

²⁰³ Tal como lo interpreta Žižek desde la lectura llevada a cabo en Daniel Breazeale, «Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self», en Karl Ameriks y Dieter Sturma (eds.), *The modern subject: conceptions of the self in classical german philosophy*, Albany: SUNY Press, 1995, pp. 87-114.

²⁰⁴ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, O. Cit., p. 56.

²⁰⁵ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 20. Aún*, O. Cit., p. 152.

²⁰⁶ *Ibid.*

El *objeto a* ocupa ese lugar en el Otro en el que éste encuentra una determinada castración insimbolizable: ocupa el lugar del objeto de la succión, del objeto de la excreción, de la mirada y de la voz, todos los cuales para Lacan suponen un exceso de materialidad que agujerea lo Simbólico. Al mismo tiempo, podríamos decir que este agujero es el modo en que el gran Otro simbólico «se hace de rogar», o «se hace querer» (pues por medio de este objeto paradójico, el Otro se erotiza).

El fragmento de Hegel sobre la «noche del mundo» apunta precisamente a la idea del *objeto a* como objeto de la mirada: eso que aún se percibe cuando se mira al hombre a los ojos, ese vórtice o ese desagüe hitchcockiano, eso «en ti más que tú», como aquella extrañeza que fijaba el retrato hegeliano o como ese cuadrado negro sobre fondo blanco de Malevitch (verdaderamente, una pupila cuadrada).

Pero también el caso de la voz como *objeto a* resulta interesante de desarrollar. Frente a la crítica deconstructivista sobre el (falo)logocentrismo de Lacan, sería preciso subrayar que, para éste, la voz no es un campo de sentido, sino todo lo contrario: su estatuto como *objeto a* revela que ella es tomada aquí justamente como una *extimidad* de lo Simbólico. Para Lacan, la voz está erotizada (como el brillo en una mirada). Mladen Dolar cuenta a propósito de esto un chiste, al comienzo de su libro *A voice and nothing more*, donde desarrolla este planteamiento. En una batalla hay una compañía de italianos atrincherada. El oficial al mando da una orden: «¡soldados, ataquen!». Nadie se mueve. Repite la orden. Tampoco sucede nada. Y a la tercera, una voz en respuesta suena con un débil eco entre las trincheras: «*Che bella voce!*»²⁰⁷ («qué voz tan bonita»). Como apunta Dolar, aquí encontramos un momento de interpelación fallida (la orden «cae en saco roto», los soldados se niegan a obedecer). Pero más profundamente, a partir de esta interpelación fallida, un sujeto emerge: se configura la identidad de los soldados que saben apreciar estéticamente la belleza de una voz, reforzando así (entre otros, como la indisciplina) el estereotipo de los italianos como amantes de la ópera.²⁰⁸

4. LA SUBLIME JOUISSANCE DEL SUPERYÓ

Ahora bien, habíamos dicho que contra la pulsión de muerte, contra el repliegue de la conciencia en la «noche del mundo», es preciso armar una fuerza de represión: de modo que la síntesis, como habíamos visto también cuando tratábamos la noción hegeliana del entendimiento, es una fuerza violenta que planta cara a esa fuerza irreal, espantosa, que Hegel llama «lo muerto».

Tanto lo sublime kantiano, en su experiencia de imposibilidad por parte del sujeto de hacerse cargo de la magnitud de percepciones recibidas, como la intervención de la ley moral en su anuncio de una dimensión nouménica, dan cuenta de la imposibilidad de una suave y pacífica síntesis de la imaginación.

Lo que Žižek encuentra en el sentimiento de lo sublime es cierta experiencia de placer unida al dolor inherente al hecho de un fracaso de la imaginación. Ahora bien, justamente esto es lo que Lacan apunta al referirse al goce, más allá del principio del placer, y a la experiencia de *das Ding*, la Cosa sublime. Y la propia ley moral kantiana es una Cosa:

¿No volvemos a encontrar aquí la paradoja freudiano-lacaniana del *goce* que está «más allá del principio del placer», como placer-en-el-dolor, la paradoja de *das Ding*, que solo puede experimentarse de modo negativo, cuyos contornos solo pueden discernirse negativamente, como los contornos de un vacío invisible? De modo análogo, ¿no es la ley (moral) en sí una Cosa sublime, en la medida en que

²⁰⁷ Mladen Dolar, *A voice and nothing more*, Cambridge: MIT press, 2006, p. 3.

²⁰⁸ *Ibid.*

también suscita el sentimiento doloroso de humillación, de autodegradación, mezclado con una satisfacción profunda porque el sujeto cumplió con su deber?²⁰⁹

Como vemos, la sumisión a la Ley moral implica una forma de relación con lo Real de *das Ding*, la Cosa, materialización monolítica de la libido como energía, sustancia de pura *jouissance* primordial. La Ley moral, contradictoria e imposible, tiene en Kant el mismo estatuto que la Dama en el amor cortés (una entidad mítica, inhumana, que ordena toda clase de contradictorias e imposibles ordalías más allá de cualquier lógica o «sentido común»): en la sumisión a ella, el sujeto halla el goce excedente de haber cumplido con su deber. Esta relación con *das Ding* de la Ley moral, Ley armada como una fuerza de represión contra la pulsión de muerte, contra la potencia de lo negativo que constituye la «noche del mundo», resulta ser también, como estamos viendo, una forma de pulsión: una autodegradación dolorosa, la sumisión a una Cosa que nos humilla y que, al mismo tiempo, cuanto más la obedecemos, más culpables nos hace sentir.

Heidegger le había reprochado a Kant apartarse del abismo de la imaginación. Ahora bien, Žižek replica: la imaginación sintética es *ya* un modo de apartarse del abismo negativo de la propia imaginación (abismo que se llama pulsión de muerte). Por eso, según Žižek, la tercera *Crítica* es un diálogo con el apartado sobre la estética trascendental de la primera. Con la analítica de lo sublime, Kant busca otro tipo de síntesis capaz de rescatarnos de ese abismo, dado que la imaginación ya había fracasado a la hora de vérselas con él.²¹⁰

¿Qué tipo de síntesis es la que opera lo sublime? Pues bien, lo sublime hace el efecto de una *creatio ex nihilo* por la cual, frente a la nada abismal e irrepresentable, una representación se aparece.²¹¹ En efecto, lo sublime tiene lugar entre la violencia de la imaginación (que presenta una multitud de formas caóticas) y la violencia de la razón sobre la imaginación, en su intento de domesticación.²¹² De este modo, la experiencia de lo sublime supone una ruptura de la temporalidad: se ubica entre el tiempo múltiple, amorfo, disperso, y el tiempo esquematizado. Este momento de violencia es precisamente el de la *creatio ex nihilo*. Lo sublime opera borrando las huellas del estadio precedente de una subjetividad desbocada.

Lo sublime es, por tanto, una reacción a la aparición de lo nuevo, cuando, frente a las circunstancias dadas y ordenadas, y frente a toda previsión, una forma nueva acontece. «El sentimiento de lo sublime es suscitado por un acontecimiento que suspende momentáneamente la red de la causalidad simbólica».²¹³ Pero al mismo tiempo, esta experiencia supone un «triumfo de la voluntad»: lo que resulta satisfactorio en la experiencia kantiana de lo sublime es este juego del juicio con la imaginación de que algo ahí afuera lo supera (un abismo, una nada); sin embargo, lo más característico de la experiencia de lo sublime es que al mismo tiempo esta experiencia es inocua, no supone un riesgo real. De tal modo que lo que constituye verdaderamente esta experiencia es la capacidad de resistencia frente a ese riesgo de la imaginación. El juicio estético kantiano es este modo de sobreponerse la voluntad al abismo que realmente es *de la propia imaginación* (no es el abismo de lo Real como *das Ding*, sino más bien el abismo de lo Real *postulado por* la imaginación presintética lo que la experiencia de lo sublime afronta, si bien para su satisfacción lo convierte en aquél). De este modo, el sentimiento de lo sublime es inseparable del mecanismo de lo que althusserianamente

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 51.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

²¹¹ Para Kant, lo sublime «cabe encontrarlo en un objeto sin forma, en la medida en que en él o por su causa se representa la *inmensidad sin límites* y, sin embargo, se piensa la totalidad de la misma» (Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003, pp. 199-200)

²¹² Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 54.

²¹³ *Ibid.*, p. 55.

denominaríamos el *reconocimiento*: el reconocimiento de la libertad, su enjuiciamiento o sujeción, que, contra el *dictum* filosófico habitual, engendra la necesidad. De tal modo que se puede decir de la necesidad que no es sino libertad concebida (la necesidad sería el momento de concepción de aquello que antes era una multiplicidad dislocada):

Puesto que «libertad» es el nombre correcto de esta suspensión de la causalidad, podemos aquí echar una nueva luz sobre la definición hegeliana de la libertad como «necesidad concebida»: la idea consiguiente del idealismo subjetivo nos obliga a invertir esta tesis y concebir *la necesidad como (en última instancia nada más que) libertad concebida*. El principio central del idealismo trascendental kantiano es que lo que transforma el flujo confuso de las sensaciones en «la realidad», regida por leyes necesarias, es el acto «espontáneo» (es decir, radicalmente *libre*) de apercepción trascendental.²¹⁴

Ahora bien, esta noción de la necesidad como libertad concebida nos remite precisamente al segundo fragmento de Hegel que habíamos citado arriba, y en donde se nos celebraba la potencia negativa del entendimiento. *Entendimiento* era el nombre que Hegel daba a esta «concepción», fijación, de la libertad como necesidad. El entendimiento, igual que la experiencia kantiana de lo sublime, refiere a este gesto que asume la libertad como algo necesario y, por tanto, siempre-ya ordenado. Pero el entendimiento no es una tranquila elaboración de síntesis conceptuales: para Hegel, como vimos en el fragmento arriba citado, el entendimiento involucra un acto de violencia desgarrada, un enfrentamiento cara a cara con la misma muerte. Este reverso del entendimiento es fundamental para el espíritu, que para Hegel no es una simple positividad que desdeña lo negativo como algo que no existe, sino que lo afronta y lo lleva consigo.²¹⁵

Del mismo modo opera la Ley moral kantiana: un enfrentamiento con la noche de las fantasmagorías de la pulsión de muerte, que al mismo tiempo *es* la propia muerte imponiéndose sobre nosotros como una figura viva-no-muerta que emite órdenes imposibles, contradictorias, en cuyo fracaso encontramos el remanente de un goce culpable. La moral kantiana opera de acuerdo con lo que Hegel más tarde (en el tercer capítulo de la *Fenomenología*) concebirá como las dos caras de la ley, que se enfrenta a su propia inversión en la forma del «mundo al revés»,²¹⁶ donde

Lo que conforme a la *ley del primero* es un castigo que cubre de vergüenza y anula y hace polvo a quien lo sufre, se transforma en su *mundo invertido* (...) en un tratamiento de gracia que mantiene y levanta el ser de su destinatario y que le hace verdadero honor.²¹⁷

Pero esta dualidad, esta unidad contradictoria, es inseparable; de manera que esta *infinitud simple* en la que se encuentran el mundo y su inversión es la esencia misma de la vida.²¹⁸

Por supuesto, el nombre de esta Ley desgarradora, contradictoria y automortificante (en la cual el castigo es al mismo tiempo una gracia), es *superyó*. El superyó es un modo de relación con la Cosa sublime, con la sustancia de la Ley moral-paterna como pura *jouissance* desbocada, mecánica (su Ley opera a la manera de los tribunales estalinistas, o de la justicia kafiiana: como un carnaval contradictorio y sin sentido).

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *O. Cit.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 261.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 262.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 266.

Freud había pensado el superyó como introyección de la prohibición paterna tras el pasaje a través del complejo de Edipo. La «introyección», en lenguaje freudiano, es uno de los posibles destinos de la pulsión. En el texto *Las pulsiones y sus destinos*, Freud establecía el modo en que el sujeto traza los límites entre su Yo y el objeto (el mundo exterior), como una oposición simétrica a la oposición entre placer y displacer, de modo que todo aquello que es motivo de displacer para el sujeto es proyectado hacia el exterior y todo aquello que es placentero es introyectado, asimilado, al Yo. Pues bien, el superyó es el resultado de una introyección, de la *introyección de una pulsión* (hemos dicho bien: no de una prohibición *moral*, sino de una *pulsión*) que toma forma como una entidad separada, opuesta a su contenido restante.²¹⁹

El sujeto experimenta la prohibición paterna como un trauma, pero al mismo tiempo extrae de ella un excedente de goce. En otras palabras: la ley paterna es experimentada al mismo tiempo como una prohibición traumática (prohibición de la madre como objeto de deseo, pues ella es reservada al padre) y como una promesa obscena de goce (sin embargo, podrás tener a otras mujeres igual que yo tengo a tu madre). Esta es la forma real en que el Superyó funciona como una instancia interdictora: no en cuanto que moralmente censure las pulsiones (es decir en cuanto que prohíba un goce) sino en cuanto que *al mismo tiempo lo prohíbe y lo prescribe*. Su obvia capacidad de interdicción no reside en el hecho de censurar moralmente, sino en el procedimiento de emisión de órdenes *contradictorias*, que confunden al Yo. Acerca de esta dualidad prohibición-prescripción dice Freud:

Pero el superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del *ello*, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas. Su relación con el yo no se limita a la advertencia: «Así – como el padre – debes ser» sino que comprende también la prohibición: «Así – como el padre – no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado».²²⁰

Entonces, ¿no nos hemos encontrado con la raíz de la fuerza superyoica, con su identificación con el Padre no ya como instancia punitiva, sino también como instancia que al mismo tiempo goza de aquello que él mismo prohíbe? Es el Padre, pero es también el patriarca de la horda que negaba el acceso a las mujeres para disponer de ellas en exclusiva. El superyó contempla ambos aspectos, puesto que al mismo tiempo que prohíbe, promete el acceso a *das Ding*, a la sustancia sublime de pura *jouissance* que se encuentra ofrecida-prohibida. ¿Pues qué es *das Ding* sino la Ley paterna, repleta de *jouissance*? Lo que el superyó ordena/promete, es la Ley o el Nombre-del-Padre lacaniano; si el Nombre-del-Padre es en sí obscena *jouissance*, es porque en él se produce la respuesta perversa a la pregunta por el deseo del Otro. En otras palabras: en él se da la conclusión de la primera elección de objeto, es decir, del primer «acto de amor». Y ese acto, no es sino aquella elección en la que el sujeto *es* el objeto –nos encontramos pues ante el acto de amor puro que pretende cerrar la brecha del Otro deseante *A* (A barrada). Sólo a la Ley le es dado acceder a este goce.

El superyó ordena-prescribe la Ley, y al mismo tiempo prohíbe algo: la prohíbe en el punto en que ella es excesivamente próxima al goce. Esta contradicción es el lenguaje habitual del superyó: el superyó es como la madre demasiado severa ante la cual nada de lo que hacemos está bien. El superyó, en último término, es como la madre de Norman Bates en *Psicosis* (*Psycho*, Alfred Hitchcock, 1960).

Como expone Žižek en el documental *The pervert's guide to cinema* (Sophie Fiennes, 2006), lo más interesante en *Psycho* es la propia disposición espacial de la casa

²¹⁹ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, Madrid: Alianza, 1980, p. 26 (es trad. de *Das Ich und das es: Metapsychologische Schriften*, Hamburg: Fischer Verlag, 2009).

²²⁰ *Ibid.*

de la madre: las escenas en ella tienen lugar en tres niveles (primer piso, planta baja, sótano). La cuestión es el curioso paralelismo de estos espacios con el modelo de la tópica freudiana: yo, ello, superyó. La planta baja equivale al yo: en este nivel, Norman es un hijo normal. El primer piso es el superyó (donde habita la madre muerta). Y el sótano es el ello, el lugar donde se esconden los impulsos prohibidos. Sin embargo, hay una escena en la última cuarta parte de la película donde Norman carga con su madre desde el primer piso al sótano. En ese momento, como apunta Žižek, Norman transporta a su propia madre en su universo psíquico desde el superyó al ello. La lección aquí es precisamente la que ya había apuntado Freud: que el superyó y el ello se encuentran profundamente conectados. La madre en esa escena emite una serie de órdenes autoritarias (no me esconderé otra vez en esa oscura y fría bodega, esta es mi habitación), pero al mismo tiempo se vuelve obscena (le insulta, se ríe de él). Lo que aparece aquí es el reverso obsceno del Superyó: el Superyó es ese cadáver que alterna órdenes confusas, prescripciones absurdas y contradictorias, para reírse de nosotros y humillarnos cada vez más. Y esa paradójica contradicción es de hecho el corazón mismo de la ley paterna: la ley paterna es absurda y sin sentido, pero en su estupidez esconde el secreto de su goce excesivo.

Este reverso obsceno del superyó, cuyas órdenes sin sentido son causa de un excedente de *jouissance* (prescrita, pero al mismo tiempo culpable) nos da cuenta de su verdadera naturaleza: pues el superyó es otro nombre para la pulsión –para la pulsión de muerte. La obediencia a la letra muerta de la Ley paterna (a esa Cosa sublime, contradictoria e incomprensible) nos humilla, nos hace sentir culpables, y cuanto más la obedecemos más culpables nos hace sentir... pero al mismo tiempo nos proporciona un goce. Este goce en el dolor es obviamente una forma de la pulsión de muerte. De modo que el superyó es un tejido hecho a partir de la pulsión, es un fragmento de pulsión que se revierte interiormente hacia el yo; la verdadera sustancia del superyó es la pulsión.

Al ser una introyección de este Padre freudiano, se entiende el desdoblamiento de conciencia que introduce: desde luego prohíbe lo que se reserva para sí, pero su prohibición es contradictoria ya que ordena precisamente ser como él, «atreverse» a consumir el acceso a la *jouissance*. De modo que, simultáneamente a la prohibición de ese goce, lo prescribe. O quizás mejor debiéramos decir: basa su prohibición en la misma contradictoria prescripción: *no seas como el padre, pero al mismo tiempo sé como el padre (esto es, goza)*.

5. ROMANES EUNT DOMUS. LA INTERPELACIÓN HEGELIANA

En su célebre y ya comentado pasaje de «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado» Louis Althusser había explicado el procedimiento ritual por medio del cual «los individuos son interpelados como sujetos» (esto es, consuman su acceso al universo simbólico). En el marco de este tipo de rituales, el acceso del individuo a lo simbólico queda explicitado como una complicidad con la interpelación recibida. El individuo, seducido de algún modo por la completud de lo simbólico (el reino de la necesidad), aliena la potencia absoluta de su libre locura individual. De este modo entra en el juego común. Pero lo importante es preguntarse por qué sucede esto. ¿Cómo el individuo, en efecto, responde a nuestro saludo o tiene la certeza evidente de que «soy yo» (refiriéndose a sí mismo) quien llama a nuestra puerta? Y lo que es más importante, ¿cómo este «contrato social» se garantiza su continua reproducción?

Si (en un tiempo lógico) los individuos se dejan interpelar como sujetos, es porque fuera de esa sujeción, en un medio puramente material (la materialidad de los rituales en el seno de los Aparatos Ideológicos de Estado), ya hay una complicidad con la ley simbólica. La razón de esta complicidad la hemos encontrado en nuestra travesía

por Hegel y Kant hasta Fichte: la ley simbólica se garantiza su reproducción al generar retroactivamente, en la simbolización, un remanente vacío: el llamado *objeto a*, que nos atrapa en el agenciamiento maquinal del ritual y su plus-de-gozar.

Según Žižek, Hegel nos habría proporcionado una vía para entender más profundamente la sujeción derivada de los rituales disciplinarios. Las preocupaciones didácticas de Hegel, en efecto, dan cuenta a la perfección de su modo de concebir la subjetividad.²²¹ ¿Por qué mostraba Hegel tanto interés, en los textos que como director del *Gymnasium* en Nuremberg dedica a la educación,²²² tanto por la instrucción militar como por la enseñanza del latín? Desde un punto de vista foucaultiano estándar, la enseñanza militar entraría en el orden de las prácticas disciplinarias que ejercen su poder estructurante sobre los cuerpos.²²³ Pero, ¿y el latín? Desde luego que podríamos explicarlo en los mismos términos que la instrucción militar, trocando las sesiones de tiro por las más sutiles declinaciones y conjugaciones. Pero si es así, ¿por qué Hegel insiste más sobre el latín que sobre el griego? Es cierto que en estos textos sobre educación, Hegel habla en general de las lenguas de los Antiguos; pero cuando dedica algún párrafo más específico al tema, la lengua a la que se refiere es la latina, no la griega. «El espíritu y la meta de nuestro Centro es la *preparación para el estudio culto*, (...) que está cimentada sobre *los griegos y los romanos*»,²²⁴ dice en el discurso del año 1809. Y a continuación, cuando entra en materia, se refiere únicamente a la enseñanza de la lengua latina, cuyo aprendizaje no era tradicionalmente «considerado (...) como un momento del estudio culto, sino que constituía la parte más esencial del mismo...».²²⁵

Como reconoce Žižek, la pregunta sigue siendo ¿por qué el latín, más que el griego? El griego es, como había señalado Heidegger, el verdadero lenguaje mítico, espiritual, de Occidente: el lenguaje «de nuestros orígenes», la cuna de toda nuestra cultura, la lengua que preserva la relación más auténtica con el ser. En cambio, el latín es una lengua de imitación, mecánica e institucionalizada, sin la misma significación metafísica que el griego. Pero ¿no es precisamente por su mecani(cismo), por lo cual Hegel defiende la lengua latina contra «esta intimidad, con la que nos pertenece la lengua propia»? En efecto, en un fragmento sorprendente, éste declara:

Esta intimidad, con la que nos pertenece la lengua propia, está ausente de aquellos conocimientos que sólo poseemos en una lengua extraña; dichos conocimientos se encuentran separados de nosotros mediante un muro divisorio que no les permite ser verdaderamente familiares al espíritu.²²⁶

Semejante extrañamiento, que derivaba necesariamente en un «mecanismo generalizado»²²⁷ era lo que precisamente obstaculizó, según Hegel, las pretensiones de hacer del latín una lengua universal para el entendimiento de la comunidad científica. Ahora bien, *precisamente por esto*, es por lo que Hegel aplaude su enseñanza.

²²¹ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 118.

²²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Escritos pedagógicos*, Madrid: F.C.E., 1991.

²²³ De ahí, también, las declaraciones de Hegel en la *Fenomenología* acerca de la guerra, que no debe entenderse como un conjunto de acciones heroicas individuales, sino como un dispositivo disciplinario regulado políticamente: es la táctica militar tal como se entiende durante las guerras napoleónicas (recordemos, Hegel entrega a la imprenta en la víspera de la victoria francesa en las batallas de Jena y Auerstadt). Por eso dice Hegel que por medio de la guerra el gobierno «sacude» a la comunidad para evitar que se disgregue en sus particularidades. Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *O. Cit.*, pp. 552-53.

²²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Escritos pedagógicos*, *O. Cit.*, p. 74.

²²⁵ *Ibid.*, p. 75.

²²⁶ *Ibid.*, p. 76.

²²⁷ *Ibid.*

En la película *La vida de Brian* (*The life of Brian*, Terry Jones, 1967) hay una conocida escena en la cual Brian, «militante» del Frente Popular de Judea, escribe sobre un muro una pintada en contra de los romanos (*romanes eunt domus*), siendo sorprendido por un centurión. Lo cómico reside en la reacción de éste, quien, ignorando el contenido del mensaje (una pretendida proclama antiimperialista), se centra en el puro formalismo gramatical, comportándose ante el agitador Brian como un temible profesor de latín y obligándole a reescribir correctamente la frase (*romani ite domum*). En este inocente ejemplo cinematográfico, que recrea en clave de humor uno de los aspectos clave en la romanización de las provincias conquistadas por el invasor romano, encontramos el modelo de lo que Hegel reivindica para la enseñanza de su tiempo: no es el contenido, sino la propia forma de un ritual práctico lo que al final resulta determinante (para el centurión de la película, a medio camino entre el genio y el idiota, no importa denigrar o gloriar al invasor, lo crucial es que se lleve a cabo en su propia lengua y según los usos correctos de su gramática: una vez que el sujeto asume todo esto, ya se lo puede considerar romanizado). Esto lo sabe bien Hegel, y Žižek lo subraya. Según éste, la preferencia de Hegel por los elementos mecánicos, asignificativos, de la enseñanza (instrucción militar, latín) tiene que ver con el modo en que concibe la sujeción: no es simplemente que ésta, o las más altas actividades del Espíritu por utilizar terminología hegeliana, se base en la reiteración mecánica de los rituales, que serán superados-asimilados (*Aufheben*) en un estadio superior. Más profundamente, la cuestión reside en la *necesidad* para el Sujeto hegeliano de la persistencia de este absurdo mecánico (la Máquina pascaliana) desprovisto de significado:

Lo esencial es que, sin esa externalización radical, sin ese sacrificio de todos los contenidos espirituales sustanciales externos, el Sujeto sigue enclavado en su sustancia, y no puede emerger como una pura negatividad autorreferencial.²²⁸

Esto es justamente lo que dice Hegel, cuando elogia la introducción en la enseñanza del Centro de los ya mencionados ejercicios militares:

Este ejercicio consistente en percibir rápidamente, en estar atentos y concentrados, en ejecutar en seguida, con precisión, lo ordenado sin andar vacilando previamente, constituye el medio más directo contra la pereza y la dispersión del espíritu, que exige tiempo hasta que deja penetrar en el sentido lo que ha sido oído, y todavía más tiempo hasta que sale de nuevo afuera y realiza a medias lo que ha sido comprendido a medias.²²⁹

El sujeto, para Hegel, no supera nunca esta mecánica absurda, de modo que el paso de la sustancia al sujeto conserva un matiz traumático: el de tener que vérselas con un vacío irracional en las profundidades de su «alma» espiritual²³⁰ (entonces, el Espíritu es, como lo simbólico lacaniano, un «no-todo» que en su fracaso genera su propio resto Real). Con Hegel, el sentido no supera nunca la reiteración mecánica del ritual: y no solamente porque éste persista inercialmente sino, más aún, porque si ello tuviera lugar entonces su resultado sería la completa inmersión del Sujeto en la Sustancia: en otros términos, la autocontemplación inmóvil de la Sustancia como totalidad racional.

Aquí es donde, de nuevo, Žižek «cruza» a Hegel con Lacan: esta anomalía disciplinaria que rompe la totalidad del significado se sostiene merced a un suplemento de goce, justo del mismo modo en que el *objet petit a* lacaniano pone en acción el campo del significante en Lacan. Hegel guarda por tanto la explicación sobre cómo los

²²⁸ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 118.

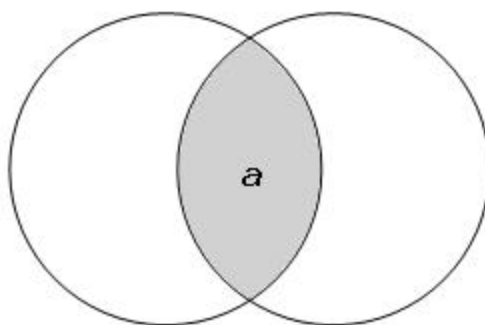
²²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Escritos pedagógicos*, *O. Cit.*, p. 89.

²³⁰ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 119.

individuos son interpelados en tanto sujetos, según el problema había sido presentado (pero no explicado) por Foucault o Althusser. Hegel nos explica precisamente el modo en que los individuos se alienan en el ritual simbólico, en lugar de mantenerse afuera, en el terreno puramente biológico y presimbólico de sus instintos animales (por oposición a la pulsión humana). Lo que Hegel muestra es que la renuncia a dichos instintos, y la sujeción consiguiente a la Ley y a sus prácticas disciplinarias, genera siempre un goce excedente. El concepto lacaniano de goce excedente designa precisamente este paradójico producto de la obediencia simbólica.

¿No es este goce excedente lo que da la razón también del célebre *dictum* lacaniano «no hay relación sexual»? El acento de esta frase, por supuesto, está sobre la palabra *relación*. La *relación* sexual se tiene que entender aquí como un resto presupuesto, situado afuera del sentido simbólico, y más aún *excluido* por la propia simbolización (la paradoja del Edipo se halla precisamente aquí: es mediante la sumisión a la Ley paterna, que sanciona la renuncia a la autosatisfacción plena en la totalidad representada por el deseo de la madre, como precisamente se accede a la sexuación y al deseo). Como en la parábola lacaniana de «la bolsa o la vida», la elección de la sexuación es una elección forzada: si elegimos todo lo que «la bolsa» representa (la mítica totalidad que Platón nos mostró en el «mito del andrógino» del discurso de Aristófanes en *El banquete*), entonces lo perdemos todo; la única opción es pasar a través de la Ley y encajar una pérdida, la pérdida de un *objeto a* («la-bolsa-y-la-vida») que a partir de ahora se convierte a su vez en el objeto-causa del deseo. En el caso de la relación sexual, es precisamente porque su objeto (la *relación* sexual) está perdido, por lo que justamente se hace posible el goce sexual.

FIGURA 7



La lección lacaniana que hay que retener aquí es que la interdicción no anula los placeres, sino que libidinizaba la propia Ley. ¿Y no es esto lo que hace el nazi, un matón quemalibros que no se limita a acatar las órdenes autoritarias sin más (por cualquier clase de supuesto «miedo a la libertad») sino que encuentra en este modo de obediencia una forma perversa de satisfacción, una oportunidad para «dejarse llevar» por una transgresión irrestricta de los imperativos y normas cotidianos, aunque sea bajo el mando del Amo fascista?²³¹ El joven soldado de *Platoon* (Oliver Stone, 1986) que afirma que la guerra es un lugar en el que no tienes que preocuparte más que de sobrevivir y donde, al margen de ello, todo está permitido, es un buen ejemplo de esta posición.

Como bien indica Žižek, esta conversión, en donde la pulsión toma forma abandonando cualquier meta directa de satisfacción y extrayendo su goce precisamente contraviniendo estas metas, es la *pulsión de muerte* (*Todestrieb*).²³² La pulsión de

²³¹ *Ibid.*, p. 420.

²³² *Ibid.*, p. 121.

muerte se aplicaría entonces en la conocida fórmula nietzscheana: «antes desear la Nada que no desear». De modo que, renunciando a la satisfacción radical de su deseo, la pulsión opta por seguir deseando, aunque sea la propia Nada.

Para Lacan, el deseo humano, en contraste con el instinto animal, está siempre, constitutivamente, mediado por la referencia a la nada: el verdadero objeto causa de deseo (en tanto opuesto al objeto que satisface nuestras necesidades) es, por definición, una «metonimia de la falta», un sustituto de la nada. (Por ello, para Lacan, el *objeto a* como objeto causa de deseo es el objeto perdido originalmente: no se trata de que lo deseemos porque está perdido; este objeto es una pérdida positivizada).²³³

La pulsión de muerte, que se aferra a un objeto cualquiera como materialización de la nada, es precisamente la que nos permite sustraernos al ritmo cotidiano de la ética de bienes, esto es, de la satisfacción, para aferrarnos apasionadamente a una Causa superior (que Žižek identifica²³⁴ con lo que Badiou llama los cuatro procedimientos de verdad: la política, la ciencia, el arte y el amor). La Verdad está ligada en definitiva a este modo (distintivamente humano, no animal) de aferrarse insensatamente a una Causa cualquiera (a un *acontecimiento*) que en su particularidad intrascendente designa la propia universalidad de lo humano. Esa es la verdad sobre el papel del sumo sacerdote Joad, según hemos visto en la *Atalía* de Racine. Este modo de desear la Nada a través de un objeto particular cualquiera (elevado a «equivalente universal» de todas las particularidades concretas, a «significante Amo» o dicho en hegeliano, a «universalidad concreta»), supone la afirmación de que el único deseo auténtico es aquél que en un giro autorreferencial inesperado, desea «esa forma específica de Nada que es el propio deseo».²³⁵

Entonces, encontramos que la verdad de la experiencia kantiana de la Ley moral, así como del Entendimiento hegeliano (en el segundo fragmento arriba citado) es esta: del mismo modo que la «noche del mundo», que el abismo de la imaginación presintética, la Ley o el concepto están tejidos de pulsión: son la forma que la pulsión toma al volverse contra sí misma. ¿No hemos dicho ya que el nazi no se limita a reprimir, sino que, muy al contrario, encuentra en la sumisión a la ley su propio goce, cometiendo toda clase de crímenes, dejándose llevar en exceso, solamente para salvaguardarla?

6. LA INFATUACIÓN HEGELIANA

Según muestra Žižek, la *extimidad* de un núcleo extralegal incluido en la propia Ley nos da una clave para renovar el concepto de la universalidad concreta hegeliana. Ésta no consiste entonces en ninguna clase de totalidad orgánica, puesto que incluye en sí misma un excedente, una fractura que siempre-ya ha hecho imposible el estético ejercicio de su cierre.²³⁶

De modo que si alguien extrajo una enseñanza política de Hegel, éstos no fueron los reaccionarios-comunitaristas que apelan a un organicismo premoderno, sino aquellos que como Carl Schmitt han asumido una «lógica política del excedente constitutivo de todo orden establecido».²³⁷ La idea está en que, con Schmitt, ningún orden normativo puede ir más allá de un puro formalismo abstracto, hacia un orden «realmente

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, p. 122.

²³⁵ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 123.

²³⁶ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 127.

²³⁷ *Ibid.*

existente», si no es a través de un acto de decisión (*estado de excepción*) que no impone simplemente un orden concreto, sino la posibilidad misma del formalismo normativo «real». De este modo sucede que, paradójicamente, la crítica (conservadora) de Schmitt contra el formalismo demoliberal, en tanto formalismo abstracto, solamente puede enfrentarse dando una solución igualmente formalista (aunque sea bajo la forma de un formalismo decisionista). Más aún, para Žižek este formalismo es un gesto típicamente moderno: «dentro del horizonte de la modernidad, no hay modo de sustraerse al formalismo».²³⁸

El fundamento político se entiende aquí, por tanto, como un gesto doble: en primer lugar, de negación radical de lo dado (las normas abstractas, irrealizables, del formalismo kantiano-kelseniano) y en segundo término del acatamiento de todas y cada una de las normas previamente establecidas (pero ahora bajo la sumisión al significante Amo que sobredetermina la Ley simbólica).

Žižek encuentra este paradójico movimiento en la religión cristiana: por un lado, Cristo manda obedecer las leyes y costumbres; por el otro sin embargo, viene a traer la discordia, la ruptura religiosa con todo consenso humano. Žižek llama a esto, siguiendo a Kierkegaard, una «suspensión religiosa de la ética»:

Queda reafirmado el universo de las normas éticas establecidas (*mores*, la sustancia de la vida social), pero solo en cuanto sea mediado por la autoridad de Jesús. Primero debemos realizar el gesto de la negatividad radical y rechazar todo lo que tenemos de más precioso; después volvemos a ello, pero como expresión de la voluntad de Cristo, mediado por esa voluntad (el modo en que un soberano se relaciona con las leyes positivas supone la misma paradoja: él nos obliga a respetar las leyes precisamente en cuanto es el punto de suspensión de las leyes).²³⁹

Este gesto formal, puramente condicionado, ¿no asimila nuestra libertad con el modelo de lo que Mladen Dolar llamaba una *elección forzada*? La ley formal se realiza a partir de un gesto «de emergencia» puramente arbitrario. Este gesto autoritario, al mismo tiempo libidinizado, solamente nos reclama su amor, como si, de haber existido en algún momento una elección real, en tal caso la adhesión hubiera sido contemplada como la única alternativa posible. Como si, pudiendo elegir de nuevo, sin dudar debiéramos optar por aquello que de un modo contingente ha sido dado. Entonces es cuando se actualizan todos los razonamientos que buscan motivos para lo que en efecto ya iba a instituirse de cualquier modo, por medio de un gesto formal de decisión arbitraria. Esta elección es justamente el gesto vacío del Amo que «tiene pelotas» para hacer que las cosas funcionen «como tienen que funcionar», pero en el fondo no lleva a cabo ningún tipo de transformación, de cambio frente a lo dado. Esta libertad de la *elección forzada* (del acontecimiento sublime que rompe con toda temporalidad para, simplemente, dejar las cosas como estaban) es precisamente lo que caracteriza, según Žižek, al sujeto hegeliano:

La libertad como nuestro consentimiento a los motivos es entonces puramente reflexiva: en efecto, (...) el Sujeto se limita a dar su consentimiento formal. Esta reducción de la libertad a la «nada» de un gesto vacío, ¿no es la «verdad» del sujeto hegeliano?²⁴⁰

Podríamos añadir que precisamente fue esta elección forzada lo que tuvo lugar en la Europa del Este durante el desmantelamiento de la Unión Soviética. ¿No es la *Ostalgie*, que últimamente ha venido irrumpiendo con películas (como la afamada *Good*

²³⁸ *Ibid.*, p. 128.

²³⁹ *Ibid.*, p. 129.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 133.

Bye Lenin! [Wolfgang Becker, 2003]) y toda clase de productos culturales que hacen referencia al «pasado comunista», un testimonio culpable por el hecho de que, en realidad, nadie eligió lo que se ofrecía como ya dado (el «paquete completo» del capitalismo de mercado combinado con un conservadurismo nacionalista)?

7. HEGEL Y LOS BALCANES

Todos estos años, cada vez que pensaba en Radovan Karadzic, no podía quitarme una imagen de la cabeza. Pertenece a un documental rodado durante el sitio de Sarajevo: estamos en Pale, una colina sobre Sarajevo desde la que el Ejército de la República Serbia bombardeaba la ciudad. Karadzic llega con un invitado, el poeta ruso Edvard Limonov.²⁴¹ La Sarajevo sitiada se extiende a sus pies, en el valle, y se puede ver con claridad cada edificio, cada calle, cada árbol. Una posición ideal para disparar, podría decirse. Vestido con un abrigo negro, con un echarpe sobre el cuello porque es invierno, ofrece a su invitado y colega poeta, cortésmente y con una sonrisa, un «regalo especial» digno de un rey, de alguien que manda sobre la vida y la muerte. Ofrece a Limonov que intente disparar con una ametralladora dirigida contra la ciudad. Porque sí, como diversión. Prueba, le dice con chulería, como si estuviera retándole. Como en las películas, cuando un rey ofrece su arma a su invitado para que dispare contra los animales salvajes. Salvo que en una ciudad sitiada viven personas, no animales.

Limonov acepta el reto, se arrodilla detrás de una ametralladora y dispara. Todo el mundo está encantado, este hombre es uno de ellos, exactamente como ellos. A pesar de ser poeta, no es un blandengue. Como su propio poeta serbio, ha demostrado que es un hombre de verdad. Como si en los Balcanes ser poeta, o ser *psiquiatra*, o *intelectual*, no contase para nada. Después, los dos beben *sljivovica* con los soldados y comen cerdo asado, sin preguntarse ni por un instante si Limonov ha alcanzado a alguien o no.²⁴²

Esta escena que Slavenka Drakulić evoca con motivo de la detención del criminal de guerra serbobosnio Radovan Karadžić, en su exceso traumático (cómo es posible que la poesía y la obscena violencia militar puedan caminar de la mano) ofrece mucho más que la simple constatación de que al fin y al cabo los poetas son hombres como nosotros y capaces de hacer cualquier cosa en unas circunstancias determinadas.

La experiencia de los Balcanes marca toda la obra de Slavoj Žižek. En otro artículo periodístico, también en torno a la detención de Karadžić, Žižek recomienda demorarse en la faceta poética hasta entonces poco conocida del personaje:

Convert to my new faith crowd
I offer you what no one has had before
I offer you inclemency and wine
The one who won't have bread will be fed by the light of my sun
People nothing is forbidden in my faith
There is loving and drinking
And looking at the Sun for as long as you want
And this godhead forbids you nothing
Oh obey my call brethren people crowd.²⁴³

²⁴¹ Eduard Limonov es conocido en la actualidad no sólo por su obra literaria, sino también por su actividad política en Rusia como dirigente del fascista Partido Nacional Bolchevique (integrado en el bloque opositor La Otra Rusia).

²⁴² Slavenka Drakulić, «Karadzic, ¿un criminal diferente?», en *El país*, 24/7/2008, en [http://www.elpais.com/articulo/opinion/Karadzic/criminal/diferente/elpepiopi/20080724elpepiopi_4/Tes\(6/2009\)](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Karadzic/criminal/diferente/elpepiopi/20080724elpepiopi_4/Tes(6/2009)).

Conviértete a mi nueva fe, multitud
 Te ofrezco lo que nadie ha tenido antes
 Te ofrezco inclemencia y vino
 El que no tiene pan se alimentará de la luz de mi sol
 Pueblo, nada es prohibido en mi fe
 Hay amor y bebida
 Mirar al sol tanto tiempo como queráis
 Y este dios no os prohíbe nada
 Oh, obedeced mi llamada multitud, pueblo, hermanos.

Este poema da voz desvergonzadamente a aquel mandato del amo fascista, que no reprime sino que ofrece una inconmensurabilidad de goces y excesos. Como Žižek menciona, no se trata aquí de que el nacionalismo étnico busque refugio, frente a una sociedad globalizada, en la seguridad de los valores tradicionales: «la noción de una apasionada identificación étnica, lejos de exigir una mayor contención, funciona más bien como una llamada liberadora: “¡tú puedes!”»:

Un líder que ofrece a sus súbditos «inclemencia y vino» se sitúa en la obscena llamada del superego: todas las prohibiciones deben ser suspendidas para que el sujeto pueda gozar una orgía destructiva sin fin. El superego es el «representante divino» que no prohíbe nada. Semejante suspensión de las prohibiciones morales es un rasgo crucial del nacionalismo «postmoderno». Esto da totalmente la vuelta al cliché según el cual la apasionada identificación étnica restaura un conjunto firme de valores y creencias en medio de la inseguridad de la sociedad secular global; en vez de ello, sirve de facilitador de un apenas disimulado «¡tú puedes!» La sociedad actual aparentemente hedonista y permisiva está, paradójicamente, más y más saturada de reglas y regulaciones (restricciones para fumar y beber, reglas contra el acoso sexual, etc), de modo que la noción de una apasionada identificación étnica, lejos de exigir mayores restricciones, opera en realidad como una llamada liberadora: «¡Tú puedes! ¡Puedes violar las severas regulaciones de la co-existencia pacífica en una sociedad liberal tolerante! ¡Puedes beber y comer lo que te plazca! Puedes despreciar la corrección política; puedes incluso odiar, pelear, matar y violar.»²⁴⁴

Frente a la idea liberal tradicional de que es el llamado de una Causa lo que nos impulsaría a cometer los más atroces crímenes, lo que vemos es que muy al contrario, aquí no hay Causa alguna, sino el simple mandato superyoico de gozar.²⁴⁵ La violencia

²⁴³ Slavoj Žižek, «The military-poetic complex», en *London Review of Books*, Vol. 30 No. 16, 14 August 2008, en <http://www.lrb.co.uk/v30/n16/zize01.html> (6/2009). Como viene siendo habitual, Žižek recicla esta argumentación en *Living in the end times*, London; New York: Verso, 2010, pp. 94-97.

²⁴⁴ «A leader who offers his subjects “inclemency and wine” stands for the obscene call of the superego: all prohibitions should be suspended so that the subject might enjoy a destructive orgy without end. The superego is the “godhead” which forbids the people nothing. Such a suspension of moral prohibitions is a crucial feature of “postmodern” nationalism. It turns on its head the cliché according to which passionate ethnic identification restores a firm set of values and beliefs amid the insecurity of global secular society, and serves instead as the facilitator of a barely concealed “You may!” It is today’s apparently hedonistic and permissive society that is, paradoxically, more and more saturated by rules and regulations (restrictions on smoking and drinking, rules against sexual harassment etc), so that the notion of a passionate ethnic identification, far from demanding further restraint, functions instead as a liberating call: “You may! You may violate the stern regulations of peaceful co-existence in a tolerant liberal society! You may drink and eat whatever you want! You may flout political correctness; you may even hate, fight, kill and rape.”» (*Ibid.* La traducción es mía.)

²⁴⁵ «Según la tesis fundamental de Lacan, el superyó, en su dimensión fundamental, es un *mandato de goce*: las diversas formas de las 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,

irrestringida, ofrecida como un regalo. En la imagen que Drakulić no se podía quitar de la cabeza, es lo que hace Karadžić cuando ofrece a su amigo poeta disparar: el Amo contemporáneo no reprime sino que, con los modales de alguien acostumbrado a mandar sobre la vida y la muerte, nos exhorta a dejarnos llevar, a gozar, a echar algunos tiros.

Lo que Žižek hace notar es que este sueño de un carnaval liberador y destructivo aparece en los Balcanes a partir de una transformación encubierta (lo que Hegel llamaba el «silencioso tejido del Espíritu») de las coordenadas ideológicas, fundado de tal modo que, cuando estalló, nadie se había dado cuenta (excepto Milosevic, que fue el primero en «tomar conciencia» brutalmente de esta situación) de que la constelación ideológica anterior, aquella que había mantenido unida la Yugoslavia de Tito, ya se había disuelto. En esta transformación, la poesía jugó un papel ideológico fundamental. Por eso no sería tan casual la faceta poética de Karadžić. Fueron los poetas sinceros quienes dieron a gente como Milosevic la materia prima a partir de la cual constituir su nacionalismo agresivo. Fueron los poetas los que prepararon el terreno, «cuando, allá por los años setenta y principios de los ochenta, comenzaron a sembrar las semillas del nacionalismo agresivo, no sólo en Serbia, sino también en las otras repúblicas de la antigua Yugoslavia».²⁴⁶ De modo que cuando todos se dieron cuenta, fue cuando ya no quedaba otra elección posible: solamente se podía tomar partido dentro de las coordenadas ideológicas que se habían establecido.

El Amo moderno, por oposición al amo tradicional, no prohíbe el goce sino que lo promueve, bajo su mando –el superyó, lo hemos visto arriba, es una forma introyectada de la pulsión de muerte. El superyó actual se distingue del victoriano solamente por haber hecho más obvio y obscuro el mandato de gozar. Ahora bien, aquí entra el papel de superyó como instancia punitiva: no se trata solamente de que algunos de los privilegios del Padre sean exclusivos: más aún, se trata de que su goce se vuelve imposible en el mismo momento en que es ordenado. Por eso la ley del superyó es imposible de satisfacer, es demencial en su propia enunciación (pues todo mandato al goce es imposible). Éste es el punto en el que resulta castradora. Por ejemplo, el padre puede asumir esta posición de la Ley prohibiendo a su hijo cualquier tipo de tocamientos, obstaculizando el acceso a la relación sexual... sin embargo ¿no resultaría infinitamente más castrador para el hijo si realmente su padre le impusiera obscenamente la sexualidad, le exhortara a mantener relaciones con chicas, etcétera? Uno de los caminos más seguros hacia la impotencia es el temor intrínsecamente masculino a la existencia de un goce desenfrenado e imposible, que nunca podremos alcanzar (el tan desacreditado *penisneid* freudiano es realmente, parafraseando un chiste de Woody Allen, el padecimiento masculino por excelencia).²⁴⁷

Este modo en que la ley involucra siempre una promesa de goce, a su vez castradora, se encuentra perfectamente reflejado en una escena de la película de los *Monty Python, The Meaning of Life* (Terry Jones, 1983): en dicha escena, el prototípico profesor inglés, flemático y académico, se encuentra impartiendo a sus alumnos lecciones sobre sexualidad, dando detalles demasiado gráficos sobre cuestiones como la lubricación femenina, y finalmente copulando con su esposa frente a sus alumnos, que asisten distraídamente a la escena, charlando entre ellos o mirando por la ventana. Puesto que la prescripción del goce sexual resulta demasiado directa, está claro que el

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» (Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, O. Cit., p. 309.)

²⁴⁶ «...when, back in the 1970s and early 1980s, they started to sow the seeds of aggressive nationalism, not only in Serbia, but also in the other ex-Yugoslav republics» (Slavoj Žižek, «The military-poetic complex», O. Cit. La traducción es mía.)

²⁴⁷ ¿Y no es acaso esta castración, una consecuencia del propio significante fálico, representada gráficamente como la razón de ser del $\$$, el sujeto barrado lacaniano? ¿Acaso la razón de ser del sujeto barrado no es esta sumisión bajo la barra, que es justamente el falo?

único resultado posible es la indiferencia del oyente, que se torna sexualmente impotente.

Algo parecido a esta situación cómica (aunque atroz si se reflexiona sobre ello) tiene lugar cotidianamente en el ejército: uno no puede sinceramente pensar que las bromas sexuales entre soldados constituyan una forma de irónico distanciamiento frente a la disciplina castrense. Al contrario, los mandos militares son los primeros en fomentar, informalmente, estos comportamientos²⁴⁸ (igual que son toleradas las novatadas entre escolares, o los rituales de tipo sexual en las fraternidades universitarias). Este tipo de prácticas constituyen el suplemento obsceno de la Ley, garantizando así la disciplina. Y ¿no deberíamos leer de este modo el delirante pasaje platónico donde se expone la fantasía de un ejército de amantes, de un ejército unido por la fuerza del *Eros*, cuya potencia en batalla resultaría formidable? Aquí *Eros* se percibe, con toda claridad, como la contracara de *Todestrieb*: la vida en la «totalidad orgánica», la vida que nunca muere puesto que se encuentra integrada en una completud orgánica, plástica y rizomática, *es* la pulsión de muerte. El ejército de amantes «demasiado vivos» de Platón tiene su referente contemporáneo en las películas de zombis: en efecto, la «explicación» más extendida en el género acerca de cómo los zombis, muertos no-muertos, surgen como resultado de una infección vírica alude precisamente a este exceso de vida en la vida misma, que la sostiene más allá de la muerte. El paralelismo entre el soldado platónico y el zombi no es gratuito: ambos se hallan fuera de la sociedad real, y su único objeto es matar y sobrevivir. En este sentido, la síntesis hegeliana definitiva que nos da la verdad de las películas de guerra se encuentra en un reciente subproducto, *Død snø* (Tommy Wirkola, 2009), traducida al español con el conciso título *Zombis nazis*.

Si la figura del superyó, como decíamos, es una formación de la pulsión de muerte que, como hemos visto con Freud, toma cuerpo y se enfrenta al propio yo, ¿qué armas podemos utilizar para plantarle cara? La (provisional) respuesta de Žižek en *El espinoso sujeto es pulsión*. A la pulsión de muerte solamente se le puede oponer otro modo de la pulsión de muerte, un modo de análisis, de separación, una determinada ruptura... ¿con qué?: con la fantasía fundamental que estructura nuestro goce.

Por otro lado, contra este mandato superyoico estúpido de gozar que cada vez más domina y regula el universo perverso de nuestra experiencia en el capitalismo tardío, la pulsión de muerte constituye el gesto opuesto, el esfuerzo desesperado tendiente a huir de las garras de la vida eterna del «muerto no muerto», del horrible destino de quedar atrapado en el círculo repetitivo interminable del goce. La pulsión de muerte no se relaciona con la finitud de nuestra existencia temporal contingente, sino que designa el esfuerzo por salvarnos de la dimensión que la metafísica tradicional denomina *inmortalidad*: la vida indestructible que subsiste más allá de la muerte. La línea que separa estas dos modalidades de la pulsión de muerte es a menudo tenue, casi imperceptible: separa nuestra entrega a la compulsión ciega de repetir placeres cada vez más intensos (tal como la ejemplifica el adolescente atornillado frente a la pantalla por un juego de video) respecto de la experiencia totalmente distinta de «atravesar el fantasma».²⁴⁹

Ésta es de hecho la definición lacaniana del *acto*, que se limita a escoger lo imposible. En efecto, el acto (como *capitonnage*) no es aquello que elige dentro de lo posible, sino lo que, eligiendo lo imposible, trastorna toda la situación dada. Cuando alguien nos recrimina por nuestra acción, forzándonos de este modo a elegir «lo correcto», el acto tiene lugar justo en el momento en que respondemos «sí, en efecto eso

²⁴⁸ Algunas reflexiones de Žižek al respecto, mencionando su experiencia durante la realización del servicio militar en Eslovenia, pueden localizarse en numerosos textos y entrevistas.

²⁴⁹ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, O. Cit., p. 419.

es lo que estoy haciendo» y elegimos el gesto de locura que supone cuestionar de ese modo los presupuestos implícitos de lo que era un reproche (cuestionando por tanto las coordenadas ideológicas hegemónicas). En ese momento, dejamos de depender del discurso del oponente y ganamos un paréntesis de libertad.²⁵⁰ Es el apoteósico «yo soy Espartaco» con el que reaccionan unánimes los esclavos al final de la película de Kubrick. O es también la escena de *Fight club* (*El club de la lucha*, David Fincher, 1999)²⁵¹ donde el protagonista, que está recibiendo una amonestación de su jefe, de repente empieza a darse una paliza a sí mismo, arrojándose contra una estantería de cristal, golpeándose contra la mesa... todo ello ante la estupefacta mirada de aquél. En ese acto autodestructivo el protagonista, que antes era una especie de gris oficinista, consigue imponerse y tomar las riendas. Éste es el modo en que el acto opera, abriendo el paso para un nuevo comienzo, y sustrayéndose a todas las «elecciones forzadas» dadas de antemano.

Ahora bien, lo que diferencia al acto verdadero (respecto de cualquier clase de hiperactividad tendente a mantener las cosas tal como estaban antes) es el hecho de atravesar el fantasma. Esto es: ¿el amo fascista, realmente está llevando a cabo un acto cuando «elige lo imposible», obviando sus estrechas convenciones pequeñoburguesas, y realizando sus más oscuras fantasías? Algo parecido evoca la infame declaración berlusconiana «Mussolini tenía los “camisas negras”; yo tengo a las bailarinas».²⁵² En un video hecho público por una de las prostitutas que afirmaron haber mantenido relaciones con el Primer Ministro italiano, y grabado la misma noche de la elección de Obama como presidente de los EEUU, escuchamos un fragmento de conversación: «— Yo me doy una ducha y ¿luego me esperas en la *camaza* si terminas primero tú? —¿Qué *camaza*? ¿La de Putin? —Sí, la de Putin».²⁵³ Si escuchamos las grabaciones,²⁵⁴ oiremos que mientras esta conversación tiene lugar suena de fondo un disco: la canción es un *hit* de un tal Sal da Vinci, al parecer muy popular en los ambientes de la Camorra napolitana, que se titula «Zoccole Zoccole» («zoccole» en italiano, sin ser lo mismo que «puttana», viene a significar lo que en español «puta» cuando se utiliza en sentido figurado). Este comportamiento esperpéntico y ridículo, lejos de constituir un motivo de descrédito ante la opinión pública, constituye la piedra de toque de la (inconfesable e inconfesada) popularidad de Berlusconi. Convirtiendo la política italiana en un plató de televisión, Berlusconi ha devuelto a los italianos el reflejo de sus más secretas fantasías, repitiéndoles una y otra vez que todo es posible, que les está permitido pasar por encima de las aburridas convenciones de su vida diaria. Lo que diferencia a Berlusconi de Mussolini, en efecto, son las bailarinas: en otras palabras, el desparpajo de un cómico televisivo. Lo que nos conduce al aspecto más oscuro y tenebroso del humorismo.

8. ALWAYS LOOK AT THE BRIGHT SIDE OF LIFE

En un artículo de 1927 titulado «El humor», Freud se pregunta por el modo en que el «humorista», el narrador de un chiste, consigue transmitir una situación posiblemente

²⁵⁰ Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!», *O. Cit.*, pp. 121-22.

²⁵¹ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004, pp. 67-69.

²⁵² *El País*, 28/5/2009, en

http://www.elpais.com/articulo/internacional/Silvio/Berlusconi/Mussolini/tenia/camisas/negras/tengo/bailarinas/elpepuint/20090528elpepuint_16/Tes (7/2009).

²⁵³ *El País*, 21/7/2009, en

http://www.elpais.com/articulo/internacional/Patrizia/decia/verdad/elpepuint/20090721elpepuint_5/Tes (7/2009).

²⁵⁴ *El País*, 21/7/2009, en

http://www.elpais.com/videos/internacional/Silvio/Berlusconi/Patrizia/D/Addario/elpepuint/20090721elpepuint_1/Ves/ (7/2009).

ominosa, eludiendo sin embargo cualquier carga emocional. El ejemplo (dudosamente) humorístico del que parte es el de un preso que siendo conducido un lunes por la mañana al lugar de su ejecución exclamara: «¡menuda manera de empezar la semana!». Según afirma Freud, en el curso de sus reflexiones al respecto, el humor «no sólo tiene (...) algo de liberante, como el chiste y lo cómico, sino también algo grandioso y exaltante».²⁵⁵ Y esa grandiosidad considera Freud que se encuentra en el «triumfo del narcisismo», en la afirmación que lleva a cabo de la invencibilidad del Yo. Nada puede dañarlo: incluso el condenado a muerte es capaz de elevarse sobre su desdicha y hacer un último chascarrillo. Como dice el estribillo de la canción final de *La vida de Brian* (Terry Jones, 1979) de los Monty Python: *always look at the bright side of life*. Dice Freud: «el humor no es resignado, sino rebelde: no sólo significa el triunfo del yo, sino también del principio del placer, que en el humor logra triunfar sobre la adversidad...».²⁵⁶ El humor, en otras palabras, forma parte de aquellos mecanismos defensivos que levanta el aparato psíquico contra el dolor (poniéndose a la altura de los narcóticos o de la neurosis).

Pero lo que en el texto mencionado se pregunta Freud, es: ¿en qué consiste este mecanismo, el del *sano* sentido del humor (sano por oposición a otros procesos como los ya mencionados), que permite eludir el dolor y afirmar la invulnerabilidad del Yo, y que consagra el triunfo del principio del placer?

Según Freud, un rasgo puede advertirse en el humorista, sobre todo cuando se burla de otros que no son él: que él se comporta ante el otro como un adulto se comporta respecto de un niño. El humorista, según Freud, se estaría identificando en cierta manera con el padre (con la posición paterna) y «reduciendo a los demás al papel de niños».²⁵⁷ Pero en la actitud humorística simple (que Freud califica de «quizá más primitiva e importante»), la de aquél que se ríe de sí mismo, ¿deberíamos decir que el sujeto se trata a sí mismo como a un niño, y al mismo tiempo desde la posición de un adulto? Freud contesta afirmativamente porque, en efecto, esta estructura ya se nos ha mostrado en otro lugar. Ya hemos visto que el Yo no es una instancia simple y homogénea, sino que acoge dentro de sí una instancia (el Superyó) con la que a veces se confunde indistintamente, y que en otras ocasiones se le opone con virulencia. Y el Superyó, como sucede igualmente en el caso del humor, es también heredero de la función paterna, tratando al Yo como un padre trataría a su hijo. De modo que se puede decir del humorista que ha magnificado su Superyó respecto del Yo, cuyas necesidades le resultan ínfimas y menospreciadas.

El artículo de Freud resulta interesante por la reflexión final a la que le empuja. Como afirma Freud, se suele tener del Superyó la imagen de un Amo severo, riguroso, y nunca se tiene en cuenta la posibilidad de que proporcione al Yo este tipo de «goce placentero»²⁵⁸ que suscita la formación humorística. Esto nos proporciona algunas pistas para entender cómo la autoridad, detentada por las élites políticas y económicas, se ha vuelto poco a poco más «bromista», «irónica» (al mismo tiempo que obscena). Y es que el humorismo marca el pasaje del Amo tradicional al Amo contemporáneo (desde Putin a Berlusconi), que como una especie de simpático Groucho Marx puede ser un mujeriego, o meterse constantemente en líos con la justicia, que puede ser un charlatán y un embaucador... mientras impulsa una ley ultrarreaccionaria para contemplar la inmigración clandestina en el código penal o bombardea impunemente a los «terroristas» chechenos. La actitud irónica, humorística, es la que marca el necesario distanciamiento respecto de las estructuras más desagradables de la dominación social.

El Amo contemporáneo integra de este modo el imperativo superyoico de gozar, de dejarse llevar, pero no lo hace (sólo) por medio del recurso a la violencia, ni a la

²⁵⁵ Sigmund Freud, «El humor», en *Obras completas*, Vol. 8, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 2998.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 3000.

movilización paramilitar. Su método es fundamentalmente el humorismo, de manera que, mientras despliega su «revolución» conservadora de las estructuras políticas de la sociedad, presenta su política como una humorada: una risa superyoica de sí misma. Así es como el post-fascista, expresando su política como un *happening* festivo, como un carnaval donde todo es broma y podemos emborracharnos en la orgía de la corrupción política o económica (pues hay para todos y el éxito está al alcance de la mano) se comporta como si la realidad externa no constituyera para nosotros ningún obstáculo, y de la misma manera que Hitler a los alemanes en los años 30, nos hace creer en la ilusión de que bajo su mando *todo es posible*.

¿Debemos entender que el Amo fascista está llevando a cabo un acto verdadero al pasar por alto todas las prohibiciones morales que afectan a la «gente corriente» y de este modo atreverse a actuar? Aquí la cuestión reside, precisamente, en si el fascista simplemente desata una violenta hiperactividad para encubrir la vacuidad de su acto (cambiémoslo todo para que todo permanezca igual), para desplazar a otro terreno, como hace el síntoma, un antagonismo fundamental –hay que tener en buena estima la vieja concepción marxista del fascismo como desplazamiento de la violencia hacia cuestiones accesorias (la raza, el suelo, etcétera) que eluden enfrentar el antagonismo principal: la lucha de clases y la propiedad de los medios de producción.

El nazismo no fue lo suficientemente radical, no se atrevió a perturbar la estructura básica del espacio social del capitalismo moderno (y es por lo que tuvo que inventarse un enemigo externo al cual destruir: los judíos). Por esto deberíamos oponernos a la fascinación con Hitler según la cual éste fue, por supuesto, un mal tipo, responsable de la muerte de millones –pero él definitivamente tuvo pelotas, persiguió con voluntad de hierro lo que quería... Este punto no sólo es éticamente repulsivo, sino simplemente erróneo: no, Hitler no «tuvo pelotas» para realmente cambiar las cosas; él no actuó realmente, todas sus acciones fueron fundamentalmente reacciones, es decir, él actuó de tal modo que nada pudiera cambiar realmente, escenificó un gran espectáculo revolucionario para que el orden capitalista continuara.²⁵⁹

Por esa razón, Žižek considera mucho más violento a Gandhi que a Hitler: si éste organizó un espectáculo revolucionario con el objeto de que las cosas permanecieran igual, Gandhi logró efectivamente sabotear el funcionamiento del Imperio colonial británico: «En este preciso sentido de violencia, Gandhi fue más violento que Hitler: el movimiento de Gandhi efectivamente trató de interrumpir el funcionamiento básico del Estado colonial británico».²⁶⁰

²⁵⁹ «Nazism was not radical enough, it did not dare to disturb the basic structure of the modern capitalist social space (which is why it had to invent and focus on destroying an external enemy, Jews). This is why one should oppose the fascination with Hitler according to which Hitler was, of course, a bad guy, responsible for the death of millions –but he definitely had balls, he pursued with iron will what he wanted... This point is not only ethically repulsive, but simply wrong: no, Hitler did not “have the balls” to really change things; he did not really act, all his actions were fundamentally reactions, i.e., he acted so that nothing would really change, he stages a big spectacle of Revolution so that the capitalist order could survive» (Slavoj Žižek, *In defense of lost causes*, London; New York: Verso, 2008, p. 151.) *Cit.* también en un artículo polémico con un comentarista: «Disputations: Who Are You Calling Anti-Semitic?», en *The New Republic*, 7/1/2009, en <http://www.tnr.com/article/politics/disputations-who-are-you-calling-anti-semitic> [11/2010] La traducción es mía.)

²⁶⁰ «In this precise sense of violence, Gandhi was more violent than Hitler: Gandhi's movement effectively endeavored to interrupt the basic functioning of the British colonial state» (*Ibid.* La traducción es mía.) En una entrevista posterior en un diario indio, Žižek se contradice con lo que declara aquí: Gandhi fue más violento que Hitler porque no actuó directamente para cambiar las cosas (con sus políticas de no violencia, permitió a los británicos permanecer más tiempo). *Cf.* Slavoj Žižek, «First they called me a joker, now I am a dangerous thinker», en *The Times of India*, 10/1/2010, en <http://timesofindia.indiatimes.com/home/sunday-toi/all-that-matters/First-they-called-me-a-joker-now-I-am-a-dangerous-thinker/articleshow/5428998.cms> (12/2010). Se puede encontrar una crítica a estos

Aquí tenemos que entender el actual populismo de derechas, desde la figura de Boris Yeltsin hasta la de Sarkozy, pasando desde luego por Berlusconi y llegando al Tea Party norteamericano: lo que estos políticos ofrecen es el puro acto descafeinado, la fiesta (es la otra acepción del inglés *party*) del té sin teína, la ilusión post-fascista, en definitiva, de que se están cambiando las cosas... pero desprovista de toda transformación real, incluso de toda decisión verdaderamente política (en el caso de los populismos, el «radicalismo» de su hiperactivismo va siempre parejo con una total despolitización de la economía: venimos a cambiarlo todo, a excepción de las inmutables y eternas reglas del juego del capitalismo liberal). Los populistas pueden conducir a su país al borde del desastre social, deshaciendo de la noche a la mañana el tejido del sector público, pueden gobernar solamente para mantener su inmunidad frente a la justicia, o pueden simplemente ser incapaces de imponer ninguna de sus fabulosas medidas para flexibilizar el mercado laboral, puesto que el sindicato de ferroviarios es demasiado fuerte... sin embargo, los medios de comunicación no dejarán de transmitir la imagen atractiva del político hiperactivo (así se ha calificado a Sarkozy en numerosas ocasiones) que está continuamente «haciendo que cambien las cosas», sin cambiar realmente *nada*.

En *El vampiro de Sussex* (Tim Sullivan, 1993), la adaptación cinematográfica del relato de Arthur Conan Doyle protagonizada por Jeremy Brett, hay una escena en la que Jack, el hijo adolescente del señor Ferguson, pide a la criada un beso a cambio de dejar el violín, que lleva tocando insistentemente durante un buen rato, molestando al bebé (su hermanastro, fruto del segundo matrimonio de su padre). ¿*Dónde?*, le pregunta la criada. *Donde quieras*, es la respuesta de Jack. Con crueldad, la criada le tiende la bota. Pero justo cuando está a punto de besarla, Jack muerde la pierna de la mujer, recibiendo a cambio insultos. En esta escena, vemos un desplazamiento por parte de Jack de la pulsión oral, que por un lado evita el sustitutivo fetichista que se le ofrece y por otro elude la identificación perversa con el *objeto a*, objeto del goce del Otro. Aquí encontramos una versión psicoanalítica del *motto* espinosista: las pasiones no pueden vencerse, sólo desplazarse. Ahora bien, este desplazamiento de la pulsión ¿no genera acaso un acto fallido, impotente, que somete al sujeto a otro tipo de identificación imaginaria (con el forastero Stockton, el cual a su vez identificado con la figura del vampiro y sus modos de goce)? El problema ético para Lacan va a ser, precisamente, el de hallar una alternativa a la pulsión, la cual implica una determinada economía libidinal, regulada por una fantasía la cual establece la relación con el *objeto a* y el excedente de goce que dicha relación genera.

Para Lacan, el síntoma histérico, el *pasaje al acto* neurótico, el ritual obsesivo... igual que el fascismo para Žižek... son otras tantas formas de un acto *falso* que simplemente reacciona erigiendo resistencias contra un núcleo traumático desplazado o reprimido. Esa es la razón por la que sólo puede hablarse de un acto verdadero cuando se encuentra involucrado un atravesamiento de la fantasía.

argumentos en Adam Kirsch, «Zizek Strikes again», en *The New Republic*, 26/7/2010, en <http://www.tnr.com/article/books-and-arts/76531/slavoj-zizek-philosophy-gandhi> (12/2010).

III. INSTRUMENTOS DEL GRAN OTRO

1. KANT AVEC SADE

En la disposición de aparatajes y procedimientos rituales del libertino sadiano, no se encuentra una garantía complaciente de la satisfacción sexual (la que ofrece la industria cultural o sexológica), sino más bien una doctrina implacable más en la línea de moralistas como La Rochefoucauld o Chamfort.

En su texto «Kant con Sade» Lacan se refiere a la obra de éste como un momento ético que precedió y abrió camino para la revolución teórica de Freud. En efecto, Sade habría dado los primeros pasos dentro de un nuevo continente ético que va a permitir a aquél, a la hora de enunciar su principio del placer, no tener siquiera que dar explicaciones sobre su posición diametralmente contraria a la ética clásica por la cual toda criatura tiende natural y espontáneamente hacia su bien. Pero respecto de esta subversión que abre Sade, Kant marcaría, con su *Crítica de la razón práctica*, el «punto de viraje».²⁶¹

En efecto, la idea de que «se esté bien en el mal»²⁶² debe vencer primero el tópico de que «se esté bien en el bien», esto es, en el bienestar. Aquí, *principio del placer* se identifica con este modo de encontrarse bien en el «bien», esto es, *das Wohl*, que es a lo que Kant se opondrá terminantemente como objeto para su ley moral: «Ningún fenómeno puede arrogarse una relación constante con el placer. Ninguna ley pues de un bien tal puede enunciarse que definiese como voluntad al sujeto que la introduce en su práctica».²⁶³ Esto es, ninguna ley universal puede formularse que tenga por objeto *das Wohl*.

El bien sería por tanto imposible de legalizar, si no fuese porque de repente lo encontramos en otra forma: *das Gute*. He aquí el que sí será el objeto de la ley moral, esa ley moral «en mí» que Kant veneraba y que se formula en los términos de un imperativo categórico. *Das Gute* es por tanto el bien, y ello será gracias a que se opone a cualquier otro objeto y a sus bienes inciertos, *particulares* y *patológicos*.

El Bien carece pues de objeto, se formula cuando se ha suprimido toda objetividad fenoménica y encuentra una ley puramente significativa, enunciada como máxima universal. Máxima universal significa que dicha máxima debe valer para todos los casos: su prueba tiene que ser de razón, pura aunque práctica, de tal modo que esta máxima tiene que poder deducirse analíticamente.

No obstante, y aquí reside lo provocador del texto de Lacan, en *La filosofía en el tocador* de Sade encontraremos teorizada, dentro del célebre panfleto que uno de los personajes introduce bajo el título «Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos», la máxima de un imperativo al goce que, en su formulación como regla universal, resulta satisfacer los requisitos que Kant plantea como imprescindibles para la ley moral:

²⁶¹ Jacques Lacan, «Kant con Sade», en *Escritos 2, O. Cit.*, p. 744.

²⁶² *Ibid.*, p. 745

²⁶³ *Ibid.*

Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él.²⁶⁴

Una broma, diríamos; imposible concebir una sociedad que funcionase sobre este principio, que ya de por sí conllevaría el desorden, independientemente del hecho de que esta ley repugnaría a los individuos a un nivel práctico. Sin embargo, cualquier objeción de este orden caería en el terreno de lo que Kant designaba como «patológico», ya que el asunto es aquí el de encontrar una máxima universal. Y desde luego, si algo encontramos en la máxima sadiana, es justamente su universalidad unida a dicho rechazo de todo móvil patológico.²⁶⁵

En Sade se ha querido encontrar un trasunto de la racionalidad instrumental, achacada al lado malo de la Ilustración.²⁶⁶ Pero esta racionalidad instrumental, ligada a la expansión de las fuerzas productivas en la era burguesa, ¿no se basa acaso en aquel principio con el que Heidegger de hecho condensaba toda su crítica a la «técnica», aquél terrible «todo funciona»?²⁶⁷ Y es que lo que realmente preocupaba a Heidegger de la técnica no era que fuese mal, que amenazase la supervivencia del propio planeta, ni todos esos lugares ya comunes: lo que realmente le preocupaba era el modo en que la técnica nos posiciona en relación con la verdad. Frente a la funcionalidad técnica, perfectamente adecuada, «...habría que preguntar si la adecuación a su tiempo es la pauta de la “verdad interna” de la acción humana».²⁶⁸ Pues bien, y desde luego sin ser un Heidegger, frente a este «todo funciona» Sade no propone nuevas «técnicas», nuevas «artes amatorias», nuevas sexologías. Su reflexión erótica es de hecho nula, y de este modo su pensamiento sobrepasa con aristocrática indiferencia toda funcionalidad (y tanto es así, por cuanto que los cuadros que esboza son en buena parte y sin más, *irrealizables*).

El doble carácter de la Ley moral, esa bipolaridad por la cual exige de un lado la universalidad y por otro el rechazo de todo móvil patológico, no revelaría, retomando el texto de Lacan, sino el modo en que el sujeto queda escindido allí donde interviene sobre él el significante (se trata de la escisión entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado). En efecto, merced a esta escisión la Ley moral se sitúa como una interpelación efectuada desde el Otro simbólico (la máxima según la «cita» Lacan²⁶⁹ se formula desde el impersonal «Se», el *das Man* kierkegaardiano). Con ello pondría en evidencia su oposición respecto de una perspectiva de «monólogo interior» a partir de la cual dicha división del sujeto pretende mantenerse disimulada.²⁷⁰ Por tanto, en la máxima sadiana, el sujeto de la enunciación es el Otro, «el Otro en cuanto libre»,²⁷¹ en su interpelación al sujeto del enunciado que deviene así instrumento del goce simbólico del Otro. Ésta sería la diferencia con la Ley kantiana, que no llega a vislumbrar esta

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 747-48.

²⁶⁵ «...tiene la virtud de instaurar a la vez tanto ese rechazo radical de lo patológico, de todo miramiento manifestado a un bien, a una pasión, incluso a una compasión, o sea el rechazo por el que Kant libera el campo de la ley moral, como la forma de esa ley que es también su única sustancia, por cuanto la voluntad sólo se obliga a ella desestimando con su práctica toda razón que no sea de su máxima misma.» (*Ibid.*, p. 749.)

²⁶⁶ Cf. Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Akal, 2007, pp. 93-131.

²⁶⁷ Martin Heidegger, «Entrevista del *Spiegel*», en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 70.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 69.

²⁶⁹ Pero como ha señalado Jean Allouch, la «máxima» como tal no es encontrable en ningún texto de Sade; lo cual tiene importancia, ya que para Lacan la propia formulación literal de la «máxima» es lo que la diferencia del imperativo categórico kantiano.

²⁷⁰ Jacques Lacan, «Kant con Sade», *O. Cit.*, p. 749.

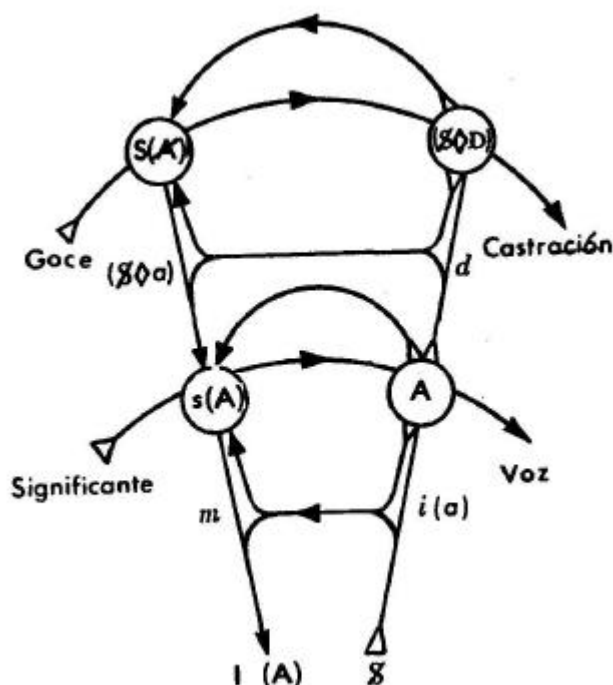
²⁷¹ *Ibid.*, p. 750.

forma de constitución del deseo a partir del deseo del Otro (a partir del enigma: *¿qué es lo que el Otro desea?*).

De esta máxima extraeremos lo que Lacan señala como la perversión sadiana, que es esta posición de ser instrumentos apáticos del goce del Otro. Como señala Miller, «La fantasía que le interesa a Lacan en este texto, es la fantasía perversa. Más aún, es la fantasía en la perversión.»²⁷² Le interesa a Lacan el modo en que Sade extrae un goce de su fantasma, que es el fantasma perverso por excelencia.

El concepto de *fantasme* (fantasma) en Lacan tiene una formulación matemática: $\$ \diamond a$ ($\$$ –sujeto barrado– losange objeto a), donde el *losange* designa una relación lógica de doble implicación. La fórmula del fantasma, para Lacan, indica la relación del sujeto barrado con el objeto a , objeto-cause del deseo que lo escinde. Hace su primera aparición en *El seminario, Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, dentro del famoso grafo del deseo, que es perfeccionado más adelante en «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano».²⁷³

FIGURA 8



En el segundo nivel del grafo completo, encontramos el cruce entre $s(A)$ y $S(A)$. El fantasma es aquello que mantiene separado ese segundo nivel, la cadena significativa del Otro, del nivel inferior, cadena significativa del sujeto. Para el Lacan de «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», el fantasma es la respuesta a la pregunta por el deseo del Otro, siempre enigmático. Es la tentativa por medio de la cual el sujeto barrado responde (unilateralmente) al angustiante *Che vuoi?*,²⁷⁴ *¿qué me quieres?*, *¿qué es lo que quieres de mí?*

La respuesta del Otro es angustiante, pues el sujeto está a merced de su deseo o tal vez de su goce (representado en el $\$ \diamond D$, fórmula de la pulsión). La fantasía, que

²⁷² Jacques-Alain Miller, *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*, Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 228.

²⁷³ Jacques Lacan, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en *Escritos* 2, O. Cit., p. 797.

²⁷⁴ «*Che vuoi?*» es la pregunta del diablo en la novela de Cazotte, *El diablo enamorado*.

ofrece el cierre de esa experiencia traumática de la incompletud monstruosa del Otro, postula al yo (*moi*) del sujeto como objeto. De este modo, el yo (*moi*) es ofrecido al deseo del Otro, aplacándolo con una respuesta menos turbadora: de modo que es esto lo que el Otro quiere de mí, que sea su objeto, su instrumento (su objeto *a*: oral, anal, mirada, voz). El efecto que esto tiene, según Lacan, es doble. Por un lado, es un remedio contra la angustia que produce el deseo del Otro, así como su goce, que es fijado en torno al objeto *a* (el sujeto es, entonces, el falo del Otro). En segundo lugar, ese goce es capturado en un goce fálico, del cual el sujeto participa –el sujeto es el falo, es el objeto de deseo que realiza la completud del Otro.

2. LA GÉLIDA PASIÓN SADIANA

Los relatos de Sade, lejos de excitarnos de un modo convencional (en la medida, claro está, de que no compartamos espontáneamente su fantasma) terminan por resultar, en ese terreno, de una frialdad e indiferencia totales: no es extraño que Pierre Klossowski haya interpretado la filosofía de Sade como una «religión» invertida, la cual «lleva consigo una ascesis que es la de la reiteración *apática* de los actos».²⁷⁵ Reiteración apática, ya que si los libertinos se abandonan a todas las pasiones imaginables es para hacerse insensibles a ellas. A mayor depravación, más insensibilidad; de manera que es preciso un grado mayor de excitación. Puesto que el clímax supone el fin de esa excitación, el insensible será capaz de absorber mayores cantidades de ésta. Los libertinos sadianos han llegado a un punto en el cual precisan de la destrucción y el crimen para alcanzar dicho estado de excitación. Esta insensibilidad es precisa por tanto para lograr su objetivo que es en primer término el de emular a la naturaleza –la naturaleza crea destruyendo, según exponen los libertinos en sus sistemas, y las destrucciones que los hombres provoquen no hacen sino acelerar este proceso creativo. La destrucción de las viejas formas es condición para crear lo nuevo, de modo que más brillante será dicha novedad cuanto más destrucción se pueda concentrar en el mismo punto, en el mismo eslabón de la cadena. Los libertinos emulan el ciego mecanicismo de la naturaleza, a partir de una pluralidad de prácticas negativas que jamás alcanzan a dibujar positivamente algo que se parezca lo más mínimo a un «proyecto». Lo cual no es baladí ya que, en efecto, todo planteamiento político que busque la transformación de lo viejo y la producción de lo nuevo debe resolverse en una posición puramente negativa (en el sentido más hegeliano del término) donde «lo nuevo» designará el espacio en blanco, motor de los pequeños y cotidianos procesos «patológicos» de la práctica revolucionaria.

Esto es lo que encontramos en los personajes libertinos que Sade presenta en sus textos, personajes cuyas perversiones cotidianas son puestas entre paréntesis como simples fracasos dentro de un camino que debe conducir a los fines últimos vagamente expuestos en sus sistemas («de derrota en derrota hasta la victoria final»). De algún modo, Sade presenta una ascética de la destrucción que busca endurecer al libertino por medio de la exposición perpetua a las pasiones, haciéndole alcanzar los más altos grados de ataraxia. El objetivo es que este hombre, en definitiva esclavo de sus pasiones, se deje llevar por éstas hacia un mayor grado de ultraje que le acerque a lo que es el proyecto utópico de la filosofía libertina: la destrucción del propio cosmos, el ultraje a las mismísimas leyes de la naturaleza.

Hay, debido a su aspiración a la destrucción cósmica como resultado de un clímax pasional, en el personaje del libertino una trágica aspiración al goce permanente (que es el goce del Otro, el fantasma sadiano según la tesis de Lacan): por eso fantasea con el suplicio eterno, con una ejecución de sus víctimas lo más prolongada posible que

²⁷⁵ Pierre Klossowski, *Sade mi prójimo*, Madrid: Arena, 2005, p. 12.

consiga alargar ese instante orgiástico. Como no lo consigue, se ve obligado a buscarlo nuevamente pero no en la repetición del acto, sino en su *recomienzo* en el transcurso de una sucesiva búsqueda de excitaciones cada vez más fuertes, de saltos cualitativos que elevarían cada vez más ese movimiento ascensional frenado en el clímax.

Ahora bien, la posición del libertino es francamente trágica. ¿No sucede en los textos que, cuando acaban de disertar sobre la destrucción del cosmos y se entregan a sus (previsibles) orgías, estos personajes resultan francamente decepcionantes (de lo cual ellos mismos se aperciben), tan cómodos en sus castillos y mazmorras así como en los placeres de las clases privilegiadas del Antiguo Régimen? En esta medida, si las teorías de estos libertinos que postulan la destrucción del orden y la creación de lo Nuevo son entendidas como llamados a la acción, los pequeños crímenes en que se concretan no alcanzan nunca las sublimes dimensiones de su proyecto, porque en definitiva no es posible el crimen contra la naturaleza. Así, por ejemplo, se lamenta típicamente uno de ellos sobre

...la mediocridad de los crímenes cuyo poder me deja la naturaleza. En todo lo que hacemos no hay más que ídolos y criaturas ofendidas; pero la naturaleza no lo es; y es a ella a la que querría poder ultrajar; querría perturbar sus planes, contrarrestar su marcha, detener el curso de los astros, trastornar los globos que flotan en el espacio, destruir lo que la sirve, proteger lo que la perjudica, edificar lo que la irrita, insultarla, en una palabra, en sus obras, suspender todos sus grandes efectos; y no puedo conseguirlo.²⁷⁶

La rebeldía del libertino conduce a una hiperactividad consecuencia de un *cul de sac* inevitable: el de la contradicción entre su condición privilegiada y el proyecto utópico que acaban esbozando, irrealizable como toda utopía, como todo sueño más o menos dorado de aquellos que tienen suficiente tiempo libre como para permitirse soñar incluso con la abolición misma del orden social en cuya cúspide se encuentran. Es en este sueño dorado en el cual los libertinos sadianos incurren en la fantasía de un goce que trascienda toda frontera puramente patológica (todo *inmundo placer*). No se trata aquí de un fantasma casual: ¿no incurre acaso el estalinismo en este mismo fantasma, al asumir la sumisión a un Otro simbólico respecto del cual somos simples agentes? ¿No generó el proyecto revolucionario del siglo XX una perversión propia, por la cual los sujetos concretos se posicionaban a sí mismos como instrumentos para el goce por parte de una Ley simbólica trascendente? Se puede entender esta realización de la Ley (aquella «máxima» que según Lacan era la del libertino) del mismo modo que la famosa lista de amantes de Don Juan: en ellos existe o bien una aproximación infinita (Sade) al objeto de deseo, o bien su reemplazo constante (Don Juan); o bien la monotonía, o bien la repetición.²⁷⁷ Pero tanto para Sade, que busca la realización del ideal tras sus cotidianas y minuciosas transgresiones, como para Don Juan que tiene su ideal únicamente en la Lista, se trata del hallazgo de un plus de gozar por medio del servicio a la Ley simbólica.

3. MÁS ALLÁ DE LA PERVERSIÓN

Ahora bien, la solución no empieza reivindicando un amable regreso a los individuos concretos, a lo patológico de un principio del placer que tiende (inevitablemente) a la homeostasis... ni mucho menos retomando valores de un humanismo teórico. Frente a soluciones ideológicas tan recurrentes (no es necesario profundizar en la teoría para

²⁷⁶ Marqués de Sade, *La nueva Justine*, Madrid: Valdemar, 2003, pp. 574-575.

²⁷⁷ Alenka Zupančič, «Kant with Don Juan and Sade», en Joan Copjec (ed.), *Radical evil*, London; New York: Verso, 1996, pp. 105-106.

lanzar una consigna política humanista, *ideológica* al fin y al cabo), quizás resultara mucho más productivo pensar que entre líneas de la obra de Sade aún funciona un mecanismo respecto del cual se pudiera tomar otras provechosas lecciones.

La enseñanza de Sade tal vez fuese que para liberar al hombre es preciso comenzar por un pensamiento más allá de lo humano. El *strip-tease* o la erótica no son más que un juego a medias que desde lo humano (demasiado humano) juega con lo distinto, con el cambio, con lo nuevo sin atreverse nunca a traspasar la línea. Por tanto, manteniéndose en el terreno de los afectos, de los sentimientos, del humanitarismo incluso. En definitiva, el sujeto contemporáneo, «desideologizado» y emancipado de todo timorato oscurantismo religioso, basa su goce en un juego perverso con la esperanza y con el temor. ¿Pero no fue de estos extremos de lo que nos liberó la Ilustración? Liberarnos de la esperanza y del temor fue el gran mérito de los materialistas dieciochescos (Holbach, La Mettrie...). Éstos, cuando Descartes convirtió al Dios cristiano en el Dios de los filósofos, garante del conocimiento y por tanto callado, inmóvil, sin intervenir sobre las leyes del universo y sin «jugar a los dados»... no exclamaron como Pascal, ante el desencantamiento del cosmos y su alarmante despoblamiento de santos, ángeles, y demás figuras intermediarias de la acción divina ahora irrelevantes, que el silencio de los espacios infinitos resultase aterrador. Al contrario, lo que hizo la Ilustración fue afrontar este silencio y limitarse a comprenderlo. Sin esperanza ni temor, diría Spinoza²⁷⁸ y más tarde, de nuevo, Sade.²⁷⁹

Mientras que contemplando embobados, como consumidores narcisistas o como «materialistas democráticos» (Badiou) un mundo que no es sino reflejo de lo que nuestras pasiones tristes (esto es, impotentes) le asignan, nos condenaríamos a no ser capaces de pensar correctamente lo que es real y no requiere de nuestra ingenua compasión sino simplemente de un cálculo o de una teoría.

Para Sade, las pasiones son medios que alimentan la filosofía. De ahí la incómoda yuxtaposición, muy elocuente, de cuadros eróticos y disertaciones filosóficas sobre los cuales se estructuran los textos sadianos. Lo que se nos dice es que la pasión conduce a la teoría, siempre y cuando se trate de una pasión ordenada, calculada al milímetro. Sade define la pasión al modo de Spinoza: «las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo...».²⁸⁰ Las pasiones o los afectos, son una determinación de la naturaleza sobre el individuo; la potencia de obrar tiene que ver en Sade con el uso y disposición de los cuerpos, con la productividad que se logre de ellos. A mayor productividad, es decir, potencia de obrar, mayor alegría (Spinoza también). Sade traza por tanto, a través del crimen (conviene no olvidar este extremo) una práctica filosófica que, en su anti-espontaneísmo y en su valorización de lo colectivo, constituye la reivindicación de aquellas pasiones alegres que incrementan nuestra potencia de obrar. Ahora bien, estas pasiones alegres se definen en términos de potencia, no de «interioridad» o de «subjetividad»: no es una pasión «humanizada», por eso le vienen como un guante los grabados con que se ilustran sus obras, y que muestran, sobre los cuerpos apilados como castillos de naipes, en los rostros unas leves sonrisas tan impasibles como aquellas que caracterizaban la antigua estatuaria etrusca. Se trata del rostro de la gélida pasión sadiana. Lejos de constituir un atentado a las libertades individuales, esta negación de la «interioridad» respecto de la puesta en valor de las organizaciones colectivas supone más bien una crítica del *laissez faire* romántico y burgués, contracara inseparable de la pretensión burguesa del desarrollo de las fuerzas productivas en el marco de una

²⁷⁸ «Los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí» (Baruch Spinoza, *Ética*, Madrid: Alianza, 1998, III, Prop. XLVII, p. 339.)

²⁷⁹ «...deja tus prejuicios, sé hombre, sé humano, sin llanto y sin esperanza» (Marqués de Sade, «Diálogo entre un sacerdote y un moribundo», en *Escritos filosóficos y políticos*, Barcelona: Grijalbo, 1979, pp. 43-43.)

²⁸⁰ Baruch Spinoza, *Ética, O. Cit.*, III, Def. III, p. 193.

sociedad disciplinaria. Sade se muestra en ello radicalmente anti-burgués: no es extraño cuando se ha pasado por las prisiones tanto del Antiguo Régimen como del nuevo, y sobre todo cuando el nuevo régimen le ha condenado no con vistas a su «indecencia» manifiesta, sino a su «interioridad», su «psicología» elevada al grado de trastorno mental.

Y es en el marco de aquel incremento de la potencia de obrar, que pasa a través (*y más allá*) de la naciente sociedad burguesa, donde tiene sentido el cálculo de la ley sadiana, del ritual y del reglamento. Las normas que gobiernan los castillos y abadías de los libertinos son imprescindibles para encauzar el movimiento de las pasiones a través de su subversión. El orden existe únicamente para ser subvertido; dicha subversión permite asimismo administrar castigos que son igualmente criminales y contrarios a la propia ley (¿no es este el mismo goce que extraen los actuales partidarios de la pena de muerte, los verdugos, los militares?). Pero las subversiones se encadenan en un orden progresivo, fundado sobre el olvido del pasado, puesto que no conciben la repetición sino que se inscriben en un movimiento continuo que únicamente se *recomienza* o retoma. Que se retome el proceso, y que en cambio se evite la simple repetición de los cuadros, no tiene que ver tan sólo con la necesidad de dotar de algún tipo de ilación al relato; tiene que ver con la intercambiabilidad de los actos en sí mismos, que carecen de toda relevancia si se los extrae del preciso contexto (narrativo o filosófico) en que se enmarcan. Por eso el libertino no encuentra ningún consuelo en recordar sus crímenes pasados, lo único que hace con ellos es instrumentalizarlos, en la forma del relato, para inspirar pasiones nuevas; por consiguiente se impone la inventiva. Ya lo decía Saint-Just: «los que hacen las revoluciones en el mundo, los que quieren hacer el bien, sólo deben dormir en la tumba».²⁸¹

¿Se podría concluir por tanto que Sade sea una especie de ideólogo «neoliberal» *avant la lettre*? ¿Sería un stajanovista de las pasiones? ¿Debemos seguir leyéndolo, en la línea de los frankfurtianos, como la «verdad» oculta, como el crimen entre líneas, que envuelven los mitos emancipadores de la modernidad y de la Ilustración? ¿Lo arrojamos al mismo cesto al que arrojamos al sujeto moderno? Sin embargo, cuando la ideología dominante se basa bien al contrario en la reivindicación anti-ilustrada de la «finitud humana» (hermenéuticas, acabamiento de los «metarrelatos», postmodernismos, postmarxismos y post-etcéteras) y en la proliferación de particularismos culturalistas... cuando ante la «crisis ecológica» se acude a la crítica moral del prometeísmo humano, al tiempo que ante la «crisis financiera» se discuten soluciones en la opacidad de las altas esferas políticas... la Ilustración que nos ofrece el mismísimo Sade nos proporciona aun en la pintura de sus excesos la clave para un optimismo de la voluntad que busca la construcción de lo universal a través de lo colectivo. Si fantasea con los extremos del crimen, es porque nos muestra la fuerza de los afectos y la omnipotencia de la práctica. Ya Spinoza escribió que «nadie sabe lo que puede un cuerpo». A día de hoy, sus extremos todavía están por ver.

Por esto también, porque se trata de recuperar la Ilustración, decir *Kant con Sade* no significa ni mucho menos declararle con saña la guerra al kantismo, como algunos pudieran interpretarlo. Si algo hay de sublime en Sade, es precisamente el servicio a la Ley moral tal como Kant la había elevado al rango de *das Ding*, la Cosa. Lejos de constituir una desautorización de Kant, desvelar el fantasma sadiano en su relación con la Ley moral, bien pudiera ser el único modo de escrutar las luces y sombras de la Ilustración con el objeto de rastrear un hilo suelto al que agarrarse, en el proyecto moderno de la emancipación.

²⁸¹ Louis Antoine de Saint-Just, «Sobre la necesidad de declarar el gobierno revolucionario hasta la paz», en *La libertad pasó como una tormenta. Textos del periodo de la Revolución Democrática Popular*, Madrid: El Viejo Topo, 2006, p. 122.

4. ERÓTICA DEL ILUMINISMO

A la fe, como conciencia pura pensante, ese ser [*Wesen*] le es inmediato; pero la conciencia pura es asimismo relación *mediada* de la certeza con la verdad; una relación (...) que constituye la base o el *fundamento* de la fe. Y este fundamento se convierte asimismo para la Ilustración en (...) un *saber* contingente acerca de asuntos *contingentes*.²⁸²

El erotismo es, en su concepto más estricto, una preocupación ligada a la Ilustración desde los orígenes de ésta. En absoluto puede achacarse a la casualidad ni a la extravagancia la yuxtaposición que Sade opera entre la literatura libertina y el mecanicismo holbachiano, desarrollado hasta sus últimas consecuencias dentro de un satanismo en el cual se ponen sobre la mesa los vínculos profundos de la racionalidad ilustrada con su potencia para el despliegue de energías libidinales destructivas (potencia equiparable a aquella estudiada desde la dialéctica del «freudomarxismo» frankfurtiano y conducente, en último término, a la pasión desenfadada por la violencia fascista y el plus-de-goce que ella aporta).

Este vínculo de la Ilustración con la obra de un *Eros* susceptible de pasiones sin medida es difícil de soslayar en los textos de un La Mettrie, quien conduce toda su reducción del sujeto a *res extensa* en una dirección moral bien clara: la de hacer al hombre inocente de sus goces.²⁸³ Ni en el ateísmo y el culto a la naturaleza de Holbach (retomado por Rousseau primero y por los jacobinos franceses después), que pretende una única recompensa: la virtud y la felicidad de los buenos ciudadanos, honrados y libres de la tiranía y de la superstición.²⁸⁴ Pero en estas obras, como en las de sus contemporáneos, *Eros* es domado y constreñido, reducido al modo catastrófico del placer, muy lejos por tanto de lo que conlleva de auténtico, de arriesgado, de peligroso.

Ahora bien, quien dice «peligro» no dice tragedia. *Eros* no es trágico, sino cómico;²⁸⁵ su impronta se puede rastrear hasta la comedia, la poesía erótica, la novela y en los géneros menores griegos y sobre todo romanos (Catulo, Petronio, Apuleyo, Marcial...), en todas aquellas obras donde los personajes populares tratan de arreglárselas con su vida para ganarse el sustento, el placer y el amor.

El tema aquí no es, por tanto, el erotismo batailleano. Frente al concepto del erotismo como disolución del sujeto en los procesos de la continuidad, donde sexo y muerte se confunden, tomamos aquí su idea en identidad con *lo ligero*, lo cual, por decirlo así, «nos eleva» pero en un sentido en absoluto religioso, místico ni teológico: erotismo es una ligereza del ánimo. Roland Barthes, en su comentario a una fotografía de Robert Mapplethorpe había distinguido lo erótico de lo pornográfico por esta justa cualidad:

Este muchacho del brazo extendido y sonrisa radiante, aunque su belleza no sea en modo alguno académica y esté medio salido de la foto, deportado al extremo hacia un lado del marco, encarna una especie de erotismo alegre; la foto me induce a

²⁸² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006, p. 655.

²⁸³ «Siento la respetable proximidad de la voluptuosidad» (Julien Offray de La Mettrie, «El arte de gozar», en *El hombre máquina. El arte de gozar*, Madrid: Valdemar, 2000, p. 128.)

²⁸⁴ «Desengáñate, pues, hijo de la naturaleza, acerca de esas relaciones ficticias supuestamente existentes entre ti y el poder desconocido que ha creado la ignorancia y que el fervor ha revestido de mil cualidades incompatibles. Sé razonable: ésta es tu religión. Sé virtuoso: éste es el sendero de la felicidad. Hazte útil a los demás: éste es el medio de complacerlos y animarlos a secundar tus proyectos. No te dañes a ti mismo: esto es lo que se debe a sí mismo un ser razonable» (Paul Henri Thiry de Holbach, *Sistema de la naturaleza*, Pamplona: Laetoli, 2008, p. 11.)

²⁸⁵ Jacques Lacan, *El seminario, 8. La transferencia*, Barcelona: Paidós, 2003, p. 131.

distinguir el deseo pesado, el de la pornografía, del deseo ligero, del buen deseo, el del erotismo...²⁸⁶

Lo «ligero» (como tema; no así en la forma de ciertos excesos de –mala y frívola–ligereza práctica) no tiene cabida en la academia. Es demasiado alegre y, por consiguiente, como el deseo, se desborda y se sale del encuadre. Erotismo, ligereza, Ilustración, se oponen a pornografía, pesantez, academicismo; y lo hacen del mismo modo como en Kant se oponían el concepto mundano (*Weltbegriff*) y el concepto escolar (*Schulbegriff*) de la filosofía.

La oposición de lo erótico y lo pornográfico, sobre la cual Barthes nos advierte, reproduce la animosidad nietzscheana contra el «espíritu de la pesantez».²⁸⁷ Despojémonos de dramatismos. Nada de confundir la sexualidad con el erotismo (al menos el verdadero, el de *Eros*), ni muchísimo menos el erotismo con la muerte o con la «continuidad». Confundirlas es demasiado grueso, aunque siempre tengan algo que ver. Tocamos el otro punto por el cual el pensamiento ilustrado clava sus raíces en la modernidad: ese punto es la idea de la contradictoriedad, de la separación conceptual, de la precisión en las definiciones. Aventuremos una tesis: si el momento cartesiano marcó el inicio de la filosofía moderna, fue tanto por sus aciertos como por aquel «error» suyo, el que condujo al famoso problema de las substancias, y que en verdad supuso el gran momento de lucidez de la modernidad –el momento en el cual el pensamiento filosófico dejó de *unir* las piezas de la Totalidad, donde todo encajaba con todo, y empezó a *disgregar* los conceptos y a plantear las rupturas y contradicciones que cambiarían por completo la cara del viejo edificio ontológico medieval. En otras palabras, *el momento del pensamiento moderno es el momento del dualismo*. Si la modernidad es capaz de sembrar los gérmenes de la emancipación humana, ello será en virtud de su capacidad para *discernir*, para descomponer y analizar términos complejos (como establecieron Descartes o Bacon), alcanzando de este modo mayor precisión en las definiciones, con lo que se consagra un modo de pensamiento analítico ligado estrechamente al progreso técnico y científico, y a lo que Weber llamará la acción social instrumental. La razón analítica es productividad.

Ahora bien, no nos confundamos. *Eros*, espíritu ligero, siempre conduce a la sexualidad más real y directa, a la relación sexual genital. Y si la modernidad, llevada por el puritanismo burgués, no puede evitar enterrar los desórdenes de la corporalidad sexuada como objeto de reflexión, el tema resurgirá de la mano de uno de los pensadores clave de la crisis de la razón ilustrada: Freud le dedicará al erotismo (nunca concebido como técnica amorosa, es decir como erótica, ni sólo como vivencia objeto de la clínica) algunas de las reflexiones más filosóficamente relevantes de la Ilustración tardía, deshumanizada, que caracteriza el pensamiento contemporáneo tras las grandes rupturas del siglo XIX. Nos referimos al tratamiento que da al tema en su metapsicología, y a un texto en concreto, *Más allá del principio del placer* (de 1920), el que sigue siendo uno de los más oscuros y difíciles de interpretar para filósofos y psicoanalistas, y donde se inaugura el dualismo bipolar entre *Eros* y *Todestrieb*. En este texto, Freud retoma las intuiciones de las cosmologías antiguas, pero las maquilla desde un pensamiento moderno que también es, como hemos dicho, dualista. Y es que en los *dualismos* freudianos (Freud piensa siempre a partir de la diada: yo y ello; pulsiones de vida y pulsiones de muerte; pulsiones de autoconservación y pulsiones sexuales,) reside, precisamente, la herencia ilustrada de su pensamiento.

²⁸⁶ Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona: Paidós, 2004, p. 99.

²⁸⁷ Pero reflexionemos ahora, porque es demasiado: ¿Nietzsche? ¿El gran adversario de la Ilustración, o cuando menos el último «síntoma» de la autodestrucción de ésta y de su crisis de racionalidad? La respuesta es sí, Nietzsche como uno más de los cabos sueltos de esta larga línea que nunca ha sido idéntica a sí misma y que se manifiesta como un proceso, como una cadena de contradicciones a menudo con funestas consecuencias.

Dentro del marco filosófico del psicoanálisis establecido en *Más allá del principio del placer*, *Eros* no es, como hemos dicho, ni la erótica ni ese campo disfuncional de la vida cotidiana a través del cual habla lo inconsciente. Es algo más; es, como Freud se permite afirmar con total desparpajo, «el *Eros* de los poetas y filósofos».²⁸⁸

Pero (y ahora empieza el anticlímax) el de Freud es una versión torcida de aquel *Eros* clásico, pues no se separa de su contracara, *Todestrieb*, la misteriosa y oscura pulsión de muerte que tiende a romper lo que aquél en su espíritu de comunión ligaba. De este modo, Freud da una de cal y otra de arena, y nos recuerda que el placer ligado al *Eros* es inseparable del yugo del displacer-unido-al-goce propio de la pulsión de muerte. En este punto contradice por completo el tratamiento dado al *Eros* por todos aquellos poetas, literatos y filósofos. Y desde luego, da una bofetada al espíritu de civismo (burgués, demasiado burgués) con que los viejos ilustrados despachaban el tema del placer y de los bienintencionados sistemas de una Naturaleza providente.

Ahora bien, el novedoso dualismo que Freud establece no queda afuera de los principios ilustrados: se diría que él, apóstol de la racionalidad, incluso de la instrumental, firme progresista (aunque no compartiera los optimismos históricos: ni los más abstractos, ni aquellos otros que se realizaban en su tiempo y a los que ni tan siquiera llegó a comprender), alcanza el punto crítico en el cual pudiera decirse que «la fiesta ha terminado» y el iluminismo debe hacerse cargo de la inevitable impureza de su condición. Ahí reside su verdad: haber tocado el núcleo duro ante el cual otros ilustrados retrocedieron. Este «fin de fiesta» de la razón ilustrada, que identificamos con el descubrimiento freudiano de la pulsión de muerte, y que Freud confirma en *El malestar en la cultura* de 1930, fue el mismo que, según hemos dicho, los frankfurtianos vivieron desde la cercana experiencia del fascismo primero y de la sociedad masificada después, y también el mismo que el marxismo sufrió bajo el peso de los estalinismos.

La pregunta que debe articular ahora nuestra reflexión es la siguiente: ¿cabe (la osadía de) reconocer a la Ilustración en sus extremos, e identificar el descubrimiento freudiano de 1920 como la espina que se hallaba clavada en su garganta desde sus orígenes? O en otros términos, ¿esa «crisis», ese «fin de fiesta» de la razón ilustrada, convertido a estas alturas en tópico académico, contendrá acaso, como pretendían los frankfurtianos, la clave profunda de la razón ilustrada? Esta pregunta no es abstracta: tenemos que pasar por ella si pretendemos rescatar a la Ilustración de su actual estado de «caída».

5. METAPSIKOLOGÍA KANTIANA

Lo que buscamos primero es una delimitación de la racionalidad ilustrada. Como hemos dicho, dicha racionalidad es sobre todo práctica (moral) e instrumental. Esta intuición, que nace en Descartes, alcanza su cima en la segunda *Crítica* kantiana (y en la solución, elegantísima, que da al conocido problema cartesiano acerca de la moral provisional).²⁸⁹

²⁸⁸ Sigmund Freud, *Más Allá del principio del placer*, en *Obras completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 49. Si bien, como gusta de añadir el profesor Carlos Gómez Sánchez, es el mismo que concluye siempre en la cama.

²⁸⁹ En efecto, la segunda *Crítica* parece dialogar con Descartes: la *praxis* no es (al menos en el siglo XVIII), ante el avance científico, un problema que precise de las muletas de una moral provisoria; es, en realidad, lo que marca el «nicho social» de la comunidad de investigadores y dota a la teoría de una consistencia última (y diríamos, también, de una inconsistencia inevitable: la teoría es una práctica social, sometida a determinaciones externas –de tipo moral, político o económico– que le dictan desde el exterior sus fines).

En efecto, en su *Crítica de la razón práctica* afirma Kant: «la razón pura es de suyo únicamente práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos ley moral».²⁹⁰ Tan escandalosa sentencia significa que sólo en el uso práctico de la razón, uso en el que están involucrados los fines morales del hombre, encontramos la clausura del sistema inaugurado en la *Crítica de la razón pura*.

El sistema de la razón pura había quedado, al final de la primera *Crítica*, incompleto, pues no se había encontrado un fundamento para aquellos contenidos que constituyen sus ideas trascendentales (Dios, mundo, alma). En efecto, si en matemáticas y en física se puede hablar de juicios sintéticos *a priori*, es decir, independientes de la experiencia²⁹¹ y que amplíen el conocimiento, no sucede tal cosa en metafísica, por cuanto que ella, en cuanto pretende argumentar con base en las formas *a priori* de la razón (las ideas), desemboca necesariamente en razonamientos incorrectos (paralogismos) y contradictorios (antinomias). La conclusión de la *Crítica de la razón pura* era que, al no ser posibles los juicios sintéticos *a priori* en metafísica, es decir, al refutarse su validez científica, aquellas construcciones de la razón que se llaman ideas pierden toda substancialidad y sólo mantienen una validez regulativa, cuya utilidad reside en orientar la clasificación de los distintos tipos de fenómenos en síntesis (hipotéticas) cada vez más abstractas, que constituyen una visión global de la realidad, basada en principios generales ideales. Si los presupuestos de esas síntesis no son justificables desde la metafísica (pues desde ésta, hay tantos argumentos para justificar una cosa como la contraria), sí lo serán desde la ética: asumimos un sistema de ideas que unifica nuestro conocimiento del mundo, en la medida en que ese sistema sea justificable desde la convivencia de los hombres en torno a principios de racionalidad, libertad, autonomía y moralidad.

Como buen ilustrado, Kant reconoce aquí el primado de la práctica sobre la teoría. Y es en la práctica donde hallará la justificación de aquel sistema de ideas de la razón. Lanzado a esta tarea, Kant emprende un análisis descriptivo de la conciencia moral (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) que nos da como resultado la fórmula del imperativo categórico: «*Obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*».²⁹² Tal fórmula es *a priori* (independiente de los objetos de la experiencia) y sintética (amplía el conocimiento, ligando la voluntad a una ley de la razón que no se deduce analíticamente de aquella). Así, el uso práctico de la razón logra lo que no podía la metafísica, abandonada al uso desmedido e ilegítimo de la razón pura: justificar la validez de sus juicios sintéticos *a priori*.

En otras palabras. Una vez que el problema del conocimiento se enfoca desde el estudio de las condiciones de posibilidad subjetivas para la existencia de juicios sintéticos *a priori* en ciencia, y una vez que se culmina prohibiendo el uso ilegítimo de la razón pura (este uso ilegítimo es su uso metafísico, que supone para las ideas un referente real) resta demostrar la necesidad universal de las ideas regulativas en cuya existencia está involucrada la vida práctica de los hombres. La ética es, para Kant, el único modo de cerrar el sistema: sólo asegurando que existen unos principios universales del común podemos justificar los mismos fines del hombre y la propia validez de aquellos ideales regulativos que ordenan nuestro conocimiento de los fenómenos. Semejante tarea de fundamentación culmina, como decíamos, con la fórmula de una proposición sintética *a priori*. Esa proposición es la que en la *Crítica de la razón práctica* recibe el nombre de Ley moral: «obra de tal modo que la máxima de

²⁹⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, I, Buenos Aires: Losada, 1973, p. 37.

²⁹¹ Los principios de la matemática se basarían, según Kant, en el espacio y el tiempo (newtonianos) entendidos como formas *a priori* de la sensibilidad. Los de la física tienen su fundamento en las categorías, estructuras *a priori* del entendimiento (las categorías, en un número de doce, son: totalidad, pluralidad, unidad, realidad, negación, limitación, substancia, causa, reciprocidad, posibilidad, existencia y necesidad).

²⁹² Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe, 1981, p. 72.

tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». ²⁹³

Cuando Kant dice que la razón pura es, de suyo, práctica, está abriendo paso a la única justificación de la intersubjetividad posible después del «giro copernicano» de la modernidad. Una vez que nuestra imagen de la realidad viene fundada a partir de las estructuras *a priori* del sujeto cognoscente (idealismo trascendental), sólo la existencia de una razón práctica universal puede garantizarnos la existencia del otro como un sujeto autónomo, que existe fuera de mí y que debe ser tomado como un fin en sí mismo.

La universalidad y comunidad de los fines esenciales de la vida humana genera lo que llama Kant un «reino de los fines» donde todos los hombres son sujetos (iguales entre sí, y todos ellos fines en sí mismos) de una misma ley a la cual asienten con unanimidad al tiempo que de una manera autónoma, determinados por el uso libre de su razón. Esta concepción del «reino de los fines» donde el respeto a la ley funda la dignidad de la persona, se encuentra en la base del derecho burgués, desde la Constitución francesa de 1793 al positivismo jurídico de Kelsen y a las teorías de la justicia de Rawls o Habermas.

La frase de Kant «la razón pura es de suyo únicamente práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos ley moral» es monstruosa porque dice, en definitiva, que la propia metafísica es problemática ²⁹⁴ y que aquellas ideas que estructuran nuestra imagen de la realidad como un todo coherente son el resultado más bien de una toma de posición práctica. Pero esa toma de posición práctica no es la del Antiguo Régimen: Kant es un ilustrado. Que la razón pura sea de suyo práctica, que tenga en su centro la Ley moral, significa que el conocimiento tiene su guía última no en la trascendencia de un orden sobrenatural, sino en la conciencia de la universalidad humana, de la identidad de sus fines y de sus postulados prácticos.

6. LA LEY MORAL Y EL «CUERPO ENAMORADO»

La experiencia de esta Ley moral produce en nosotros un sentimiento de un tipo muy particular: lo que Kant llama un «sentimiento moral» que, a pesar de ciertas similitudes, no guarda relación con sentimiento patológico alguno. Ese sentimiento moral es doble. Por un lado, es un sentimiento de humillación, puesto que la Ley moral perjudica nuestras inclinaciones como sujetos empíricos en el reino de los fenómenos (prohíbe, censura). Por otro lado, suscita en nosotros una emoción sublime de respeto, en la medida en que nos ofrece la participación en un reino trascendente, el reino de la libertad, desde el cual podemos vencer nuestras propias inclinaciones. Este sentimiento sublime, acompañado de la mayor autodegradación, nos recuerda a un viejo amigo de la metapsicología freudiana: la pulsión de muerte, entendida como yuxtaposición del goce con el dolor. ²⁹⁵

En este aspecto, la ilustración kantiana es «terrorista»: justifica la necesidad del terror (pero no de la violencia) ²⁹⁶ en el sentido de que el respeto a la Ley moral debe

²⁹³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, O. Cit., p. 36.

²⁹⁴ Francisco José Martínez, *Metafísica*, Madrid: UNED, 2005, pp. 27-30.

²⁹⁵ «¿No volvemos a encontrar aquí la paradoja freudiano-lacanianiana del goce que está “más allá del principio del placer”, como placer-en-el-dolor, la paradoja de *das Ding*, que solo puede experimentarse de modo negativo, cuyos contornos solo pueden discernirse negativamente, como los contornos de un vacío invisible? De modo análogo, ¿no es la ley (moral) en sí una Cosa sublime, en la medida en que también suscita el sentimiento doloroso de humillación, de autodegradación, mezclado con una satisfacción profunda porque el sujeto cumplió con su deber?» (S. Žižek, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires: Paidós, 2001, p. 51.)

²⁹⁶ Para Kant el cumplimiento de la Ley moral nunca puede ser considerado violento, ni siquiera cuando toma en cuenta la legitimidad de la pena capital (en esto sigue la máxima robespierrista: ninguna libertad

seguirse hasta las últimas consecuencias, y el compromiso con ella debe ponerse por encima de cualquier móvil patológico como el bien mismo, la felicidad o la compasión. El ser humano, según Kant, no tiene como fin primordial la felicidad, pues, si así fuera, su constitución estaría más inclinada hacia el lado de los instintos, que nos acercan a la naturaleza, que hacia el lado de la razón, que nos aleja de ella.²⁹⁷ El hombre es un animal racional, y por la racionalidad, en la cual está implicada su vida moral, compromete y si es preciso anula su bien y su felicidad. El verdadero acto ético en Kant, si es que es posible destilar un acto puro de este tipo, no es aquél que se lleva a cabo ni a favor ni en contra de los bienes empíricos, sino con total independencia de ellos, siguiendo el dictado de una ley acorde a la razón y que se llama Ley moral, la cual carece de todo contenido y es pura forma. Pero es por eso mismo, por trascender todo cálculo de bienes, que la Ley (que se autoriza a sí misma) es puro «terror». Y en el hecho de agregar un suplemento de goce (sentimiento moral), se confirma como pulsión de muerte.

Si la Ilustración glorifica la pulsión de muerte, es porque constituye una ruptura con lo viejo y una imposición terrorista (sin violencia) de su verdad universal, a contracorriente de los fines patológicos individuales. Si los curas y los tiranos tenían de su parte el amor de Dios y el cálido sentimiento de pertenencia a la patria, al suelo y a lo que Marx llamaba las «abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales”»,²⁹⁸ los ilustrados tuvieron que oponer el despiadado juicio crítico de la razón, el libelo y el panfleto incendiarios, el ateísmo. Si el viejo orden tiene de su parte el abrigo de *Eros*, el nuevo debe servirse de las armas de *Todestrieb*.

Ahora bien, cabe preguntarse aquí por la posibilidad de una Ilustración sin terror, es decir, sin pulsión de muerte. Una obra pura del *Eros*, que no se ensucie moralmente en el conflicto, en la polémica pública, que no sea ni enemiga ni perturbadora del tráfico privado de los bienes. O en otros términos, si es posible ilustrar sin dañar, amar sin causar nunca dolor alguno, en un feliz encuentro de los cuerpos, personales o colectivos. Es un bello sueño; si bien, parafraseando al ilustrado Marat, tengamos cuidado al despertar.

Contemporáneo a nosotros, Michel Onfray ha intentado sostener de algún modo esta hipótesis, en conexión con una respetable (pero imprecisa) posición libertaria, en su *Teoría del cuerpo enamorado*, donde trata de argumentar desde el neohedonismo la idea de un amor libre de pulsión de muerte:

Las escenas, la histeria, los gritos, las amenazas, las exigencias, la violencia, el odio, el resentimiento, los celos, la rabia, la locura, el furor, la vehemencia practicadas en las relaciones amorosas proceden trágicamente de un único núcleo negativo. La crueldad, querida o no, mana permanentemente de una pulsión de muerte disfrazada bajo múltiples formas y siempre dispuesta a ensuciar todo lo que toca.²⁹⁹

Estas imposiciones de la pulsión de muerte se encuentran en las formas hasta ahora hegemónicas del erotismo. Tal sucede en el platonismo (recuperado por la Iglesia católica y más tarde por la verborrea de los psicoanalistas, ataca Onfray), que concibe el deseo como falta, según es sabido, y se sigue del célebre mito del andrógino que ilustra el discurso de Aristófanes en *El banquete* platónico. La noción platónica conduce a la virginidad, a la castidad y al matrimonio, a todas las aversiones del deseo terrestre. Por último, degenera en el matrimonio burgués y su contrapunto, del adulterio a la

para los enemigos de la libertad).

²⁹⁷ S. Rábade Romeo, A. López Molina, E. Pesquero, *Kant: Conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 27.

²⁹⁸ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú: Progreso, 1990, p. 29.

²⁹⁹ Michel Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado*, Valencia: Pre-textos, 2002, p. 34.

prostitución, así como en todas las formas de neurosis familiar, de prejuicios monógamos, melancolías libidinales y ocultamientos.³⁰⁰ El amor celeste, he aquí la paradoja, conduce a la culpa y a toda clase de frustraciones, degenerando por supuesto en prácticas mucho más sórdidas que aquellas «demasiado patológicas» de las cuales renegaba. De este modo, en el aprisionamiento del deseo que esta concepción genera, es la muerte quien triunfa, confinando todas las formas de energía sexual en lo que constituye la histórica negación a la vida reinante en el pensamiento occidental.

Contra esta formulación del erotismo en Occidente, Onfray rescata las líneas subterráneas de una filosofía materialista y mecanicista que arraiga en los clásicos antiplatónicos (Demócrito, Epicuro, Lucrecio, los cínicos Antístenes y Diógenes), y reduce el deseo a la fisiología, la trascendencia a la inmanencia; «como descarga y efusión, lejos del fantasma idealista de la falta, el deseo de los materialistas implica exceso, gasto y consumo».³⁰¹

Pero, objetemos a Onfray, existe un reverso oscuro de esta ilusión llena de buenas intenciones cuya propuesta se puede localizar, es irónico que así sea, precisamente en Platón. No en *El banquete*, sino en *La República*, donde se plantea la conveniencia de una comunidad de los cuerpos en la clase de los guardianes. El argumento de Platón tiene que ver con la intuición de que, si es bien conocida (en el contexto griego de su siglo) la ciega lealtad que se guardan dos amantes compartiendo una misma batalla, podría postularse la idea de un ejército compuesto en su totalidad por amantes que, en la comunidad de sus afectos, constituirían una fuerza formidable. Ahora bien, este ejército de amantes ciegos a su causa y completamente leales unos a otros, no es un delirio unilateral de Platón: lo encontramos, en la actualidad, en las películas de zombis. La atribución, habitual en los filmes del género, de la infección zombi a un virus o a una vacuna alude en efecto a ese exceso de vida en la vida misma, a esa plenitud de las pasiones, que identifica la presencia de *Eros*. La hipótesis de un amor libre de pulsión de muerte, en el que incluso la lealtad y el cariño sean incondicionales, ¿no nos obliga acaso, como su contracara necesaria, a canalizar dicha pulsión de muerte hacia el exterior? Lo que tanto Platón como las películas de zombis nos han mostrado es que una colectividad del tamaño suficiente ligada sólo por el *Eros* se convierte de inmediato en un ejército, armado y listo para desatar su violencia contra el enemigo.

En el fondo no existe, ni merecería la pena que lo hiciese, un *Eros* sin *Todestrieb*. Tal amor sería ciego y esclavo: sería el amor que no se lanza a indagar, a introducir el escalpelo en la realidad, a asumir el «atrévete a saber» kantiano. Sería un amor oscurantista, y el oscurantismo es el mal porque conduce a la mistificación y a la tiranía. La cuestión entonces no es cómo evitar el terror que la pulsión de muerte introduce en nuestras vidas; el problema reside en hacerse una vida con ello. Y ésta es, precisamente, la cuestión que la Ilustración dejó sobre la mesa.

7. MAGDALENAS PARA LA ETERNIDAD

Al final del primer capítulo de *Por el camino de Swann*, Proust desarrolla su célebre teoría materialista de la memoria. Comienza por mencionar una empalagosa creencia celta, según la cual las almas de nuestros seres perdidos quedarían atrapadas en seres inferiores, animales, plantas, cualquier objeto inanimado, y allí tendrían que permanecer hasta el día, que puede no llegar jamás, en el cual pasemos junto a esos objetos o los poseamos. En ese momento nos llaman, nos reclaman, y una vez que las hemos reconocido se liberan. Reciclando el mito, Proust considera que algo parecido sucede

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 69.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 80.

con nuestro propio pasado: esforzarse en recobrarlo es inútil, se oculta lejos de nosotros y habita en objetos materiales (como la famosa magdalena) con los cuales tal vez no entremos en contacto jamás.

Pero tanto como una magdalena, esos objetos podrían ser también los otros que nos rodean y con los cuales nos cruzamos a lo largo de la vida. Amigos que no veíamos desde los días de nuestra primera juventud nos retrotraen a una sensibilidad propia de aquella edad. Personas desconocidas nos recuerdan a antiguos conocidos, o simplemente nos resultan evocadoras sin pasar por ningún recuerdo manifiesto y concreto. Cuando entramos en posesión de ellos, y viceversa, el recuerdo (real o figurado) cristaliza, y la memoria acontece. Esa construcción de ida y vuelta, aunque asimétrica, nos constituye a cada uno de nosotros en órganos para el cuerpo memorístico del otro y, conjuntos, en órganos de una memoria poliédrica, de un cuerpo colectivo autocontradictorio, un compuesto de multitudes (Spinoza) o de facciones (Madison), en el cual cabe reconocer una sombra de la comunidad de amigos que los filósofos clásicos sabían apreciar.

Lo que se aparece a nuestro alrededor, nosotros mismos, no son cuerpos, sino órganos de un cuerpo potencial. Platón ponía algo parecido en boca de Aristófanes, a quien buscaba ridiculizar. *Eros* une, bajo la condición de que exista antes una separación. Se trata del reencuentro, aun con algo que nunca estuvo allí (como experimentan aquellos amantes que declaran, imaginariamente, haberse esperado el uno al otro durante toda su vida). El amor no surge en condiciones de homeostasis comunitaria, sino a partir del atravesamiento de lo social, donde los hombres se hallan opuestos, separados, distanciados unos de otros por las normas y por la costumbre. Supone entonces una toma de partido, durante la cual lo que estaba dividido se une al precio de poner en riesgo la unión de los lazos establecidos: no se ama y luego se sale indemne de ello; es inevitable que alguien, algunos, muchos sufran por ello. Desde la pareja que discute porque él quiere ver el fútbol con los amigos, a los amantes de Verona, de lo que se trata es de todo un espectro de dilemas éticos comprendidos entre la presencia abusiva del otro hasta la insoportable censura de lo social. En todos los puntos de este espectro, se concibe el *Eros*, pues, como problema ético entre la parte y el todo, entre la toma de partido subjetiva y el consentimiento silencioso a los imperativos de aquello que García Calvo llama la Realidad.

Y es que, al modo del Dios más ortodoxo, *Eros* impone a sus fieles una disposición incondicional para el sacrificio. Albert Cohen, en su imprescindible *Bella del señor*, ponía en boca de su protagonista Solal: «En su primer día de matrimonio, las judías de estricta observancia se rapaban el cráneo y se ponían peluca»; y continúa: «una judía con peluca no pierde nunca el prestigio, pues se ha situado en un plano en que las miserias físicas ya no pueden descoronarla».³⁰² La sublime belleza, propia del amor religioso (cristiano más bien), es desmistificada en un acto de automutilación que denuncia, precisamente, las pretensiones de equiparar *Eros* con la plenitud y la elevación física y moral. Frente a esta mentalidad eróticamente borreguil (y frígida en potencia) de lo que se trata es de una liberación del *Eros* por medio de su radical desidealización. Frente a la actitud religiosa que teme la ruptura (y la ilegalidad del divorcio es el pilar de esta mentalidad), con lo que eso conlleva de traumático para lo social, es preciso tomar la escisión como punto a partir del cual jugar a establecer posteriores alianzas. En este sentido, la legitimación de la erótica en tanto que juego no es cualquier cosa. La obsesión pública por prohibir y/o regular (también proponer: véanse las nuevas tendencias en *sex-shops* adaptados a los requerimientos de la vida en pareja) las prácticas y opciones sexuales silencian las peligrosas ideas que rondan fantasmáticamente en los extremos y en las catacumbas del cuerpo, individual o social (y todo cuerpo individual es ya una sociedad de tendencias).

³⁰² Albert Cohen, *Bella del señor*, Barcelona: Anagrama, 2007, p. 228.

El cuerpo, escindido en su conjunto y en cada uno de sus órganos, atravesado por contradicciones irreconciliables y por una lucha a muerte, se compone y se descompone, reorganizándose en cuerpos colectivos, quebrando representaciones imaginarias preexistentes (formaciones ideológicas), sociedades, modos de producción... y engendrando sucesivas formas de composición nunca idénticas a sí mismas en lo que constituye una dialéctica inagotable entre la tradición y lo nuevo, el compromiso y la ruptura que precede a nuevos compromisos. *Eros*, el amor que reúne y conforma aquello que estaba roto, es inseparable de aquella pasión que rompe lo que había, tomando partido por lo nuevo, y que es justo el universal al cual se refería Kant. En este juego entre la ruptura y el amor, la composición de los órganos constituye el acto unilateral de darse un cuerpo. El amor es entonces la toma de partido por una constitución de eventos personales, que en su referencia a un mismo universal componen un organismo materialmente activo (de práctico-inerte lo calificaría Sartre). A través de este juego, mucho hay que dejar atrás pero también son muchas las cosas que es preciso adoptar. La casa propia, la de todos, se convierte en el estudio de un coleccionista, para el cual su misma persona, su memoria y su identidad, supone la más valiosa de sus propiedades. El cuerpo cristaliza entonces, no sin sorprenderse a sí mismo, y cuando concluya esta búsqueda un hombre podrá decir que ha completado su vida.

8. EL PROGRAMA DE LA ILUSTRACIÓN DESDE LA ESCUELA ESLOVENA

Una de dos, por tanto. O el programa de la Ilustración se basa sólo en la racionalidad instrumental, por completo fría, y en consecuencia nació muerto. O por el contrario nació ligado a las más violentas pasiones y, por ende, inseparable de una erotización de su propia tarea. Y en tal caso, nació contradictorio (capaz tanto de lo mejor, como de lo peor).

Si tomamos partido por la primera interpretación, entonces no hay nada que discutir: la acción social nunca ha sido ni será por completo económica y si el cálculo instrumental es, como quería Weber, la forma suprema de racionalidad, entonces la racionalidad realmente existente está por definición tullida.

Pero es posible avanzar, a tientas, por el camino opuesto. Y pensar que la Ilustración no fue nunca un proyecto de racionalización completa, ni siquiera mediante la construcción colectiva de una racionalidad comunicativa perfecta (como habría querido Habermas). En este sentido, los análisis de la primera generación de la Escuela de Frankfurt eran muy adecuados en sus definiciones, pero no fueron llevados hasta sus últimas consecuencias, y fueron interpretados como una enmienda a la totalidad del proyecto ilustrado. La herencia real de los frankfurtianos es otra. Y sus análisis se encuentran recogidos a partir de la Escuela Eslovena, en lo que se perfila poco a poco como una reescritura del concepto mismo de Ilustración, a través del triángulo Hegel-Althusser-Lacan (en diálogo constante con el eje Kant-Marx-Freud).

La lección de los eslovenos es que, contra el estalinismo o el fascismo, la alternativa no es la frigidéz. El tema de la Ilustración descarta por completo todo desapasionamiento. El problema concreto de la Ilustración, al contrario, es el de *cuál* fantasía, es decir, cuál uso estructurante de las pulsiones, es el que va a orientar nuestra vida pública. En el centro de este planteamiento es donde se desarrolla y estalla su dialéctica: pues en su uso de las pasiones, una política ilustrada tiende tanto a su realización como a su autodestrucción. La historia del PCUS es bien ilustrativa de esta dialéctica: el subtítulo de la obra de Getty y Naumov (*Stalin y la autodestrucción de los*

bolcheviques)³⁰³ es indicativo de ese dramático proceso por el cual muchos comunistas sinceros, casi todos los que habían vivido la Revolución de octubre, cayeron en las grandes purgas de los años treinta, víctimas de un desquiciamiento colectivo en el cual se perdieron no sólo los ideales de aquella revolución sino también millones de vidas. Ahora bien, sería un error grave echar por la borda sin más el proyecto ilustrado que animó la revolución soviética junto con el lodazal del estalinismo posterior. ¿No fue el estalinismo el mal producto anti-ilustrado que enterró, en su manejo administrativo y burocrático, la causa de la emancipación por la cual se había luchado con anterioridad? Si para evitar el estalinismo se propone la burocratización de la cosa pública, el alejamiento de la ciudadanía respecto de la vida política y la suavización de cualquier tipo de radicalismo izquierdista, entonces lo que tenemos como resultado es... precisamente el modelo ejemplarizado a la perfección post-estalinismo tardío y *soft* de la época de Khrushchev en adelante: una forma de sociedad en la que imperan la corrupción pública, el cinismo absoluto y el descreimiento.

El programa de la Ilustración es, en sí mismo, contradictorio. En estricto sentido lacaniano, la Ilustración es una fantasía (y en la interpretación de Žižek, una fantasía ideológica):³⁰⁴ nos proporciona un modo de vérnoslas con nuestro goce. Bien mirado, la Ilustración nace como tema en una época, la del capitalismo, cuando el problema ético fundamental es la dialéctica entre lo público y lo privado. Sus ideales son la versión pública de la fantasía. Eso puede verse perfectamente en la obra de Sade, cuyos personajes distinguen muy bien los tiempos y espacios del goce «privado» (reclusión en castillos, abadías, etc.; y dentro de éstos, en reservados, habitaciones, cámaras...) de aquellos pertenecientes al goce público (discursos teóricos, siempre en corrillos, según el modelo universitario del seminario; panfletos o pasquines, como el célebre «Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos» cuya lectura propone uno de los libertinos de *La philosophie dans le boudoir*). Y el mismo modelo podemos encontrar en la sociedad masificada, con la oposición entre el uso privado de las mercancías (televisión, videojuegos, pornografía, juguetes eróticos) y el uso público, compartido en las redes significantes que ligan una comunidad de consumidores, que los mismos objetos permiten.

La famosa crisis de la Ilustración está ligada a la evolución de estos espacios (y tiempos) públicos. Con la contracción de lo común, cuya apertura es sólo nominal puesto que carece de interés para cualquiera que no esté ligado a ello por intereses privados: la vida del partido o del sindicato sólo incumbe a sus funcionarios; los plenos del Ayuntamiento sólo preocupan a políticos profesionales o a ciudadanos con intereses económicos en las gestiones municipales. El problema de lo común es incluso, muchas veces, un problema arquitectónico: la supresión, en los cascos históricos de muchas ciudades, de plazas y bancos públicos; la sustitución de estos espacios por espacios interiores (el comercio, la cafetería) de titularidad privada y donde el tiempo y las prácticas (el café o el pub se reservan el derecho de admisión) quedan regulados por el intercambio de mercancías.

³⁰³ J. Arch Getty y Oleg V. Naumov, *La lógica del terror. Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques, 1932-1939*, Barcelona: Crítica, 2001.

³⁰⁴ «...the real aim of ideology is the attitude demanded by it, the consistency of the ideological form, the fact that we “continue to walk as straight as we can in one direction”; the positive reasons given by ideology to justify this request –to make us obey ideological form - are there only to conceal this fact: in other words, to conceal the surplus-enjoyment proper to the ideological form as such» (Slavoj Žižek, *The sublime object of ideology*, London; New York: Verso, 2008, pp. 90-91.) «...el verdadero objeto de la ideología es la actitud que exige, la congruencia de la forma ideológica, el hecho de que “continuemos caminando lo más derecho posible en una sola dirección”; las razones positivas que la ideología da para justificar esta demanda –hacer que obedezcamos la forma ideológica– figuran únicamente para encubrir este hecho: es decir, para encubrir el plus-de-goce propio de la forma ideológica en cuanto tal» (Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI, 2007, p. 120.)

La crisis de la Ilustración no se relaciona, en definitiva, con sus malas consecuencias: tiene que ver con la falta de estructuras sociales que encaucen las «pasiones» hacia fines colectivos –desplazamiento de las pasiones tristes en alegres, puesta de la pulsión de muerte en servicio del deseo para vislumbrar lo temido como un nuevo orden y un presente emancipador. En ese aspecto, hay un resto de la herencia ilustrada incluso en el neonazi vestido con ropas militares, rapado al cero y lleno de tatuajes; es un enemigo que vive desde la pasión, cuando menos, su errónea evaluación de los problemas políticos de su país. Por el contrario, en la mecánica frialdad del funcionario hay una banalidad no menos aterradora (la *banalidad del mal*). Si de un lado tenemos la pasión por el mal, y del otro la banalidad de ese mismo mal, la respuesta ilustrada después de la era del terror tiene que adoptar la forma de una liberación apasionada.

9. HACIA UNA ÉTICA LACANIANA

Kant con Sade alude fundamentalmente a la posibilidad de que la ética kantiana desemboque en la perversión. En efecto, la sublimación kantiana encarnada en la Ley moral (esto es, la elevación de la Ley moral al estatuto de la Cosa sublime) contiene en sí misma la posibilidad de la perversión, en su extracción de un plus de goce perverso. La paradoja está en que, evitando el principio del placer «patológico», siguiendo una Ley universal desprovista de todo contenido, podemos acabar extrayendo un goce excedente (en otras palabras, podemos gozar del servicio a la propia Ley). Es la perversión estalinista prototípica: el estalinista se complica en horribles ejecuciones y purgas, naturalmente displacenteras –tiene que llevarlas a cabo porque es su puro deber. La perversión reside aquí en el hecho de que él extraiga su goce particular, al posicionarse de este modo como instrumento del desenvolvimiento de las leyes de la historia, como vanguardia de la lucha de clases, etcétera...

Sade nos muestra el modo en que podemos ser culpables al asumir subjetivamente una «necesidad objetiva» externa.³⁰⁵ Somos culpables al servirnos de ella para articular subjetivamente nuestro goce. Ahora bien, ¿cómo salimos de esta disyuntiva, entre una Ley radicalmente formal, sin contenido «patológico», y una perversión que deriva del «apego» excesivo a dicha Ley? La respuesta la tiene Lacan, justamente en su ética del deseo:

Así pues, el propósito principal del seminario de Lacan acerca de *La ética del psicoanálisis* es precisamente el de romper con el círculo vicioso de Kant *con Sade*. ¿Cómo es posible? Sólo si –en contraposición a Kant– uno afirma que la facultad de desear no es en sí misma «patológica». En breve, Lacan afirma la necesidad de una “crítica del deseo puro”: en contraste con Kant, para quien la capacidad de desear es estrictamente «patológica» (en la medida en que, según reitera, no existe un vínculo *a priori* entre un objeto empírico y el placer que este objeto produce en el sujeto), Lacan afirma que existe una “facultad pura de desear”, en la medida en que el deseo tiene un objeto-causa *a priori* y no-patológica –este objeto, por supuesto, es lo que Lacan llama el *objeto a minúscula*.³⁰⁶

³⁰⁵ Slavoj Žižek, «Kant and Sade: The ideal couple», en *Lacanian ink*, 13, octubre 1998, en <http://lacan.com/frameXIII2.htm> (7/2009). El texto completo se encuentra disponible en <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/kant-and-sade-the-ideal-couple/> (4/2011).

³⁰⁶ «So the main effort of Lacan’s seminar on the *Ethics of Psychoanalysis* is precisely to break up the vicious cycle of Kant *avec Sade*. How is this possible? Only if –in contrast with Kant– one asserts that the faculty of desiring is not in itself “pathological”. In short, Lacan asserts the necessity of a «critique of pure desire»: in contrast to Kant, for whom our capacity to desire is thoroughly “pathological” (since, as he repeatedly stresses, there is no *a priori* link between an empirical object and the pleasure this object

De este modo, Lacan va más allá de Kant y Sade, recuperando la idea de apatía kantiana (y en menor medida, sadiana)³⁰⁷ pero a partir de su propia reinterpretación del deseo: y es que el deseo para Lacan no es patológico, no depende de un nexo causal con un objeto externo, ya que su objeto-cause (el *objet petit a* lacaniano) es un objeto no patológico.

generates in the subject), Lacan claims that there is a «pure faculty of desire», since desire does have a non-pathological, *a priori* object-cause –this object, of course, is what Lacan calls *objet petit a*. » (*Ibid.* La traducción es mía.)

³⁰⁷ Žižek cuestiona que Sade sea equiparable a Kant en cuanto a frialdad y crueldad. «La conclusión que hay que extraer no es la de que Sade se aferra a la frialdad cruel, mientras que Kant tiene que hacer alguna concesión a la compasión humana, sino más bien la contraria: sólo el sujeto kantiano es en rigor completamente frío (apático), mientras que el sádico no es lo suficientemente “frío”; su “apatía” es falsa, un señuelo que oculta su compromiso excesivamente apasionado con la *jouissance* del Otro. Y, por supuesto, lo mismo vale para el paso de Lenin a Stalin: el contrapunto político revolucionario al *Kant avec Sade* de Lacan es, sin duda, el *Lenin avec Stalin*: sólo con Stalin el sujeto revolucionario leninista pasa a ser el perverso objeto-instrumento de la *jouissance* del gran Otro» (Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, Valencia: Pre-textos, 2002, p. 133.)

IV. EL GOCE DEL OBJETO IDEOLÓGICO Y LA «ÉTICA DEL DESEO» LACANIANA

1. LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA EN LA NARRATIVA *HARD-BOILED*

¿Por qué la figura del detective de serie negra sigue siendo para nosotros tan actual? ¿Por qué marcó de forma tan decisiva nuestro imaginario colectivo, hasta el punto de que buena parte de la cultura popular es una normalización (y banalización) de sus elementos fundamentales ya planteados en los clásicos del género? ¿Y si en su figura podemos encontrar todavía rasgos que, en tiempos descreídos y poco dados a grandes causas, parecen condensar (quizá junto a los personajes brechtianos más extremos) los principios elementales para un heroísmo contemporáneo? No me resisto a citar uno de mis pasajes favoritos en *The long goodbye*:

Soy un romántico, Bernie. Oigo llantos en la noche, y voy a ver qué sucede. De esa forma no se gana un céntimo. Usted tiene sentido, cierra las ventanas y le da más potencia al aparato de televisión. O pisa el acelerador y sale de allí. Apártese de las dificultades de los demás. Todo lo que se consigue es embarrarse. La última vez que vi a Terry Lennox tomamos una taza de café juntos, que hice yo mismo en mi casa, y fumamos un cigarrillo. Así que cuando me enteré de que había muerto, me fui a la cocina, hice café, serví una taza para él y le encendí un cigarrillo, y cuando el café estuvo frío y el cigarrillo consumido, le di las buenas noches. De esa forma no se hace dinero. Usted no lo haría. Por eso es un buen poli, y yo soy un detective privado. Eileen Wade estaba preocupada por su marido, así que salí, le busqué y le llevé a casa. Otra vez, él tiene dificultades y me llama; fui y me lo encontré tumbado en el césped, le recogí y le llevé a la cama, y no gané un céntimo. No hay porcentaje alguno. No hay nada, excepto que algunas veces me golpean o me ponen en la sombra, o me amenaza algún tipo de dinero (...). Pero nada de dinero, ni un céntimo. Tengo un billete de cinco mil dólares en la caja fuerte, pero nunca gastaré ni un céntimo de él. Porque había algo raro en la forma que lo recibí. Al principio jugaba un poquito con él, y aun ahora lo saco de cuando en cuando para mirarlo. Y eso es todo..., ni un céntimo para poder gastar.³⁰⁸

Más allá del simple relato de nuestros mitos contemporáneos, lo interesante sería estudiar la manera en que el detective ha pasado a ocupar un lugar en nuestra mitología y por qué es una figura con la cual nos resulta tan fácil identificarnos. Incluso merecería la pena plantearse por qué resulta tan tentador parodiar, imitar incluso, los *tics* de los personajes y la ambientación característica de la vieja y buena novela de serie negra: deberíamos ser capaces de preguntarnos por qué todo esto aún lo sentimos como propio.

Acerca de la ya universal figura del detective, Raymond Chandler, alumno aventajado de Dashiell Hammett, nos proporciona algunas pistas en un su correspondencia (carta a James Sandoe de 12 de mayo de 1949):

³⁰⁸ Raymond Chandler, «El largo adiós», en *Obras selectas*, Barcelona: Carroggio, 1974, pp. 938-939.

Lo importante es que el detective exista completo y entero y que no lo modifique nada de lo que sucede; en tanto detective, está fuera de la historia y por encima de ella, y siempre lo estará. Es por eso que nunca se queda con la chica, nunca se casa, nunca tiene vida privada salvo en la medida en que debe comer y dormir y tener un lugar donde guardar la ropa. Su fuerza moral e intelectual es que no recibe nada más que su paga, a cambio de la cual protegerá al inocente y destruirá al malvado, y el hecho de que debe hacerlo mientras gana un magro salario en un mundo corrupto es lo que lo mantiene aparte. Un rico ocioso no tiene nada que perder salvo su dignidad; el profesional está sujeto a todas las presiones de una civilización urbana y debe elevarse por encima de ellas para hacer su trabajo. En ocasiones quebrantará la ley, porque él representa a la justicia y no a la ley. Puede ser herido o engañado, porque es humano; en una extrema necesidad puede llegar a matar. Pero no hace nada por sí mismo. Obviamente, esta clase de detective no existe en la vida real. El detective privado de la vida real es un mezquino pequeño juez de la Agencia Burns, o un pistolero sin más personalidad que una cachiporra, o bien un picapleitos o un embaucador de éxito. Tiene más o menos tanta estatura moral como un cartel de tráfico.

La novela policiaca no es y nunca será una «novela sobre un detective». El detective entra sólo como catalizador. Y sale exactamente como era antes de entrar.³⁰⁹

El detective no tiene historia, como la filosofía.³¹⁰ Naturalmente que al héroe le suceden cosas, pero esas anécdotas no nos permiten hablar exactamente de una historia que atraviese al detective. El detective entra de una pieza, interviene sobre un estado de cosas, y sale de la situación del mismo modo en que entró. El «detective» no es un personaje, es una intervención, un modo de práctica. Nos hallamos ante un «sujeto» (que más bien deberíamos llamar *proceso*)³¹¹ literario con tendencia al estereotipo y al cliché. En el universo psicológico-psicologizante-psicologizado sobre el cual actúa, él se mantiene al margen como un vacío carente de subjetividad. Que el detective parezca humano, que tenga sentimientos, no excluye esta otra cuestión: la de que carece de psicología, la de que nada cambia en su «interior», en la «intimidad privada» de su «conciencia»; viola con ello la regla más elemental del género literario que se llama novela (y que no es otra que la regla de que su protagonista, a diferencia del de un relato corto, *debe transformarse* en el curso de la narración). Si esto es así, entonces ¿qué es el detective? En el fondo, un crítico de la ideología: alguien que interviene a distancia para desmontar las ficciones que articulan un estado de cosas dado. Y como figura literaria, un crítico de la ideología burguesa en la medida en que cuestiona una de sus más augustas instituciones culturales: la novela (y más en especial el relato psicológico – como Sade, por cierto–).

Ahora bien, el detective no queda fuera del mundo aunque se mantenga al margen. Existe un vínculo profundo con lo real, si bien esta relación que el detective establece con el mundo es fundamentalmente económica (el detective es ante todo un «profesional») y toda implicación «personal» queda supeditada a esta «determinación en última instancia» por la economía. Más allá de cualquier discurso moral, es la naturaleza económica del contrato que ha establecido con la realidad (el mismo contrato que hemos establecido todos y cada uno de nosotros) lo que le permite precisamente mantenerse en una posición materialista, «sin contarse cuentos»,³¹² y sin dejarse embaucar por los seductores encantos de la ideología.

³⁰⁹ Raymond Chandler, *El simple arte de escribir*, Barcelona: Emecé, 2004, pp. 146-147.

³¹⁰ «La philosophie n'a pas vraiment d'histoire» (Louis Althusser, «Lenine et la philosophie», en *Solitude de Machiavel*, Paris: P.U.F., 1998, p. 127.)

³¹¹ Cf. Louis Althusser, «Remarque sur une catégorie: "Procès sans Sujet ni Fin(s)»», en *Réponse a John Lewis*, Paris: Maspero, 1973, pp. 69-76.

³¹² Louis Althusser, «La única tradición materialista», *Youkali*, nº 4, Diciembre 2007, p. 154, en <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf> (9/2008).

Philip Marlowe no es un sujeto como todos los demás, y si al final ha de resultarnos entrañable no será por sus propios atributos personales cuanto por la falta subjetiva que lo atraviesa (como nos atraviesa a todos nosotros). Y su falta subjetiva supone una implacable cordura, aquella que tiene que ver con su incapacidad para dejarse implicar ingenuamente por la situación. Desde esta posición, Marlowe ejerce una constante crítica de la ideología, una labor reflexiva que lo distancia respecto de sus certezas inmediatas: él se mantiene en «la nada filosófica», en «el vacío de una distancia tomada».³¹³

2. CAPITALISMO Y PULSIÓN EN *EL HALCÓN MALTÉS*

Por supuesto, el gesto de Marlowe es más radical en Hammett. El elogio de Chandler a Hammett (*mientras las novelas policíacas clásicas desarrollaban rocambolescas historias sobre habitaciones cerradas y asesinatos con curare, Dashiell Hammett sacó el crimen de su jarrón veneciano y lo arrojó al callejón...*)³¹⁴ se encuentra matizado por su intento de superación de la figura del detective. Mientras el detective de Hammett resulta vacío y frío, el de Chandler es un personaje más complejo, donde se cruzan diversas y contradictorias identificaciones (es un cínico que conserva un sentido particular de la justicia, es un perdedor que siempre sale de sus casos victorioso, sin un rasguño y con el corazón de la chica, es un personaje corriente atrapado en situaciones extraordinarias...). En otros términos, lo que hizo Chandler fue dotar al detective de un punto de vista desde el cual éste resulta amable y cálido. Le proporciona un *yo ideal*, una identificación imaginaria desde la cual el detective se observa a sí mismo y se gusta.³¹⁵

Contra Chandler, entonces, la figura más pura del *Verfremdungseffekt* ideológico tenemos que rastrearla en Hammett. Para ello, pasemos al grandioso final de *El halcón maltés* en la versión cinematográfica de John Huston de 1941, basada en la novela homónima de Hammett. Bogart, en el papel del detective Sam Spade, trae por fin el halcón, ese oscuro objeto de deseo que ha causado la muerte a cuantos han creído ver más allá de la capa de barniz que lo disfraza. Se respira la fascinación en todas las miradas, pero Sam está tranquilo. «Cairo y la muchacha se aproximaron a la mesa, colocándose cada uno al lado del gordo. Spade se quedó un poco más atrás, para poder vigilar al muchacho y al grupo al mismo tiempo»,³¹⁶ dice la novela. Sam, preparado para entrar en acción si es necesario, observa la situación desde una distancia medida. Con la misma tranquilidad que mantiene en el momento en que Gutman, mientras levanta con una navaja la capa de barniz, descubre que se encuentra ante una falsificación y comienza a acuchillar frenéticamente la estatuilla. Pero no se trata simplemente de tranquilidad: «La cara de Spade se cubrió de sombras»,³¹⁷ escribe Hammett. Gutman puede entrar en un estallido de risa histérica, puede encogerse de hombros en su derrota y sonreír alegremente pese a todo (es el toque que John Huston sabe captar en la película: la misma poética, la risa de los derrotados que encontraremos en *El tesoro de Sierra Madre* [John Huston, 1948]). Pero la reacción de Sam-Bogart es otra, en ella no escribe Hammett la pulsión de muerte que se deja traslucir a través de la pasión aventurera o de la carcajada de los vencidos. Tres personas han muerto en esos días, entre ellos su compañero, por culpa de una pasión desmedida por ese objeto. Y sin

³¹³ Louis Althusser, «Lenine et la philosophie», *O. Cit.*, p. 132.

³¹⁴ Raymond Chandler, *O. Cit.*, p. 62.

³¹⁵ Slavoj Žižek, *Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1994, p. 191.

³¹⁶ Dashiell Hammett, «El halcón maltés», en *Obras selectas*, Barcelona: Carroggio, 1973, p. 582.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 582.

embargo, Sam permanece tan tranquilo como lo estará minutos más tarde cuando decida entregar a Brigid a la policía: «no quiero hacer el tonto por ti»,³¹⁸ le dice:

Es muy fácil volverse loco por ti (...). Pero no sé si eso vale algo. Eso le pasa a todo el mundo. Mas supongamos que te quiero. ¿Qué hay con eso? Tal vez deje de quererte el mes que viene. Eso me ha pasado muchas veces, cuando me duró el mismo tiempo. Y entonces, ¿qué? Entonces pensaré que fui un imbécil. Y si hago lo que me pides y me meten en la cárcel, entonces estaría seguro de que me porté como un imbécil. Si te entrego a la Policía sufriré como el demonio, pasaré algunas noches endiabladas, pero eso se irá con el tiempo... –la tomó por los hombros y la empujó hacia atrás, inclinándose sobre ella–. Si eso no significa nada para ti, olvídale y te diré eso: no quiero, porque todo en mi ser desea hacerlo, desea mandar al diablo las consecuencias y hacer lo que me pides..., y porque..., ¡maldita seas!..., porque has contado con que yo haría lo mismo que los otros han hecho por ti.³¹⁹

Lo mismo que otros han hecho, él no lo hará. Esta conclusión es llevada al extremo en la película, en esa escena final en la que ella desaparece por el ascensor escoltada por la pareja de policías bajo la melancólica mirada de Bogart, halcón en mano. En el final de la película de Huston, Bogart es quien porta el halcón. En efecto es una réplica de plomo... y justo ahí encontramos el verdadero heroísmo de Sam Spade, el único capaz de apropiarse conscientemente de este objeto, que no es sino el mismo vacío causa del deseo. Como objeto sublime, el halcón es fuente de una angustia insoportable: «tengo miedo de tocarlo, salvo para entregárselo directamente a otro»,³²⁰ dice Brigid aunque por supuesto no sepa lo que está diciendo. La situación resulta análoga a los relatos de caballerías en los cuales un potente artefacto (una espada, una lanza, etcétera) solamente puede ser empuñado por un individuo excepcionalmente «puro» o excepcionalmente inconsciente, individuo cuya única cualidad es justamente esa, la de encontrarse inmunizado ante la eficacia performativa de aquella superstición, y ante las subsecuentes consecuencias de renuncia y culpa que ella provoca y que inhiben toda transformación real de la situación.

Lo verdaderamente inquietante del halcón no es que por él hayan muerto tantos: esto no remite más que a la simple integridad física. Lo inquietante reside en que el halcón sea humo, entonces reconocemos el vacío que se encuentra en el centro de ese movimiento idiota que pone a todos los personajes a rebuscar continuamente durante la película... a excepción de Sam, que actúa en otro plano, *en el análisis de las relaciones sociales* en torno al halcón y no en la búsqueda ingenua del halcón en sí mismo. Esta diferencia de punto de vista es lo que hará que en el momento en el que el objeto se disuelva y todos intenten recomponer el asunto como si nada hubiese pasado (Gutman y Cairo reemprendiendo su empresa, Brigid tratando de poner a Sam de su parte) el detective sea el único que se mantenga afuera, en el vacío mismo.

¿Y no es entonces el halcón el resultado de lo que Žižek llama, siguiendo a Lacan, una *anamorfosis ideológica*? Žižek llega al concepto de anamorfosis ideológica, tras dar una vuelta de tuerca al concepto de *punto de almohadillado*. El punto de almohadillado, al proponer un significante que totaliza toda la cadena y detiene la metonimia de sus significados, no opera sino de un modo estructural, formal: el «significante rígido», o el significante Amo, no es más que un «significante sin el significado»,³²¹ el «elemento que representa la instancia del significante dentro del campo del significado».³²² En el caso de la Coca-Cola, o del vaquero de Marlboro,

³¹⁸ *Ibid.*, p. 594.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 596.

³²⁰ *Ibid.*, p. 443.

³²¹ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, O. Cit., p. 140.

³²² *Ibid.*

según ejemplos de Žižek,³²³ no se trata de que dicho producto «connote» una determinada imagen de la cultura estadounidense, sino de que esa cultura misma adopta su propia coherencia al identificarse con dicho conjunto de significantes. ¿Y qué es ese elemento entonces, sino «eso» que hay en la Coca-Cola («la chispa de la vida») o en el paquete de cigarrillos más que en ellos mismos y que Lacan llamaba el *objeto a*, causa de deseo?³²⁴ El «significante rígido» apunta por tanto a ese objeto, a «ese plus producido por la operación significante».³²⁵ Pues bien, hemos dicho que este significante es propuesto en una operación puramente formal: no se trata de que Coca-Cola sea realmente aquello que connota, sino que esta connotación es resultado de atribuirle una función puramente estructural. La ideología se entiende aquí como la mistificación de esta función:

La dimensión propiamente «ideológica» es por lo tanto el efecto de un cierto «error de perspectiva»: el elemento que representa dentro del campo del significado, la instancia del puro significante –el elemento a través del cual el no sentido del significante irrumpe en pleno significado– se percibe como un punto de suma saturación de significado, como el punto que «da significado» a todos los demás y totaliza así el campo del significado (ideológico). El elemento que representa, en la estructura del enunciado, la inmanencia de su propio proceso de enunciación se vive como una especie de Garantía trascendente. El elemento que sólo detenta el lugar de una falta, que es en su presencia corporal sólo la encarnación de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud.³²⁶

Aquel objeto que al mismo tiempo que señala una falla, una inconsistencia, un dramático fracaso, también puede designar (desde otro punto de vista) la plenitud absoluta o la Garantía trascendente de una Identidad plena –en otros términos, la figura anamórfica funciona como aquel punto en el cual, por medio del amor, toda arbitrariedad se vuelve ordenada y Necesaria.³²⁷

Al asumir una perspectiva anti-ideológica, *Sam-Bogart sigue aquel imperativo ético formulado por Lacan: no cedas en tu deseo*. Dice Lacan: «propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo.»³²⁸ Esto no tiene que ver sólo con el reconocimiento del deseo que existe, sino también con mantener la posición del que desea.

Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, el cual exige con insistencia que la deuda sea pagada y vuelve, retorna, nos remite siempre a cierto surco, al surco de lo que es propiamente nuestro asunto.³²⁹

¿No nos recuerdan estas líneas el núcleo de la ética espinosista: *el deseo es la esencia misma del hombre*? «No cedas en tu deseo», significa en definitiva que persistas como sujeto deseante y que sobre todo no cedas a la satisfacción (al soborno de «tu propio bien»). Que persistas por tanto en una «esencia», en un núcleo duro de tu ser: en un Real que siempre resiste y retorna (como un destino), el Real de tu deseo.

³²³ *Ibid.*, p. 136.

³²⁴ *Ibid.*, p. 137.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*, p. 140.

³²⁷ Es exactamente el mismo proceso que encontramos en la figura de Cristo, objeto anamórfico de la religión cristiana (Cf. de nuevo mi artículo «*Il n'y a pas de gran Autre*. El materialismo teológico de Pascal», *O. Cit.*).

³²⁸ Jacques Lacan, *O. Cit.*, p. 379.

³²⁹ *Ibid.*, p. 380.

El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significativa, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser –lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciones.³³⁰

La satisfacción a la que no hay que ceder es la satisfacción burguesa de encontrar el bien (donde cabe la pretensión de encontrar en el análisis algo análogo a lo que ofrecen las terapias *psi*: encontrar en él la seguridad, el bienestar, el confort de una adecuada salud mental...):³³¹

El movimiento en el que es arrastrado el mundo en que vivimos al promover hasta sus últimas consecuencias el ordenamiento universal del servicio de los bienes, implica una amputación, sacrificios, a saber, ese estilo de puritanismo en la relación con el deseo que se instauró históricamente.³³²

Pero atención, porque en las condiciones del aventurero mundo de la acumulación capitalista, esta satisfacción no consiste ya en conformarse sino en *afanarse*: conformarse pudiera valer para el atesorador, afanarse es la exigencia que afronta el capitalista –y como decía Marx, «mientras el atesorador no es más que el capitalista insensato, el capitalista es el atesorador racional».³³³

Entiéndase la inversión de nuestras certezas al respecto: la vía del sexo y del crimen no es en ningún momento la de la subversión del poder frente al deseo, sino, y esta es la gran enseñanza del psicoanálisis, *todo lo contrario*: la verdadera traición al deseo es continuar disfrutando de los bienes («calidad de vida», «sexualidad sana», etcétera), todo lo cual es condición indispensable para poder plantarnos cada santo día y a nuestro pesar, cómo no, en nuestro puesto de trabajo. El capitalismo, que opera por medio del puro gasto, gana consumiendo su objeto y de este modo cediendo en su deseo.³³⁴ «*Continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga. (...) La moral del poder, del servicio de los bienes, es –En cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados*».³³⁵ Principio del placer y principio de realidad coinciden en definitiva,³³⁶ como sabía Freud y como de modo banal supieron teorizar los pensadores liberales.

Por eso, porque la claudicación respecto del deseo viene dada por este sumiso disfrute de los bienes, es por lo que la satisfacción para Sam Spade habría sido «mandar al diablo las consecuencias y hacer lo que me pides»; lo cual no sería sino la vía acostumbrada, la de aquello que todos los demás hombres han hecho por Brigid, y que tantos otros seguirán haciendo por otros tantos al precio de traicionar su propia vía. Naturalmente que esa traición produce la culpa, y ésta la reincidencia en el proceso

³³⁰ *Ibid.*, p. 382.

³³¹ «Cuando se articuló, en línea recta con la experiencia freudiana, la dialéctica de la demanda, de la necesidad y del deseo, ¿es acaso sostenible reducir el éxito del análisis a una posición de confort individual, vinculada a esa función con toda seguridad fundada y legítima que podemos llamar el servicio de los bienes? –bienes privados, bienes de la familia, bienes de la casa, y también otros bienes que nos solicitan, bienes de la profesión, del oficio, de la ciudad» (*Ibid.*, p. 361.)

³³² *Ibid.*, p. 362.

³³³ Karl Marx, *El capital*, Madrid, Siglo XXI, 1975, Libro I, Vol. 1, p. 187.

³³⁴ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, O. Cit., p. 57.

³³⁵ Jacques Lacan, O. Cit., p. 375.

³³⁶ «For Lacan, hedonism is in fact *the* model of postponing desire on behalf of “realistic compromises”: it is not only that, in order to attain the greatest amount of pleasure, I have to calculate and economize, sacrificing short-term pleasures for more intense long-term ones; what is even more important is that *jouissance hurts*. So, first there is no break between the pleasure principle and its counterpart, the “reality principle”: the latter (compelling us to take into account the limitations that thwart our direct access to pleasure) is an inherent prolongation of the former» (Slavoj Žižek, *Less than nothing*, London; New York: Verso, 2012.)

repetitivo de la pulsión de muerte.³³⁷ Frente a ello, Sam hace lo que nadie fue capaz de hacer. Entregar a Brigid a la policía es la única forma de interrumpir el ritmo compulsivo de las repeticiones y de ese modo poder continuar. La escena final de la película sigue casi al pie de la letra las indicaciones de Lacan, quien escribe:

Algo se juega alrededor de la traición cuando se la tolera, cuando, impulsado por la idea del bien –entiendo del bien de quien ha traicionado en ese momento–, se cede al punto de reducir sus propias pretensiones y decirse –Pues bien, ya que es así renunciemos a nuestra perspectiva, ninguno de los dos, pero sin duda tampoco yo, vale más, volvamos a entrar en la vía ordinaria. Ahí, pueden estar seguros de que se encuentra la estructura que se llama *ceder en su deseo*.³³⁸

E igual que sucede con Brigid, era preciso detener a Gutman antes de que reemprendiese la búsqueda, para así evitar la repetición y por fin arrojar al foso de la historia aquel obscuro halcón de oro y piedras preciosas, dejando únicamente por verdadero un pájaro negro sin ningún valor o, más todavía, *materialización del valor ausente*.

Una imagen excelente de la forma mistificada que asume este objeto nulo puede encontrarse en el artefacto típico en el cine de terror. Por ejemplo, el cubo de *Hellraiser* (Clive Barker, 1987), que aparece como la puerta hacia un universo de goce y destrucción inimaginables. Pero frente a la posición aún crítica del *thriller* policiaco, la película de terror se recrea en su propio mecanismo ideológico y conduce naturalmente a la afirmación de la compulsión estúpida y autodestructiva de gozar, concluyendo por lo general en alguna suerte de «profundo» y enigmático final en el que nada queda desvelado y las promesas inherentes al artefacto se mantienen en pie (aguardando posiblemente la enésima secuela).³³⁹

Y ésta es la esencia misma de la pulsión: un movimiento repetitivo en torno al objeto vacío (*objeto a*), que nunca llega a tocarlo.³⁴⁰ Tenemos que tomar aquí en cuenta el paradójico estatuto del *objeto a*, a la vez objeto de la pulsión y del deseo. La pulsión se define como un movimiento a través del borde de aquello que no está presente (ese resto de goce que encuentra asidero en las zonas erógenas, como restos de lo Real dentro del Otro simbólico).

A la función de objeto del pecho –de objeto *a* causa del deseo, según la noción que yo propongo– tenemos que concebirla de modo que nos permita decir el lugar que ocupa en la satisfacción de la pulsión. La mejor fórmula me parece la siguiente: la pulsión le da la vuelta, lo contornea.³⁴¹

³³⁷ La pulsión de muerte tiene mucho que ver, en este aspecto, con la cotidianeidad de los bienes: ¿no hay algo de ese *Todestrieb* en el comportamiento banal del adolescente que malgasta su vida en juegos de ordenador online, recorriendo mundos y combatiendo contra otros personajes e involucrándose en repetitivas aventuras carentes de argumento?

³³⁸ Jacques Lacan, *O. Cit.*, pp. 381-82.

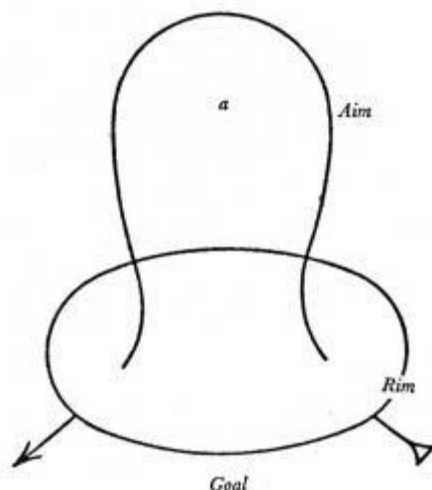
³³⁹ En realidad, las películas o novelas de detectives se avienen mal a la secuela: el próximo cuento de Holmes, o la siguiente novela de Marlowe, serán una vuelta a empezar el mismo procedimiento de disolución del misterio. En cambio, la obra de terror que cae en la tentación de prolongarse en una segunda parte no hará más que «profundizar» en la situación misteriosa hasta que la narración pierda todo sentido o caiga en el misticismo más vulgar.

³⁴⁰ «En todo caso, hay algo que nos obliga a distinguir esta satisfacción del puro y simple autoerotismo de la zona erógena, y es el objeto que con demasiada frecuencia confundimos con aquello sobre lo cual se cierra la pulsión –ese objeto que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia sólo conocemos en la forma del objeto perdido *a* minúscula» (Jacques Lacan, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, O. Cit.*, p. 187.)

³⁴¹ *Ibid.*, pp. 175-76.

Como podemos ver en la FIGURA 9,³⁴² se trata de que el trayecto (*aim*) de la pulsión no toque el objeto *a*, sino que lo bordee (como se bordean, pongamos por caso, los puntos erógenos: la boca, el ano...). En el mismo esquema, *goal* representa la meta de la pulsión, que no es otra que la repetición (por eso mismo la pulsión puede satisfacerse con independencia de los fines biológicos, por ejemplo reproductivos).³⁴³

FIGURA 9



Contra esta pulsión, encarnada sobre todo en Gutman y Cairo, se desarrolla el final de *El halcón maltés*. Mediante la decepción, con un carácter casi de broma pesada, *El halcón maltés* logra salvar lo Real (al ponerlo a distancia) al mismo tiempo que propone «borrón y cuenta nueva»: cerrar el libro, o salir del cine, y simplemente *continuar*. Cuando Sam-Bogart tiende su última trampa no hace sino operar una transformación a partir de lo Simbólico, que anule al fin ese estúpido y repetitivo movimiento de la pulsión en torno al halcón. ¿Y no juega acaso con ello, de un modo un tanto cínico, cuando le dice a Brigid que pasará unos cuantos años entre rejas pero que, si le quiere, él la estará esperando? Lo que Bogart hace es casi jugar al psicoanalista y (como habíamos visto arriba en la lectura del texto de Mladen Dolar), fomentando una relación de amor de transferencia, ofrecerse para ocupar momentáneamente el lugar del halcón, sentándose encima de ese resto vacío en el Otro simbólico. Naturalmente, si Brigid es la «paciente» de Bogart, será porque ella se encuentra en un plano un tanto distinto del de Gutman y Cairo. O eso cree posiblemente Sam (que alberga sentimientos sinceros hacia Brigid). Mientras que éstos se encuentran atrapados por el halcón como objeto de su pulsión de acumulación capitalista, Brigid, que encarna al analizante, toma el halcón como objeto de una perversión. Es esta diferencia la que permite que Brigid pueda «entrar en el análisis», esto es, elaborar algún modo de transferencia respecto de Sam Spade, quien viene a efectuar sobre ello su peculiar forma de cura analítica (o de crítica de la ideología). El ofrecimiento de Sam a Brigid se resume en que si ella deja de lado la aventura del halcón, si asume su caída y si asume que el objeto de su perversión está perdido para siempre, tal vez pueda aceptar la falta de sentido en el Otro y asumir una relación amorosa con el varón que no consista ya en su instrumentalización como servidor sustituible de la clausura o cierre de dicha falta.

La ideología opera por medio de la transferencia (transferencia del *objeto a*), enlazando una formación ideológica con otra (pasándose el turno, como los intervinientes al final del *Banquete* de Platón). El problema entonces es que la tesis

³⁴² *Ibid.*, p. 185.

³⁴³ *Ibid.*, p. 186.

lyotardiana de «desear el deseo»³⁴⁴ no basta para trazar una verdadera crítica de la ideología (ahí reside la diferencia con la fórmula de Lacan). La afirmación de esta metaforización continua del deseo, que encontramos por ejemplo en el personaje de Brigid que pasa de un hombre-protector a otro, es justamente el anverso de la pulsión capitalista de generar ganancia, y es un tópico del imaginario del capitalismo de mercado (tanto del *american way of life* como de su propia crítica *naïf*). Entonces, si desear el deseo no es suficiente para plantear una superación de la lógica capitalista, tenemos que encontrar su más allá en otro lugar. Y este lugar es la crítica psicoanalítica de la ideología.

Bogart sabe que si Brigid se le declara desesperadamente al final, no es solamente por una necesidad instrumental: ella realmente le ama, justo en ese momento en que la contingencia del objeto perdido es tan alarmante que debe ser de nuevo domesticada (más aún, le ama cuando ese amor responde a la ansiedad de confrontarse, en la figura de Bogart, con la pregunta sobre qué es lo que el Otro desea). Se confirma entonces el viejo juicio de Freud sobre el amor de transferencia como una forma de resistencia. El análisis, o la crítica de la ideología, de Sam concluiría en el momento hipotético en que la transferencia misma fuera vencida y, atravesada la última resistencia, Brigid pudiera asumir la verdadera contingencia del resto Real, de la «materia prima» presimbólica que persiste alojada en el gran Otro.

Y bien, la sentencia lacaniana de no ceder en el propio deseo marca justamente este final del análisis cuando la transferencia es disuelta (cuando por fin se deja de llenar la falla en el gran Otro). La disolución de la transferencia tiene lugar cuando se deja de recurrir a un dispositivo que completa al Otro, y que precisamente es el dispositivo que Lacan llama *fantasía*: la fantasía es para Lacan la respuesta a la pregunta por el deseo del Otro (es el «secreto» que clausura su incompletud). La fantasía es, de este modo, una guía que el Otro nos da acerca de cómo debemos desear.

¿No era esto a lo que nos referíamos precisamente cuando distinguíamos entre identificación imaginaria e identificación simbólica? Cuando Woody Allen se identificaba, como veíamos en un capítulo anterior, con la posición subjetiva de Bogart en el final de *Play it again, Sam*, lo que realmente hacía era responder mediante una fantasía a esa pregunta por el deseo del Otro. Lo que el Bogart «real» hace en el final de *El halcón maltés*, es muy distinto: es disolver esa identificación con el punto de vista desde el cual el Otro nos ve. Bogart nos dice simplemente que *il n'y a pas de grand Autre*. Pues bien, *no ceder en el deseo* marca precisamente ese momento en el que dejamos de estructurar nuestro deseo a partir de la fantasía.³⁴⁵

Frente a la fantasía, el fin último de la estructura ética formulada en los términos de «no ceder en su deseo» es, por tanto, vaciar el objeto de todo rastro de bien: en definitiva, deshacerlo como catalizador del goce (*jouissance*) que se define en última instancia, y en lo que a nuestro análisis respecta, como goce capitalista. He aquí una de las claves del problema, por cuanto que el capital se pone en marcha a partir del ansia que estos personajes del lumpen, prototipos del «ciudadano» burgués aventurero y emprendedor, tienen del exceso de goce que promueve en este caso la estatuilla, convertida en imagen del fetiche capitalista (en resumidas cuentas, del *plusvalor*). Si algo hace aquí el detective es destruir este preciado bien a cuyo servicio se inmola el verdadero deseo. Anulando el goce, Sam logra redimir el deseo.

Aquí vemos cómo la crítica de la ideología consiste en posicionar en falta un determinado artefacto o aparato ideológico. Y que esta posición en falta se lleva a cabo desmontando su capacidad para vehicular un goce subjetivo.³⁴⁶

³⁴⁴ Cf. Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Barcelona: Paidós, 1989.

³⁴⁵ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, O. Cit., p. 163.

³⁴⁶ «...el verdadero objeto de la ideología es la actitud que exige, la congruencia de la forma ideológica, el hecho de que “continuemos caminando lo más derecho posible en una sola dirección”; las razones positivas que la ideología da para justificar esta demanda –hacer que obedezcamos la forma ideológica–

El final de *El halcón maltés* persiste por tanto en este vaciado, en esta realización de la falta como causa motriz del deseo, fiel al principio de Chandler de que el detective sale de la historia tan vacío como entró. El halcón, objeto vacío por excelencia, se convierte entonces en no otra cosa que la materialización de la falta y, en ese sentido, por decirlo con las shakespearianas palabras finales de Sam, en «el material del que están hechos los sueños».

Una vez que entendemos el papel crítico (crítica de la ideología, demarcación de líneas entre los conocimientos verdaderos y las representaciones imaginarias) que lleva a cabo el detective sobre la sociedad, comprenderemos que esta intervención no es sino un episodio más dentro de una lucha continua, ininterrumpida, por redefinir las categorías estructurantes que conforman la «realidad» (entendida ésta como un objeto imaginario, constituido a partir de una serie de aparatos que operan por medio de la ideología). Una realidad, ideológica, que da forma a los hechos. «La ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia».³⁴⁷ Éste es el modo como, y esto es lo más importante a tener en cuenta aquí, la ideología lleva a cabo una tarea imprescindible para la *reproducción de las relaciones de producción*.³⁴⁸ La desmistificación del mecanismo de reconocimiento ideológico se consigue en la película cuando el halcón es *vaciado* de tal modo que se priva de sustento material a una determinada representación de las relaciones sociales al modo de la depredación y la competencia salvaje en busca del mito del millón de dólares. Esta desmistificación es un caso más de una lucha ideológica que, transformando todo el campo de lo imaginario, aquél donde tienen lugar las identificaciones, las simpatías, los enamoramientos... trata la naturaleza de las relaciones sociales de producción. De modo que, cuando ponemos en cuestión, como buenos detectives, el egoísmo individualista y la traición del deseo por causa de la compulsión de repetición, estamos combatiendo las mismísimas relaciones sociales de explotación en una sociedad capitalista.

Así las cosas, hay no obstante una curiosa diferencia entre el final de la película de Huston y el final que relata Hammett. En la novela, antes de que pudieran detener a la banda, el optimista Gutman ha recibido su previsible ración de plomo a manos del joven sicario (es el pago que puedes esperar cuando te internas como un aficionado por el lado más sucio de la acumulación capitalista). En la novela, Sam regresa a su oficina el lunes siguiente sobre las nueve de la mañana. Allí charla alegremente con su secretaria, pobre infeliz demasiado impresionada por lo que ha sucedido. El final es la secretaria anunciando a la viuda del compañero de Sam, con la cual éste había mantenido un *affair*.

Este segundo final, el de Hammett, realmente resulta inconcebible por el abrupto cambio de ritmo que introduce –parece no venir a cuento. Es natural que la versión cinematográfica lo omitiese. ¿Realmente era necesario, tras aquella larga y colosal despedida entre Sam y Brigid? Lo que este final hace no es más que señalar el modo en que la falta es suturada estúpidamente «a la luz» del día después, en el Termidor de la cotidianidad, en el más de lo mismo, en la repetición del ciclo compulsivo del trabajo... en todas las cosas que traicionan la transformación y el cambio que hubiéramos querido.³⁴⁹ Lo que Sam hace en el final de la novela es justamente lo que Gutman hace en el final de la película (encogerse de hombros y seguir trabajando como

figuran únicamente para encubrir este hecho: es decir, para encubrir el plus-de-goce propio de la forma ideológica en cuanto tal» (Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 120.)

³⁴⁷ «L'idéologie est une “representation” du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence» (Louis Althusser, «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État», *O. Cit.*, p. 296. La traducción es mía.)

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 285-87.

³⁴⁹ Vemos de qué manera el «principio de realidad» sirve a los mismos propósitos que la pulsión, como defensa contra la in-existencia del gran Otro.

si tal cosa); de modo que es aquél quien pasa a ocupar el lugar de éste, el lugar del profesional que continúa con su empresa.

Lo que de esta manera hace Hammett es traicionar su propio deseo: ceder a la compulsión de repetir el comienzo del libro de manera que, en general, pueda parecernos que en la historia simplemente *no ha pasado nada*. Es la reinmersión en el inconsciente ideológico, desprovisto de historia. Tras señalarlos cómo funciona el mecanismo del deseo, Hammett nos muestra en la práctica (en su propia flaqueza) el modo en que es traicionado por el mundo en que vive.

Y por este procedimiento, Hammett nos descubre la contradicción ideológica de la novela negra.

3. LA CONTRADICCIÓN IDEOLÓGICA DE LA NOVELA NEGRA

Recapitulando, en la novela negra hemos hallado:

1. Una intervención ahistórica (la intervención del detective o investigador).
2. Una crítica de las relaciones sociales de producción, por medio del cuestionamiento de la ideología dominante, aunque sea en un plano local.
3. Todo ello llevado a cabo por parte de un aparato («detective privado») ligado al Aparato de Estado, pero separado por su carácter privado y por sus contradicciones de clase internas (su distanciamiento en tanto que empleado a sueldo –miembro de una «nueva clase media» ligada a los intereses del capital– que sin embargo tiene «ideas propias», es decir que participa en cierto grado de una ideología distinta de la ideología dominante).

El tercer punto nos remite pues al carácter de clase del detective. No es extraño que la edad de oro de la novela negra coincida con la expansión del capitalismo monopolista de Estado tal como lo describirían las ya clásicas tesis de Sweezy:

El ascenso en la productividad del trabajo y el crecimiento desproporcionado de la esfera distributiva a que conduce bajo el capitalismo de monopolio constituye una evolución con implicaciones sociales y políticas de gran alcance. La llamada «nueva clase media» de burócratas industriales, profesionales, maestros, empleados del Estado, etc., que inevitablemente se desarrolla como fruto de la centralización y el ascenso del nivel de vida, es acrecentada por el ejército de vendedores, agentes publicitarios, publicistas y empleados asalariados que forman una proporción tan grande de aquellos que se dedican a actividades de distribución. Estos elementos de la población están relativamente bien pagados y, por lo tanto, disfrutan de un nivel de vida que, desde un punto de vista subjetivo, los liga más o menos estrechamente a la clase dominante de los capitalistas y propietarios. Más aún, como bajo el capitalismo una gran parte de ellos derivan sus ingresos directa o indirectamente de la plusvalía (...), existe también un lazo objetivo que liga sus intereses a los de la clase dominante.³⁵⁰

El detective, como cualquier otro empleado (la competencia entre empresas es dura) es alguien relegado a hacer el trabajo sucio mientras el que paga puede mantener las manos limpias. En una economía en situación de monopolio, se dispara la concentración de capitales y se desata la lucha por un control cada vez más centralizado (de modo que utilizando las maniobras adecuadas en el mercado de valores, un grupo de capitalistas puede controlar un capital mayor del que realmente poseen). Asimismo, la ganancia no se logra incrementando la inversión, puesto que un aumento en la composición orgánica

³⁵⁰ Paul M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, Barcelona: Hacer, 2007, p. 269-270.

del capital podría repercutir en un descenso de la tasa de ganancia amén del simple hecho de que, al reducirse la competencia, los viejos materiales no se sustituirán hasta que se hayan consumido en el mayor grado posible; de modo que la producción en condiciones de monopolio es inferior de lo que lo sería en condiciones competitivas. En estas condiciones de concentración y centralización características del monopolio, en las que la competencia se traslada a ramas no monopolizadas donde en consecuencia la tasa de ganancia sufre descensos notables, o en gastos improductivos cada vez mayores en la esfera comercial (desarrollo creciente de la publicidad, por ejemplo) el gasto fundamental tiende a mantener esas condiciones de monopolio y la competencia entre distintas corporaciones, deviniendo improductivo desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto. Torres petrolíferas y entregas de premios en Hollywood, contactos y «relaciones», fiestas en hoteles y redes clientelares, gánsteres y espionaje industrial, venta de alcohol y sobornos a las autoridades, se convierten en facetas del mismo poliedro que encontramos más o menos reflejado en la novela negra. En este esquema, el auge de las «clases medias» a lo largo del siglo XX está directamente relacionado con el buen funcionamiento (si puede decirse así) de esta salvaje competencia entre grandes corporaciones.

Ahora bien, frente a todo esto, el detective de novela muestra un punto de vista crítico contradictorio con su propio «ser de clase». Y es que el detective de novela, como decíamos arriba citando las palabras de Chandler, no existe en la vida real. El detective de novela ha sido insuflado de un elemento extraño que no le pertenece, de algo que solamente pudo proporcionarle un autor llamado Dashiell Hammett o Raymond Chandler. Lo que éstos hicieron fue simplemente extraer una relación social, aquella que tiene lugar en las corruptas trastiendas del capitalismo monopolista norteamericano, y yuxtaponer su cruda y cínica representación junto con todos los valores y principios «éticos» que, si bien son *vox populi*, únicamente tienen razón de ser en una obediente subordinación legitimante a aquél cinismo dominante. Aquí y ahora (hacerlo antes hubiese sido precipitado), podemos introducir el elemento «moral» del que hablaba Chandler y que al comienzo de este capítulo habíamos desechado. Lo que hacen estos autores, escritores a ratos geniales y a ratos sencillamente ingenuos, es señalar la flagrante contradicción entre una «ética» que sigue siendo la oficial y una práctica que se sigue de manera tácita. Naturalmente, esta vocación casi moralista no podemos encontrarla sino en las cuitas y culpabilidades de unos intelectuales cultos, europeizados, y en algunos casos con ideas próximas a la izquierda política (como Hammett, militante del Partido Comunista de Estados Unidos), que se encuentran enfrentados a las secuelas sociales y culturales de un capitalismo salvaje. La posición de estos autores es desplazada a un personaje literario con el que naturalmente muchos nos identificamos puesto que, más o menos, comparte con nosotros su pertenencia culpable a aquella «nueva clase media» dependiente del capital. Con lo que el detective realmente-existente es ficcionalizado de manera que la novela negra nunca es, nunca ha sido, una novela «de detectives»: es simplemente una novela sobre lo que Hegel habría llamado una «conciencia desventurada», escindida entre una ideología práctica totalmente cínica, de la cual naturalmente participa, y unos «principios» abstractos e irrealizables.

Esta contradicción, *interna al plano ideológico*, es resultado de la contradicción entre las nuevas relaciones de producción y unos aparatos ideológicos de Estado anclados en formas atrasadas más acordes con un estadio inferior y más joven del desarrollo capitalista. A partir de aquí es como se despliega la figura del detective, un enemigo del progreso gruñón y anacrónico. Este sujeto desdoblado en su conciencia, no es sino el encuentro de una contradicción ideológica entre dos tendencias existentes en las sociedades del capitalismo avanzado: entre un fondo de verdades limpias y cristalinas, las (abstractamente razonables) promesas emancipatorias de la ideología

liberal o sencillamente el abrigo de los «viejos valores», y la realidad que toda esta ideología debe encubrir y reproducir, la de una pura y dura explotación, la cual se adaptaría mejor a nuevas formaciones ideológicas que por aquellos años aún no se habían consolidado. Cuando el detective se niega a dar información sobre su cliente, cuando reivindica su libertad para emprender un trabajo autónomo (y es que el detective es un pequeño empresario), cuando cumple a rajatabla el *quid pro quo* del contrato, y en definitiva se somete rigurosamente a la disciplina legal y ética del liberalismo anglosajón (algo parecido sucede con Perry Mason, el impecable abogado protagonista de las novelas de Erle Stanley Gardner), está sin embargo haciendo chirriar todo el sistema social y estatal: al insistir en cumplir su contrato recibe toda clase de golpes, se resiste a un interrogatorio policial, hace enemigos políticamente poderosos... se opone por tanto al orden establecido, que todas esas leyes pretenden salvaguardar. Quizás cuando interpreta laxamente la ley se hace peligroso a las autoridades, pero no tanto como cuando se empeña en acatarla –porque el crimen, como todos sabemos, es la justificación pero también la condición fundante de todo orden de legalidad, así como el medio de su realización a través de (la trastienda de) las instituciones estatales. Es esta contradicción la que impulsa los actos del detective, que sin embargo no conducen a ningún término, porque como tales carecen de sentido, porque van a contracorriente de los tiempos.

Y es que la ideología dominante, en su función reproductora de las relaciones de producción (por tanto, en su servicio a la clase capitalista dominante) se encontraba atravesada durante el periodo de capitalismo monopolista del siglo XX (hasta el desmantelamiento de la Unión Soviética) por una serie de contradicciones derivadas de la relación de interacción desigual entre la estructura económica por un lado y los aparatos ideológicos de Estado por otro, así como dentro de las distintas regiones de dichos aparatos. El grado de desarrollo y las transformaciones producidas en la base económica no iban parejos con el correspondiente movimiento de reestructuración de la ideología dominante que aquel desarrollo precisaba. Era evidente pues que muchas formaciones ideológicas y entre ellas culturales se desarrollarían con esa desigualdad respecto de los demás mecanismos que operaban en la misma sociedad. Esta contradicción no fue un obstáculo sino todo lo contrario, la condición de posibilidad para el florecimiento de una nueva forma artística, la novela negra. Ya lo decía Marx en sus reflexiones sobre arte: «se sabe que ciertos períodos de florecimiento artístico no corresponden en modo alguno al desarrollo general de la sociedad ni tampoco, por consiguiente, al de su base material».³⁵¹

Pero a estas alturas se trata de una contradicción del pasado. A nadie se le escapará que el detective (el clásico, el verdadero) está condenado a regresar a la nada, al vacío de su propia distancia y a disolverse en la historia. Lo cual no es sino el reflejo en nuestro imaginario de la disolución de la propia literatura hecha por intelectuales serios, éticos, anticuados... Como es sabido, la tendencia actual es la de la desaparición de aquel tipo del intelectual con «ideas propias», que con el cambio de los tiempos se ha reconvertido en un proveedor de autoayudas, en un adorno televisivo o simplemente en un bufón sin voluntad. De lo que se trata es de un progresivo desplazamiento dentro del campo ideológico, por el cual los intelectuales orgánicos tradicionales (incluyendo aquí a maestros y a profesores universitarios), y en general el aparato ideológico cultural, han sido desprovistos de su tradicional función dominante. Y es que el aparato ideológico cultural ha sido convenientemente reestructurado con objeto de reducir las fricciones al mínimo. Es obvio que, en tales circunstancias, lejos nos encontramos de aquella contradicción entre las nuevas formas de explotación (asociadas a la transformación del mundo del trabajo y dentro de éste al desarrollo del trabajo improductivo) y las viejas

³⁵¹ Karl Marx, «Introducción», en *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso, 1989, p. 207.

formas de legitimación ideológica; o en otras palabras, entre el desarrollo de las relaciones de producción y las disfunciones de unos aparatos ideológicos que a partir de cierto momento se encontraron demasiado anquilosados como para garantizar plenamente su reproducción (anquilosados, faltos de ese «dinamismo» actualmente tan en boga; pero que también y esto no es menos importante, se encontraban sometidos a la influencia amenazadora de una alternativa socialista con la cual simpatizaba una parte importante de la intelectualidad del siglo XX).

La conclusión es que una nueva ideología dominante ha logrado aplacar esas contradicciones, para mayor gloria (forzoso es recordar el *adagio*) de la clase dominante. Ideología dominante que se refleja en nuestras conciencias como una especie de «naturalismo político» en la versión del célebre *dictum* thatcheriano: *no hay sociedad, sino tan sólo individuos...*³⁵² O por otra vía y desembocando en iguales resultados, la ideología dominante puede formularse en los términos de la «razón cínica»: sabemos muy bien lo que hacemos y aun así lo hacemos. Pero ninguna de estas píldoras inaugura el reino milenario del «fin de las ideologías».

Como decíamos, hoy día el aparato cultural ha perdido su privilegio como asistente y unificador de la ideología dominante. En efecto, tradicionalmente el aparato cultural era esencial para proporcionar a la ideología dominante una forma unitaria en nuestras conciencias (lo decía Marx en *La ideología alemana*). La importancia del aparato cultural radicaría en su propia inversión del mecanismo ideológico: él es responsable de que el reflejo de los aparatos ideológicos en nuestras conciencias sea tomado como un conjunto de ideas autosuficientes y autogeneradas, autónomas respecto de su base material. En definitiva, el intelectual clásico ejercía una importante contribución a la producción de aquello que Althusser llamaba una «representación ideológica de la ideología».³⁵³ El aparato cultural no fue nunca el aparato ideológico dominante, sino el que llevaba a cabo la inversión de la propia ideología dominante como «conjunto de ideas» o «espíritu de época» en vez de como configuración material de un conjunto estructurado de Aparatos Ideológicos de Estado (dentro del cual existe un aparato dominante, región dominante de la ideología dominante).³⁵⁴ A esta especie de inversión, de psicologización del papel material de los grupos sociales en la producción, es a lo que Gramsci se refiere con la categoría de intelectual orgánico, ligado a un grupo al cual proporciona «homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político».³⁵⁵ Sin embargo, este aparato cultural no funciona ya con el ímpetu y con la relativa autonomía que en algún momento pudo *pretender* detentar: y en ello juega un papel considerable la formación de grandes *holdings* empresariales de medios de comunicación (este proceso se observa claramente en el caso español, a partir de los años 70 y 80)³⁵⁶ que aglutinan una nueva forma de trabajo intelectual a caballo entre los medios audiovisuales, la prensa, y el

³⁵² Margaret Thatcher, «Interview for Womans' Own ("no such thing as society")», 23 Sept. 1987, en <http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=106689> (9/2008).

³⁵³ Louis Althusser, *O. Cit.*, p. 300.

³⁵⁴ «Ahora bien, ese aparato dominante en la esfera ideológica, puede ser o no representativo de la esfera dominante en la formación social de que se trate. En el modo de producción capitalista, la ideología dominante era una suerte de ideología jurídico-política que encubría el dominio de lo económico; sin embargo en la etapa del capital monopolista, el predominio de lo político sobre lo económico genera paradójicamente una ideología economicista dominante en sus formas tecnocrática o meritocrática. Así pues, es preciso tener en cuenta este tipo de desplazamientos en la región dominante de la ideología dominante» (Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid: Siglo XXI, 1978, p. 270.)

³⁵⁵ Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 9.

³⁵⁶ Véase el trabajo de Pedro Ibarra, Jose Vicente Idoyaga y Ramón Zallo, «Ideologías y medios de comunicación en los 80», en Miren Etxezarreta (coord.), *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*, Barcelona: Icaria/Fuhem, 1991, pp. 725-65.

bestseller o el libro de divulgación. Sea como fuere, y dejando aquí esta cuestión que merecería una mayor profundización teórica, ya salta a la vista que la capacidad de intervención y de crítica por parte del intelectual (era escasa, pero ciertamente en un momento llegó a existir en la figura del intelectual *engagé*) ha entrado en bancarrota al mismo tiempo que su matizada autonomía,³⁵⁷ y que ello se encuentra relacionado con la manera en que todo el aparato cultural ha sido ampliamente reestructurado para una mayor funcionalidad de acuerdo con el estado de cosas existente en el capitalismo avanzado.

Si esto es así, entonces estaremos asistiendo a una solución de las aporías ideológicas de algo que no eran los grandes logros de la humanidad, sino simples disfunciones (por tanto programadas para su resolución) generadas en el último par de siglos por el aparato cultural en las formaciones sociales bajo el modo de producción capitalista. En las actuales condiciones de «progreso» y desarrollo capitalista, el problema se habría disuelto, y la fase adolescente en la que prácticas ideológicas arbitrarias o provenientes de etapas superadas del desarrollo histórico se interponían en el camino del proceso capitalista de valorización parecería haber concluido.

En condiciones como estas, la novela negra no constituye sino el desgarrador recordatorio de lo que fue una crisis de crecimiento del capitalismo avanzado. Regresar a ella, a sus nostálgicas descripciones de la miseria urbana, no es más que una debilidad estética por un pasado olvidado. Como aquella debilidad a la que se refería Marx al reflexionar sobre el arte clásico:

El encanto que tiene para nosotros su arte no está en pugna con el carácter inmaduro de la sociedad en que se conformó. Al contrario, ese encanto es un producto suyo y guarda íntima relación con el hecho de que las condiciones sociales inmaduras que dieron vida a dicho arte, y fueron las únicas capaces de darle vida, no podrán volver nunca.³⁵⁸

En efecto, el triunfo de una nueva ideología dominante marcaría definitivamente el deceso de aquellas condiciones que hicieron posible toda la grandeza y la frescura de la primera novela negra. De ahí que nuestros más prácticos contemporáneos, endurecidos por la exigencia de sobrevivir socialmente en las nuevas condiciones del capitalismo tardío, ya no se reconozcan en la contradictoria posición de los padres del género. Y aun así, este mundo que es el nuestro, sin «detectives» y acrítico, sin lugar para la oposición, se asemeja a una abstracción del género en su lado malo: el de un mundo donde la gente se rinde y cede, falta a la palabra que a sí misma se había dado, se pierde en los callejones sin que nunca se la vuelva a ver. No es extraño que, siendo este nuestro mundo, todos parezcan sentirse terriblemente culpables por haber renunciado a algo.

Pero, si es así, entonces aún merece la pena pensar en una crítica de la ideología. Que el (supuesto) aparato cultural se encuentre en condiciones de supervivencia, y como *Kampfplatz* (*campo de batalla*) deje bastante que desear, no nos impide aprender de su historia y de las condiciones que hicieron posibles ciertos productos los cuales, como es el caso de la vieja y buena novela negra, no por irrepetibles merecen ser

³⁵⁷ «Lo contrario de un intelectual orgánico es uno “tradicional”, que se considera a sí mismo independiente de la vida social. Estos personajes (clérigos, idealistas, filósofos, catedráticos de Oxford y otros) son, según Gramsci, los restos de una época histórica previa, y en este sentido la distinción entre orgánico y tradicional se puede eliminar de algún modo. Un intelectual tradicional puede haber sido orgánico, pero ahora ya no lo es; los filósofos idealistas ayudaron a la clase media durante el apogeo revolucionario, pero ahora no son más que un estorbo marginal (...). Esta fe en la autonomía del pensamiento puede servir sobradamente a una clase gobernante particular, y en este aspecto el ahora intelectual tradicional puede en su momento haber ejercido una función “orgánica” precisamente en su desvinculación» (Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, O. Cit., p. 162.)

³⁵⁸ Karl Marx, «Introducción», O. Cit., p. 208.

menospreciados. Es el origen de tales productos, en el marco de una fértil contradicción ideológica (y no su naturaleza «cultural» dada históricamente: desprendámonos del «culto al libro» en cuanto tal), lo que debe convertirse para nosotros en una fuente de aprendizaje. De este modo, la primera lección a tener en cuenta es que la crítica de la ideología, como cualquier otro tipo de crítica, parte en cada tiempo y lugar de las contradicciones existentes.

4. EL *SINTHOME*

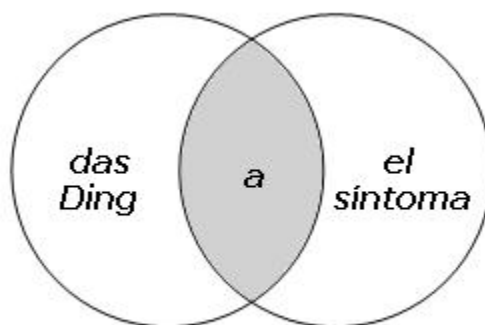
Para Lacan, uno de los problemas cruciales del psicoanálisis es el papel que en él juega el deseo del analista. El deseo del analista es un deseo perverso, basado en la convicción de que él *sabe* (como el judío del chiste, el psicoanalista encarna el *sujeto supuesto saber*) acerca del goce del otro; en efecto, el propio hecho de que se produzca la transferencia, que, como veíamos anteriormente, es fundamental dentro de la cura analítica, se basa en que el analizante atribuya a su analista este saber acerca de su propio goce (acerca de su peculiar modo de gozar). Y en efecto, esta atribución no es vana puesto que el analista realmente *sabe*; por eso es un perverso.

Para Lacan, el perverso por excelencia es el masoquista. La perversión masoquista es definida por Lacan como ese modo de «reconocerse como objeto de deseo».³⁵⁹ Dicha perversión es precisamente la de quien se posiciona como objeto-instrumento del deseo del otro: la víctima del masoquista queda entonces presentada como un sujeto histerizado que «no sabe lo que quiere» (es el perverso quien decide por ella), con todo lo cual se produce la posición del sujeto histérico como amo, como Significante Amo, del discurso del masoquista. ¿No es esto entonces lo que hace todo analista: guardar el secreto del deseo del analizante y posicionarse, a través de la transferencia, como objeto de dicho deseo?

La clave que diferencia al analista de un verdadero perverso reside en que el analista sea capaz de servirse de esta perversión para llevar al analizante más allá de la relación transferencial –hacia el atravesamiento del fantasma, de la fantasía fundamental que subyace más profundamente al síntoma y que estructura la relación del sujeto con su goce. ¿Pero qué sucede cuando se opera el ansiado «atravesamiento del fantasma»?

Volvamos otra vez a la parábola de «la bolsa o la vida». Aquí la Cosa, *das Ding*, sería «la bolsa» en tanto elección absoluta, inverosímil, propiamente letal de la *jouissance* (un terreno tan invasivo, en su exceso de vida violenta y primordial, que equivale a la propia muerte).

FIGURA 10



³⁵⁹ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 10. La angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 118.

Frente a la Cosa, *a* sería el terreno del objeto mítico perdido, en donde hipotéticamente tendríamos «la bolsa y la vida». En definitiva, si la elección entre «la bolsa o la vida» es forzada, ello sucede porque en realidad sólo cabe optar por «la vida», esto es, *por el síntoma*, asumiendo una pérdida que es precisamente lo que estructura dicho síntoma (mi síntoma es precisamente el modo en que me relaciono con ese resto de la *jouissance* perdida).

En su última enseñanza, Lacan llega al extremo de universalizar el síntoma.³⁶⁰ *Todo* lo que existe es producto del síntoma; sin él, no solamente no existe el mundo, sino tampoco el lenguaje mismo ni el sujeto. Lacan parece responder de este modo a la pregunta filosófica fundamental, la que se plantea *por qué hay algo, en vez de nada*.³⁶¹ El síntoma es justamente ese «algo» que adviene en vez de la nada.³⁶² En efecto, esto es lo que se propone en la noción lacaniana de que «el gran Otro no existe» (con lo que, de paso, Lacan contradice las críticas que le acusan de «idealismo lingüístico»),³⁶³ y en la concepción del sujeto como $\$$ (S barrada).³⁶⁴ En este sentido, el famoso nudo borromeo debería interpretarse lo más burda y groseramente posible: lo Real, lo Simbólico, lo Imaginario *son exactamente como* esos círculos de cuerda anudados sobre sí mismos rodeando un agujero central, una incompletud (una castración en lo Simbólico, una frustración en lo Imaginario, una privación en lo Real)³⁶⁵ a partir de la cual quedan trabados entre ellos. Ahora bien, cuando Lacan universaliza el síntoma, lo hace para dar una razón más fundamental de ese mismo anudamiento. De tal modo que el síntoma se convierte para Lacan en la sustancia, en el átomo cuyo núcleo de *jouissance* real otorga entidad y congruencia al anudamiento —el síntoma es lo que hace existir al mundo, al lenguaje, al sujeto... Frente a esto, perder el síntoma supondría perder el propio goce, y con ello la consistencia ontológica del sujeto: y entre el síntoma y la Nada (entre lo malo y lo peor), solamente cabe elegir el síntoma.

Žižek pone en paralelo la universalización del síntoma con la universalización de la forclusión (*Verwerfung*).³⁶⁶ Lacan introdujo este concepto en los años cincuenta, al definir los procesos psicóticos como producto de la forclusión, esto es, de la exclusión de un significante clave (el significante del Nombre-del-Padre). De modo que, como decía Lacan parafraseando a Freud, *lo que ha sido forcluido en lo Simbólico retorna en lo Real* (de los fenómenos psicóticos).³⁶⁷ Pero en su última enseñanza, Lacan dio a esta forclusión una extensión universal: en el propio orden significante opera ya una forclusión; la cadena de significantes da vueltas alrededor de un espacio vacío: un determinado significante se encuentra ya excluido. Esto es lo que supone el epigrama lacaniano «no hay relación sexual». La sexualidad implica desde un principio la falta de este significante, e implica por tanto la imposibilidad de la relación sexual misma. Una vez más, aquello que fue forcluido de lo Simbólico retorna en lo Real del síntoma. De este modo, como añade Žižek, el célebre «la mujer no existe» lacaniano significa que aquél significante forcluido de lo Simbólico retorna en lo Real como síntoma —como el síntoma del hombre: un hombre es aquello que, a diferencia de una mujer, cree que la mujer existe.³⁶⁸ De modo que el paralelo entre síntoma y forclusión queda así establecido: la universalización del síntoma (el hecho de que el síntoma sea lo último que nos separa de la psicosis) tiene que ver con el hecho de que inevitablemente la

³⁶⁰ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, O. Cit., p. 106.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 107.

³⁶² *Ibid.*, pp. 106-7.

³⁶³ *Ibid.*, p. 107.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 4. La relación de objeto*, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 201.

³⁶⁶ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, O. Cit., pp. 107-108.

³⁶⁷ «La proyección en la psicosis (...) es el mecanismo que hace retornar del exterior lo que está preso en la *Verwerfung*, o sea lo que ha sido dejado fuera de la simbolización general que estructura al sujeto» (Jacques Lacan, *El seminario, Libro 3. Las psicosis*, O. Cit., p. 73.)

³⁶⁸ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, O. Cit., p. 108.

estructura ontológica del ser humano es de por sí psicótica (incumbe ya la forclusión de un significante).

Ahora bien, hemos convenido, siguiendo a Žižek, en que lo forcluido en lo Simbólico retorna en lo Real *del síntoma*... Aquí Žižek no puede dejar de observar que la idea del síntoma como Real contraviene *el* concepto más elemental del psicoanálisis lacaniano: que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*. En efecto, y esto ya es así desde Freud, se supone que el síntoma es «una formación simbólica *par excellence*, un mensaje cifrado, codificado, que se puede disolver mediante interpretación porque es ya en sí un significante».³⁶⁹ Más aún, este principio de que el síntoma es una formación simbólica, parece la razón de ser para la *talking cure* analítica.

Naturalmente, esta es la idea básica contenida en la primera enseñanza de Lacan. El síntoma es simbólico, surge de las fallas del lenguaje consciente como algo que no solamente se puede interpretar, sino que existe *para* ser interpretado, ya que está desde su mismo origen destinado al gran Otro simbólico. El síntoma es como la famosa carta lacaniana: una carta siempre llega a su destino, puesto que su destinatario «real» no es sino una figura contingente que ocupa temporalmente una posición dentro del universo simbólico. En la fantasía del remitente, la carta es un mensaje que va dirigido al gran Otro, por eso *siempre* llega a su destino. La idea de Lacan, entonces es que el psicoanalista ocupe esa posición del gran Otro, y (vía transferencia) se convierta en destinatario el mensaje del analizante. Una vez interpretado este mensaje, por medio de su verbalización, el síntoma simplemente se disolvería.³⁷⁰

Ahora bien, a partir de aquí Lacan se dio cuenta (como lo hizo Freud en su última etapa) de que las cosas no estaban tan claras. ¿Por qué a pesar de la interpretación, aunque sea exitosa, el sujeto se resiste a ceder su síntoma y prefiere persistir en el ser de éste? Como indica Žižek, la respuesta de Lacan tiene que ver con el *goce*: «el síntoma no es sólo una respuesta cifrada, es a la vez un modo que tiene el sujeto de organizar su goce».³⁷¹ En otras palabras: la pregunta del analista al analizante, después de que éste haya narrado el modo en que sus síntomas se inmiscuyen en el curso de su vida cotidiana, de sus relaciones con sus seres queridos, etcétera... es *¿qué provecho estás extrayendo de tu síntoma?* Y la respuesta obvia es: *jouissance*. Esa es la razón de que el analizante se resista a cederlo, y de que en un determinado estadio de la cura analítica sucumba a la *Wiederholungszwang* y se decida a amar su síntoma incluso más que a sí mismo (aferrándose a él con todo su ser).

Tras constatar este hecho, Lacan habría decidido avanzar mediante una distinción entre síntoma y fantasía: el síntoma es interpretable, es un mensaje que se dirige a un gran Otro que sí existe, como totalidad simbólica; la fantasía es una entidad que no puede ser sometida a análisis, que se resiste a la interpretación. La fantasía se dirige a un Otro tachado, no-todo, inacabado («es decir, está llenando un vacío en el Otro»)³⁷² La fantasía, por tanto, es una especie de bloqueo contra una angustia primordial: a saber, la que ocasiona la incompletud enigmática del deseo del Otro (esta angustia se puede entender a través de la religión judía, la religión de la angustia por excelencia: el Dios de los judíos, el del Antiguo Testamento, es precisamente ese Dios arbitrario respecto del cual siempre queda en pie el enigma: ¿qué es lo que Dios desea de mi?). La fantasía fundamental del sujeto es precisamente ese núcleo que resiste, un reducto donde el sujeto halla un último goce al cual no puede renunciar.

Lacan resuelve que la cura analítica se encontraría marcada por dos etapas: una *interpretación de síntomas*, y un *atravesamiento de la fantasía*.³⁷³ En el transcurso de la interpretación, hay que llegar paso a paso hasta ese núcleo duro de goce que impide

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 109.

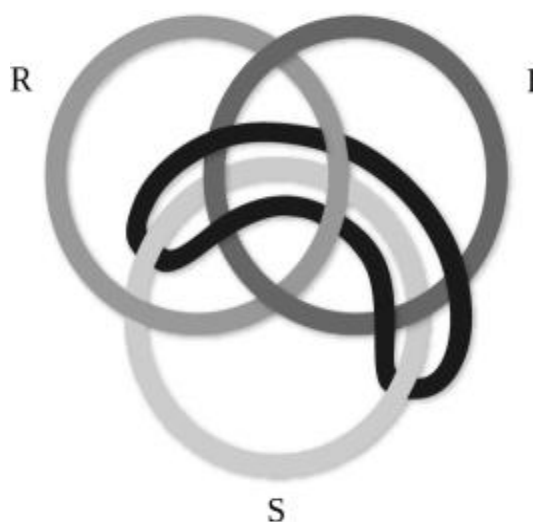
³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*, p. 110.

cualquier interpretación. Entonces es cuando se tiene que dar el paso de atravesar la fantasía, y reconocer que sólo existe para cubrir una falta en el Otro.³⁷⁴ Es en torno a este atravesamiento como Lacan articula su noción del *acto* analítico, y como concibe el final del análisis.

Pero el análisis todavía se encuentra con otro problema: pues existen pacientes que en efecto han atravesado su fantasía, se han distanciado de ella, y aun así su síntoma principal todavía persiste. ¿Qué es eso que resiste, no sólo a la interpretación, sino al propio atravesamiento del fantasma? Lacan propone aquí un concepto: el *sinthome*.³⁷⁵ El *sinthome* (término que condensa un juego de palabras con «síntoma», «Saint Thome» – por Tomás de Aquino–, «hombre sintético», etcétera) es descrito por Lacan como el cuarto nudo del célebre «nudo borromeo» (ver FIGURA 11)³⁷⁶ que liga lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real. En otros términos, el *sinthome* es el último nudo que mantiene al sujeto a salvo de la psicosis.

FIGURA 11



El *sinthome* es una formación significativa investida de un goce particular: de un goce-en-sentido, o *jouis-sense* (definido de manera intuitiva, un *sinthome* es un determinado cliché, una conducta o un ritual por medio de los cuales el psicótico mantiene el contacto con la realidad).

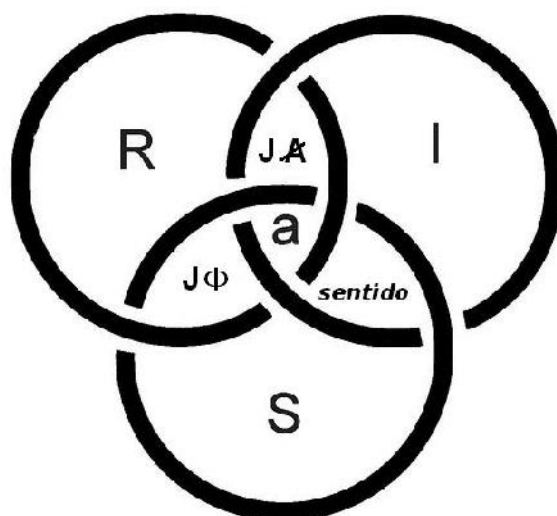
³⁷³ ¿No podría acaso encuadrarse la teoría althusseriana dentro del límite de una «interpretación de síntomas», tomando al pie de la letra su propuesta de «lectura sintomal»? ¿No se encuentra precisamente el «problema de la interpelación» althusseriano, marcado por esta incapacidad para encarar el problema del atravesamiento del fantasma?

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ Jacques Lacan, *El seminario, libro 23. El sinthome*, Buenos Aires: Paidós, 2006.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 21.

FIGURA 12



Podemos ver en detalle (ver FIGURA 12)³⁷⁷ el *sinthome* como un punto de intersección entre $J\mathcal{A}$, $J\Phi$ y el sentido, todo ello oscilando alrededor del *objeto a*. En la intersección entre lo Imaginario y lo Real tenemos $J\mathcal{A}$, el matema de la imposible *jouissance* del Otro (de una *jouissance* imposible en la medida en que no existe un Otro del Otro que le ofrezca la completud de su falta). Siendo así, del otro lado el empalme entre Imaginario y Simbólico es el lugar del sentido, de aquello que el analista rastrea detrás del síntoma del analizante. Pero este anudamiento genera al mismo tiempo en otro lugar un empalme entre lo Simbólico y lo Real: este sentido, produce un goce en lo real, un $J\Phi$ (matema del goce fálico)³⁷⁸. Aquí entra el papel del *sinthome*. Lo que el analista pretende es precisamente esto, pasar de una *jouissance* abusiva, generada como plus excedente de la represión, a un goce en el sentido. Esta unión de lo Simbólico con lo Real es el campo de lo que Lacan llama un *j'ouïs-sens*,³⁷⁹ la escucha de un sentido a la que se adhiere un suplemento de goce (un goce-en sentido, un goce en la escucha que es también la forma de goce del propio analista). Este artefacto producto del análisis es el *sinthome*, el único terreno paradójico donde la verdad (el saber) no mata al goce. Y el objetivo del análisis es volver posible este goce. En efecto, si el objeto del análisis es disolver los síntomas y finalmente «atravesar el fantasma» anudado en torno a un modo de gozar, se entiende que la pérdida del goce sea experimentada por el sujeto como una pérdida de ser y con ello de su propia consistencia. El *sinthome* es el artefacto analítico que viene a sustituir la *jouissance*, al mismo tiempo que mantiene la coherencia del sujeto, manteniéndolo alejado de la psicosis.

De este modo, el *sinthome* se convierte en «nuestra única sustancia, el único soporte positivo de nuestro ser, el único punto que da congruencia al sujeto».³⁸⁰ Es la elección definitiva: o el síntoma o la Nada (la total ruptura con el universo simbólico). Por eso, para Lacan, el fin último del análisis era la identificación con el síntoma. La última etapa de la cura analítica, la travesía del fantasma, supone elegir la Nada, contra el ser. Se pierde con ello, en efecto, todo el remanente de goce real. El *sinthome* es

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁷⁸ Gocce fálico que no tiene nada que ver con el pene, sino que tiene más que ver con el modo en que el falo excluye el sentido, se constituye como un espacio Real que invade lo simbólico y que hace imposible su totalidad: el falo es la barra de la fórmula \mathcal{A} (A barrada), que significa que *il n'y a pas de grand Autre*.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 70.

³⁸⁰ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, O. Cit., p. 110.

entonces el último nudo que encuentra el sujeto, que entonces queda contenido en torno a una estructura que se salva en goce-en-sentido (*jouis-sense*).

El síntoma del analista, que habíamos comparado con el del perverso, ¿no es precisamente un *sinthome*? Una vez que el analista ha completado su «pase», y ha atravesado su propio fantasma, se enfrenta al abismo de una Nada, se enfrenta justamente a una pérdida de *jouissance* que amenaza con su propia destrucción (con su total alienación frente al orden del Ser). La única salida que tiene es, precisamente, la de identificarse con su síntoma: y el síntoma, o *sinthome*, que produce un verdadero analista es justamente esta forma de perversión consistente en un saber acerca del goce del otro.³⁸¹ La figura silente del analista, que asiste «a la escucha» del sentido, recuerda al silencio demencial de Harpo, el mudo de los Hermanos Marx, una entidad que en su excentricidad perversa parece albergar el secreto sobre un goce insondable. Por eso el analista no es solamente un *sujeto supuesto saber* para el analizante: lo es también para sí mismo (en realidad, él *sí que sabe*). La perversión constitutiva del analista es este modo de anudarse en torno a la figura del *sujeto supuesto saber*, donde halla su síntoma. Y su salida es *gozar su síntoma*.

5. BADIOU: EL ACONTECIMIENTO COMO SÍNTOMA DEL SUJETO

Lo que Alain Badiou llama el procedimiento de verdad como fidelidad, más allá del principio del placer, a una Causa superior, se identificaría precisamente como un modo de la pulsión de muerte, la cual se aferra a una particularidad intrascendente, deduciendo de ella todo su ser (*Cf. supra*, cap. II, apartado 4). Ahora bien, ¿no es esta particularidad intrascendente el nombre preciso del *sinthome* lacaniano?, ¿de ese pequeño ritual, ese *tic* en el cual ciframos toda la consistencia de nuestro ser? En efecto, la pulsión de muerte se enfrenta, como habíamos visto con Žižek (*Cf. supra*, cap. II, apartado 6), a su forma superyoica como mandato de goce, en la forma del *acto* psicoanalítico y del atravesamiento del fantasma. Pero tras este atravesamiento es preciso, para evitar la psicosis, aferrarse a una formación que mantenga la coherencia del ser del sujeto en torno a un goce-en-sentido o *jouis-sens*: como acabamos de ver, esta formación es el *sinthome*.

Pues bien, este *sinthome* resultante del acto analítico, del atravesamiento de la fantasía, y que es presupuesto como un núcleo de consistencia al que aferrarse, es justamente lo mismo que Alain Badiou llama *acontecimiento*. Este efecto de consistencia, que nos defiende contra lo sublime matemático (lo «múltiple puro» del ser en tanto que ser, como objeto de las matemáticas) es precisamente lo que muestra Badiou cuando piensa el sujeto en relación con un procedimiento de verdad, entendido como forma de fidelidad a un acontecimiento («llamo *sujeto* a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad»)³⁸².

En realidad, Badiou, al defender las matemáticas como teoría de lo múltiple puro, ha reformulado lo que Althusser postulara ya en sus distintas tesis sobre la práctica filosófica («la filosofía no tiene objeto», y otras fórmulas de su etapa llamada dogmática). Ha hecho de las matemáticas *la* ontología, al mismo tiempo que afirmaba que el Ser no es *nada*, más que una pura multiplicidad.

Las matemáticas no *presentan*, en sentido estricto, *nada*, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tener nada que presentar, fuera de la presentación

³⁸¹ Jacques-Alain Miller evoca esta analogía, aludiendo incluso a su interpretación del tema del fantasma sadiano, si bien agrega que «no debemos ir muy lejos en la comparación de la perversión y el análisis» (*Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas, O. Cit.*, p. 271.)

³⁸² Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, O. Cit.*, p. 431.

misma, es decir lo Múltiple, y no acordar nunca con la forma del objeto, es por cierto una condición de todo discurso sobre el ser *en tanto ser*.³⁸³

Esta multiplicidad como objeto de la ontología, de una ontología que carece de objeto (más allá de su propia aparición como múltiple), apunta precisamente a aquello de lo que no se puede hablar: la inconsistencia pura, psicótica, de un Ser que equivale a la pura nada.

El sujeto es un nombre propio del momento (situado) en que un acontecimiento se divide en el *dos* de la situación, por medio de un procedimiento genérico que soporta una verdad.³⁸⁴ Según Badiou, el sujeto es convocado a la existencia cuando un *plus* sobreviene más allá de su situación como ser animal. El estatuto de la subjetividad para Badiou es aristocrático (como la concepción del pensamiento en su admirado-denostado Deleuze).³⁸⁵ Existen situaciones y existen animales. Es a partir de esto, en condiciones de excepcionalidad, como emergen los acontecimientos y los sujetos ligados a ellos. El sujeto, «que sobrepasa al animal (pero el animal es su único sostén) exige que algo haya pasado»,³⁸⁶ esto es, precisa de un *acontecimiento*. Se es sujeto cuando se contempla la situación, el orden dado y establecido de las cosas, desde el punto de vista de un acontecimiento excepcional que lo trascendió. Ahora bien, la existencia del acontecimiento no es obvia: el sujeto emerge ligado a una decisión excepcional, la de tomar en cuenta el acontecimiento. Por ejemplo: podemos decir que la Revolución francesa no fue una ruptura real con el Antiguo Régimen, que todo lo que tuvo lugar fue un estallido innecesario y superfluo, en un orden de cosas que ya estaba experimentando transformaciones graduales por su propia inercia. Una actitud de este tipo, negacionista del acontecimiento, puede encontrarse teóricamente fundada (eso será objeto de estudio y polémica de los historiadores y eruditos expertos en el periodo), pero sustrae el momento político solidario de una verdad eterna (por ejemplo, esa condensada en el viejo aforismo maoísta «hay derecho a rebelarse») que es la que nos hace sujetos éticos, comprometidos con la transformación de la situación, y dotados de una dignidad superior a la del animal despolitizado. Badiou hace de su ética un decisionismo: el proceso de la verdad se fundamenta «en la decisión de referirse de ahora en adelante a la situación *desde el punto de vista del suplemento acontecimental*». ³⁸⁷ Así, por ejemplo, Lenin es el nombre propio de la separación entre el acontecimiento revolucionario y el leninismo, como Pablo separa la muerte de Dios de la Iglesia, y como Cantor separa los múltiples infinitos de la teoría de conjuntos. El sujeto, según Badiou, «orienta el acontecimiento hacia la verdad de la situación por la cual ese acontecimiento es acontecimiento». ³⁸⁸ De modo que el sujeto es tanto una forma de intervención que distingue la existencia del acontecimiento (hay un acontecimiento, y no más bien identidad) como la regla que designa una posición de fidelidad al acontecimiento. Así, el nombre propio *Lenin* designa tanto el reconocimiento de la revolución (hay que actuar, si como Kautsky esperamos a que se produzcan las «condiciones adecuadas» esperaremos en vano...) como también la regla que bajo el nombre de «leninismo» marcó una determinada política revolucionaria vigente a lo largo del siglo XX. Esa regla es, en definitiva, definitoria de la Verdad «que junta al infinito los términos indagados positivamente por el procedimiento fiel». ³⁸⁹

Esta concepción del sujeto puede rastrearse, sin duda, hasta los textos sociológicos de Mao Zedong. Durante la «campana de las cien flores» iniciada en 1956,

³⁸³ *Ibid.*, p. 15.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 432-33.

³⁸⁵ Alain Badiou, *Deleuze: La clameur de l'Être*, Paris : Hachette, 1997, p. 22.

³⁸⁶ Alain Badiou, *La ética*, México: Herder, 2004, p. 70.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁸⁸ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, O. Cit., p. 433.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 436.

Mao redacta un famoso artículo titulado «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo». La «campana de las cien flores» tenía por intención afrontar los problemas sociales y culturales relacionados con la etapa de la «edificación del socialismo», proponiendo soluciones «suaves»: educación, crítica y autocritica, lucha ideológica. El núcleo de su artículo es la constatación (seña de identidad de toda política maoísta) de que el cuerpo social y el pueblo no se identifican, de que este último emerge en determinadas circunstancias como una subjetividad ligada a un proyecto político y a una forma concreta de organización política (por ejemplo, un Estado). «El concepto de “pueblo” tiene diferente contenido en diversos países y en distintos períodos de la historia de cada país.»³⁹⁰ A través de una argumentación sorprendente, por medio de desplazamientos conceptuales, Mao enumera una tras otra las diversas formas en que se estructuran y reestructuran los conceptos de «pueblo» y de «enemigos del pueblo» en la historia de la revolución china: durante la lucha contra el imperialismo japonés, el «pueblo» incluía a todas las clases y capas; durante la lucha contra el Kuomintang, el pueblo estaba compuesto por quienes se oponían a aquél y a las clases que aquél representaba; finalmente,

En la etapa actual, período de edificación del socialismo, integran el pueblo todas las clases, capas y grupos sociales que aprueban y apoyan la causa de la construcción socialista y participan en ella...³⁹¹

Si bien este pasaje puede parecer demagógico, incluso peligroso, apunta por otra parte a una noción profunda y problemática acerca del cuerpo político: el pueblo se define como la fuerza positiva que participa, anudada en torno de una Verdad común, en la edificación de su organización política. Por eso para el maoísmo no existe política sin Verdad, y esa verdad remite en último término al acontecimiento revolucionario soviético original (es la razón por la cual el maoísmo de los años 60 se califica a sí mismo de *marxismo-leninismo* en oposición al *revisionismo* de la URSS).

Esta noción aristocrática de la subjetividad política está muy presente cuando Badiou piensa el sujeto en relación con una verdad. Para Badiou, el sujeto es aquel que, como diría Walter Benjamin, cepilla la historia a contrapelo: uno es sujeto cuando, ligado a una posición de verdad, contempla el estado de cosas existente (la *situación*) desde el punto de vista de un acontecimiento, léanse la Teoría de Conjuntos, la obra de Haydn, la nueva física de Galileo... lo cual le «obliga a *inventar* una nueva manera de ser y de actuar en la situación».³⁹² La verdad, por oposición a la opinión o *doxa*, es incomunicable e inconmensurable: no porque pertenezca a la categoría de lo misterioso o lo inefable, sino por su emergencia extraordinaria y contrapuesta al funcionamiento ordinario del estado de cosas normalizado. La opinión es lo que se comunica: la televisión, el cine, el último disco de un grupo de música, la política local, la comida, el sexo, etc...³⁹³ De todo ello se puede conversar, y lo que es más, esta conversación en el terreno de las opiniones es el lubricante de la sociabilidad. Frente a las opiniones, donde existe comunicación, las verdades se aparecen en la forma del *encuentro*:³⁹⁴ «entrar en la composición del sujeto de una verdad sólo puede ser del orden de *aquello que a uno le ocurre*».³⁹⁵ Las opiniones son aquellas monedas que, como decía Nietzsche, se han pasado de mano en mano hasta perder el cuño, apareciendo intemporales y eternas; las

³⁹⁰ Mao Zedong: «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», en *Obras escogidas*, Vol. V, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, p. 420.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² Alain Badiou, *La ética*, México: Herder, 2004, p. 70.

³⁹³ *Ibid.*, p. 81.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 82.

³⁹⁵ *Ibid.*, pp. 82-83.

verdades en cambio son inseparables de su *aparecer*. Un sujeto se conforma a partir de su *encuentro* con ellas, y se sustenta en la perseverante fidelidad a dicho encuentro.

El sujeto, como lo entiende Badiou, no es el sujeto psicológico o trascendental. Por ejemplo, en el procedimiento verdadero de un encuentro amoroso, el sujeto del amor no es cada uno de los amantes, sino que ambos «entran como tales en la composición de *un* sujeto de amor, que los *excede* a uno y a otro». ³⁹⁶ Lo mismo se puede decir del sujeto de la política revolucionaria, que no es ni el militante ni el sujeto colectivo de la clase, sino una condición particular que puede llamarse *partido* o puede, en circunstancias distintas, no llamarse así. ³⁹⁷

Los acontecimientos son singularidades irreductibles, «fuera-de-la-ley» de las situaciones. Los procesos fieles a una verdad son rupturas inmanentes reinventadas por completo en cada ocasión. Los sujetos, que son instancias *locales* de un proceso de verdad («puntos» de verdad), son inducciones particulares e incomparables. ³⁹⁸

Si el *ser* en su inconsistencia múltiple es lo mismo que la *nada* (carece de presencia, no es más que su propio aparecer) entonces el acontecimiento designa un punto nodal del ser a partir del cual se *deviene* sujeto. Ahora bien, *el procedimiento que da coherencia al ser del sujeto a partir de la referencia a este punto es precisamente lo que Lacan llamaba el síntoma*. La fidelidad al acontecimiento tiene que ver por tanto con el modo en que el síntoma (un procedimiento fiel) se la juega respecto de un acontecimiento que involucra su *jouissance*. La alternativa al procedimiento genérico es simplemente la psicosis (la pérdida del ser, la descomposición en un reverso tenebroso del múltiple puro cuyo ser, se diría, consiste únicamente en su desaparecer).

Cuando Lacan añadía un paso más allá del atravesamiento del fantasma, apelándonos a la identificación con nuestro síntoma, se refería a esta posición de fidelidad al acontecimiento de un goce. Ahora bien, Lacan con esto distingue dos formas de sujeción: aquella que tiene que ver con la fidelidad involuntaria a una *jouissance* abrumadora, y aquella otra que tiene lugar tras el acto analítico y se vincula a un *jouis-sens*, o *j'ouïs-sens*, que sí equivale a la forma del sujeto cuya regla de fidelidad apunta en lo infinito a una Verdad.

En el primer capítulo de este trabajo, habíamos tenido que discurrir a través del problema del amor de transferencia, comprendido desde Freud como una forma de resistencia (que es en último término una resistencia contra la idea insoportable de que el Otro es inconsistente, no-todo, de que es víctima de una especie de castración fundamental). De modo que incluso se podría decir que cualquier forma de amor sigue este patrón (todo amor supone afirmar la necesidad de un hecho contingente). Sin embargo, cuando Badiou se refiere a las reglas de la fidelidad al acontecimiento, nos está proporcionando inesperadamente el horizonte de un amor que no sea de transferencia: de un amor que no define la necesidad retroactiva del hecho contingente (como la necesidad del amor a la patria, por ejemplo), sino que partiendo de la inconsistencia del Ser, múltiple puro, encuentra en la regla –en la universalidad de una posición ética– las condiciones mismas cuya fidelidad genera el reconocimiento del acontecimiento de un encuentro aleatorio. En otras palabras, lo que encontramos aquí es la redención de un pensamiento infinito dentro del estrecho margen de la distancia frente a lo Real imposible cuya presentación (como las formas religiosas de amor: a la pareja, a Dios o a la patria) es por principio eludida. Este pensamiento infinito, que goza su propio sentido (la razón que marcha a través de sus propias condensaciones y desplazamientos), es la versión activista del clásico «amor a la sabiduría».

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 73.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 74.

Pero este amor a la sabiduría es una ruptura contra toda la filosofía tradicional que busca acercarse a lo Real, es decir a la religión, con el pretexto de la ontología. La heroica postura de Adorno, que pretendía una referencia a lo Real sin caer abusivamente en su experiencia (religiosa), es retomada por una teoría de la ideología que es tal vez el último reducto del pensamiento filosófico: de un pensamiento que no versaría acerca de lo Real (superstición de aquellos que creyeron alguna vez que ese era el objeto de la filosofía) sino acerca del modo en que los individuos tienen experiencia de ello. La filosofía será entonces la vía de entrada para una teoría acerca del modo en que los sujetos se relacionan con sus condiciones reales de existencia –y no será nunca más, por tanto, una teoría mistificadora acerca de tales condiciones.

V. EL OCASO DE LAS INTERPELACIONES

1. LA PRESCRIPCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LAS DESINTERPELACIONES

El título con el que se anuncia este capítulo designa el momento de desandar lo andado. La relevancia que para el Žižek de *El sublime objeto de la ideología* tendrá el concepto de *sinthome*, como respuesta a la pregunta por el más allá tras la disolución del síntoma, anticipa este crepúsculo, este ocaso de las interpelaciones que tiene lugar en (un importante ámbito de) el campo ideológico contemporáneo. No es obra del psicoanálisis, ni de la crítica disolvente llevada a cabo por una eficaz vanguardia teórica: se trata más bien del modo actualmente hegemónico de la captura ideológica.

Desandemos lo andado, literalmente, y regresemos al viejo paseo althusseriano, a la clásica escena del encuentro cotidiano y del intercambio ideológico de saludos. En la escena de la interpelación, los individuos son designados como siempre-ya sujetos, so pena de pecado mortal social. Cada uno de nosotros *es el que es*, existe capturado en la referencia al Otro simbólico, que le asigna su lugar dentro de las relaciones sociales (de producción). Sin embargo, el universo ideológico que supone la escena de la interpelación dista mucho del actual. Žižek se da cuenta de esto, y lo hace notar en unas líneas de *Living in the End Times*, texto de 2010:

...el funcionamiento actual de la ideología no depende ya de los mecanismos para la interpelación de los individuos como sujetos: lo que propone el liberalismo es un mecanismo axiológicamente neutro de derechos, y de este modo, un mecanismo «cuyo libre juego puede generar automáticamente un orden político deseado, sin interpelar en ningún momento a los individuos como sujetos».³⁹⁹

El mecanismo al que se refiere Žižek es el del ritual más tradicional, al modo en que lo describía Robert Pfaller. Sin embargo, es un mecanismo que no interpela, que renuncia a crear sujetos.

En *Living in the End Times*, Žižek plantea el problema de la coyuntura política actual como resultado de la redefinición del espectro político tras la Guerra Fría. Como afirma en la Introducción, cuando en 1989 cayó el muro de Berlín todos lo experimentaron como un «milagro»: sucedió lo imposible,⁴⁰⁰ algo que escapaba por completo del marco conceptual precedente. Nadie podía imaginar que en 1990 se celebrarían elecciones libres en Polonia, con la victoria de Lech Wałęsa. Sin embargo añade Žižek, podría decirse que un «milagro» aún mayor tuvo lugar pocos años después con el regreso al poder de los ex-comunistas y la caída en popularidad de Wałęsa. La

³⁹⁹ «...the functioning of ideology today no longer relies on mechanisms for the interpellation of individuals into subjects: what liberalism proposes is a value-neutral mechanism of rights, and so on, a mechanism “whose free play can automatically generate a desired political order, without at any point interpellating individuals into subjects”» (Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, London; New York: Verso, 2010, p. 40. La traducción es mía. La cita entrecomillada por Žižek es de Michéa, *L’empire du moindre mal*.)

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. vii.

explicación tradicional de este suceso alude a las «inmaduras» expectativas utópicas de la ciudadanía,⁴⁰¹ que una vez instaurado un sistema capitalista no quiso pagar el precio del «verdadero» capitalismo y añoraba la seguridad y estabilidad que en cierto modo habían provisto los regímenes comunistas. De ahí que los países del Este o Rusia hayan dejado paso, tras un periodo de transición neoliberal, no a una democracia parlamentaria con economía de libre mercado, sino a populismos nacionalistas intervencionistas y autoritarios.

La transición a una era post-soviética debía seguir dos pasos. A la muerte de la izquierda comunista, y siguiendo en este punto la doctrina de Truman,⁴⁰² debía sucederle la hecatombe ideológica del propio centro-izquierda democrático (como está sucediendo ahora).⁴⁰³ Sólo así la población podría aprender la lección, asumir que no había vuelta atrás y que el capitalismo salvaje estaba aquí para quedarse. Pero este programa de destrucción total de la izquierda, de eliminación del último resto de utopismo, ha tenido como consecuencia la reconfiguración de todo el panorama político precedente (cuyo punto de no retorno se puede localizar a partir de la crisis, fiscal y de legitimidad, del Estado del bienestar). Una vez que la izquierda pierde su potencial utópico, son los nacionalismos y populismos los que se apropian del descontento hacia las desigualdades y antagonismos sociales. Así, al modelo bipartidista entre partidos de centro-izquierda y de centro-derecha característico de los Estados sociales y de derecho ha sucedido el enfrentamiento entre dos modos de entender la política: «el partido tecnocrático-liberal-multiculturalista-tolerante de la administración política y su contrapartida derechista-populista de lucha política apasionada».⁴⁰⁴

En este sentido, el liberalismo político (en la acepción anglosajona del término: la izquierda que ha renunciado a toda iniciativa política activa, a todo compromiso utópico, para limitarse a la administración apolítica de las instituciones) retoma formalmente el mandato del Amo totalitario: no tienes que ser ningún sujeto, no necesito de ti ninguna identidad concreta fuerte, puedes ser blanco o negro, homosexual, bisexual o transgénero... es más, te animo incluso a que juegues con todas las viejas formas de identidad que en el pasado los hombres asumían como sujeciones rígidas... todo ello a condición de que sigas cumpliendo las reglas fundamentales. Es también una inversión (adaptada a las necesidades de explotación salvaje de un modo de producción capitalista) de aquello que según Marx caracterizaría al comunismo. En uno de sus pasajes más utópicos, Marx imaginaba que el hombre en la sociedad comunista podría tener una ocupación hoy y una nueva al día siguiente; sería libre de cazar por la mañana, pescar por la tarde, cuidar del ganado por la noche, etc.⁴⁰⁵ De manera similar, en la sociedad capitalista ideal somos «libres» para trabajar por la mañana como

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. vii.

⁴⁰² «El modelo y los valores americanos hay que extenderlos por el mundo; para definirlo es preciso agregar como fundamento de las tradicionales libertades la plena libertad de empresa; por lo tanto la confrontación no debe de ser sólo en contra del comunismo, sino también contra la socialdemocracia» (Harry Truman, discurso ante el Congreso el 12 de marzo de 1947).

⁴⁰³ Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, *O. Cit.*, p. viii.

⁴⁰⁴ «the technocratic-liberal multiculturalist-tolerant party of post-political administration and its Rightist-populist counterpart of passionate political struggle» (*Ibid.*, p. ix. La traducción es mía.) En una entrevista posterior, y al calor de las movilizaciones en el Reino Unido, matiza esta posición: «What makes me happy in this protest today is that it gives me the pleasure to correct my previous analysis which was that today in Europe you only have two choices: On the one hand the pro-capitalist liberal parties which can at the same time be progressive in issues like human rights, abortion and so on and on the other – the only moment of true passionate politics – right-wing anti-immigrant formations. My claim is that this would be a dead end if these were the only choices. *It's a great hope for Europe that some kind of radical or authentic left is awakening*» (Slavoj Žižek, «Neoliberalism is in Crisis» (entrevista) en *Greek Left Review*, 28/3/2011, en <https://greekleftreview.wordpress.com/2011/03/28/slavoj-zizek-neoliberalism-is-in-crisis/> (4/2011).)

⁴⁰⁵ Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, New York: International Publishers, 2004, p. 53. *La ideología alemana*, Barcelona: L'Eina, 1988, p. 30.

teleoperadores, por la tarde como agentes inmobiliarios, y por las noches de camareros en un bar de copas. Es el retrato idílico de Hong Kong que hacen Milton y Rose Friedman:

Hong Kong no aplica aranceles u otros impedimentos al comercio internacional (a excepción de unas pocas restricciones «voluntarias» impuestas por los Estados Unidos y algunos otros países importantes). El gobierno no dirige la actividad económica, no existen leyes sobre salarios mínimos, ni fijación de los precios. Sus habitantes son libres de comprar a quien deseen, vender a quien juzguen oportuno, invertir como quieran, alquilar algo a quien les plazca, trabajar para quien elijan.⁴⁰⁶

El liberalismo político mantiene en común con el liberalismo económico esta utopía, alejada de cualquier tipo de «intervención» que se consideraría demasiado invasiva (una versión política del temor anglosajón a perturbar al otro con un contacto que pudiera rozar los límites de la intimidad). Mientras el liberalismo económico (que podemos identificar con el Partido Republicano en el espectro político estadounidense) defiende la realización de esa utopía por medio de una economía de libre mercado sin intervención estatal, el liberalismo político (pensemos en el Partido Demócrata) pone el acento en la justa igualdad de oportunidades, en la solidaridad, en los derechos civiles, en la sostenibilidad medioambiental, etc.

Para el liberalismo, la desinterpelación se convierte en un mandato superyoico (juega libremente con tus identidades, transgrede las interpelaciones que la sociedad te dirige) que como tal se presenta contradictorio e imposible –pues coexiste con la sumisión ritual dentro de las prácticas cotidianas del intercambio de mercancías y del trabajo productivo. De ese modo, captura al sujeto en la culpa, por desear una transgresión que al mismo tiempo es condicionada a su productividad dentro de la división social del trabajo. Parafraseando a Žižek, los «sujetos» contemporáneos son animados a transgredir las normas, y sin embargo esas transgresiones se encuentran por completo neutralizadas y desprovistas de toda eficacia subversiva, algo de lo cual todos estamos completamente prevenidos (*y aun así...*):

Quizá deberíamos invertir aquí también la fórmula estándar de la denegación fetichista: «lo sé muy bien (que debo obedecer las reglas), y aun así... (ocasionalmente las violo, pues esto forma también parte de las reglas).» En la sociedad contemporánea, la postura predominante es más bien: «yo creo (que las reiteradas transgresiones hedonistas son lo que hace que la vida merezca ser vivida), y aun así... (sé muy bien que esas transgresiones no son verdaderamente transgresoras, sino sólo un colorante artificial servido para re-enfatizar el tono gris de la realidad social).»⁴⁰⁷

La inversión de la expresión fetichista «lo sé muy bien, y aun así» es indispensable para dar cuenta del espectro ideológico contemporáneo, con los cínicos conservadores de un lado, que *saben que deben obedecer las reglas, pero ocasionalmente las incumplen porque ello se encuentra implícito en la propia norma*, y los liberales, por la otra parte, reclamando *la capacidad de los individuos para*

⁴⁰⁶ Milton y Rose Friedman, *Libertad de elegir*, Barcelona: Grijalbo, 1992, p. 56.

⁴⁰⁷ «Perhaps we should also invert here the standard formula of fetishistic disavowal: “I know very well (that I should obey the rules), but nonetheless... (I occasionally violate them, since this too is a part of the rules).” In contemporary society, the predominant stance is rather: “I believe (that repeated hedonistic transgressions are what make life worth living), but nonetheless... (I know very well that these transgressions are not really transgressive, but are just artificial coloring serving to re-emphasize the grayness of social reality).”» (Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 9. La traducción es mía.)

*autodefinirse libremente... siempre y cuando sus actos transgresivos se mantengan dentro de la esfera privada.*⁴⁰⁸

Este mandato superyoico desinterpelatorio, que sólo genera un sometimiento culpable (mientras en tercer término la derecha populista, al estilo del Tea Party norteamericano o del Front National francés, capitaliza el descontento contra los liberales y se reclama la única capaz de producir un discurso apasionado y comprometido)⁴⁰⁹ es también característico de (buena parte de) la izquierda académica. Puede constatarse la importancia teórica de pensar este giro ideológico desde la polémica Butler-Laclau-Žižek en el libro *Contingency, hegemony, universality* del año 2000.

2. LAS «ARMAS DE LA CRÍTICA»: LOS CALLEJONES POLÍTICOS DE LA DESIDENTIFICACIÓN MILITANTE

Cuando concluíamos el artículo de Mladen Dolar, llegábamos con él a la conclusión de que lo revolucionario del psicoanálisis debía radicar en su capacidad para disolver aquello que la ideología ha unido. Ahora bien, recordemos que el plano en el cual esta disolución tendría lugar no sería el de las identificaciones imaginarias, sino que iría más allá de ellas, involucrando un atravesamiento de la fantasía. Para disolver la Necesidad que el artefacto ideológico introduce en el orden contingente del ser, no basta con restaurar dicha contingencia, sino que se hace preciso profundizar hacia la fantasía estructurante que atraviesa dicho artefacto (fantasía entendida como un modo de canalización de *jouissance*).

Esto conlleva que la desidentificación no suponga necesariamente una oposición al orden necesario, restauradora de una contingencia liberadora. Sobre este punto, la teoría psicoanalítica de la ideología nos proporciona una lección inestimable: *la propia contingencia representada puede actuar como soporte ideológico de una fantasía*. Es lo que Slavoj Žižek, polemizando con Judith Butler (uno de los referentes contemporáneos de la teoría de la desidentificación)⁴¹⁰ denomina una «práctica ideológica de la desidentificación».⁴¹¹ Y es que, si bien la ideología opera a menudo transformando lo contingente en necesario, lo existencial en esencial, lo histórico en trascendental, no es menos cierto que en muchas otras ocasiones el movimiento que realiza es el opuesto.⁴¹²

Recordemos la escena final de *Play it again, Sam* (*Sueños de un seductor*, Herbert Ross, 1972) protagonizada por Woody Allen. Como habíamos dicho con anterioridad, el momento en que Bogart se despide y desaparece no tiene que ver con el

⁴⁰⁸ «It is as if, in today's permissive society, transgressive violations are permitted only in a "privatized form", as personal idiosyncrasy deprived of any public, spectacular or ritualistic dimension» (*Ibid.*)

⁴⁰⁹ Y, como en el caso de la inmigración, un discurso populista que sabe sintonizar (perversamente) con los intereses reales y objetivos de la clase obrera: la introducción de una fuerza de trabajo inmigrante (que pasa a engrosar el «ejército industrial de reserva») permite hacer pujar los salarios a la baja, beneficiando por consiguiente a los empleadores. Pero ninguna fuerza de izquierda ha sido capaz de integrar este hecho objetivo en su discurso (básicamente, porque es imposible desde el momento en que se renuncia al internacionalismo de clase), dejando abierto el camino a partidos de extrema derecha que simplifican el problema traduciéndolo a sus reivindicaciones xenófobas.

⁴¹⁰ Antes que ella, el término había sido propuesto por Michel Pêcheux, lingüista althusseriano.

⁴¹¹ Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, London; New York: Verso, 2000, p. 103.

⁴¹² «¿Qué decir de las ideologías consumistas del capitalismo avanzado, en las que se anima al sujeto a vivir provisionalmente, a pasar con satisfacción de signo a signo, a recrearse en la rica pluralidad de sus apetitos y entenderse a sí mismo sólo como una función descentrada de éstos?» (Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, O. Cit., p. 255.) «Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas, las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse.» (Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú: Progreso, 1990, p. 30.)

reconocimiento de que el protagonista deba «ser él mismo»: Žižek advierte con acierto que en el hecho de «encontrar su propio estilo» el personaje de Woody Allen realmente está realizando una identificación más profunda con Bogart, con la posición estructural que éste ocupa (de la identificación imaginaria, el protagonista pasa a una identificación simbólica). Éste es el peligro de la desidentificación propuesta por teóricos como Butler: ¿el efecto de disolución de una identificación imaginaria no podría tener lugar como consecuencia de una captura subjetiva de otro tipo? ¿Existe un nivel de identificación más profundo que el de las interpelaciones legales, efectivo incluso en el momento en apariencia más liberador de una desujeción imaginaria?

Butler focaliza su crítica a las tesis de *El sublime objeto de la ideología* en la cuestión del estatuto transcultural y transhistórico (incluso presocial)⁴¹³ de la diferencia sexual, derivado de los compromisos lacanianos de Žižek. Para éste, la diferencia sexual preexiste a las diferencias reales, del mismo modo como el concepto marxista de lucha de clases preexiste a la realidad fáctica de las clases sociales mismas: ése es el estatuto de la famosa barra lacaniana, que escinde al Otro simbólico (no hay un gran Otro, éste se encuentra atravesado por una materialidad éxtima, tal como hemos visto a lo largo del presente trabajo). Pero esto es algo que Butler no admite. Según ella, la diferencia trascendental de esa falta simbolizada por la barra lacaniana «en realidad se vuelve fundamental y constitutiva como una manera de oscurecer sus orígenes históricamente contingentes».⁴¹⁴ Butler no duda en recordarnos aquí la crítica de Hegel al formalismo kantiano: la estructura formal es el resultado de una (insuficiente, fallida) sublimación del contenido real.⁴¹⁵ El dimorfismo de género entonces pasa a convertirse en la *reificación* de esa idealidad, con lo que las huellas de aquella sublimación quedan convenientemente ocultas.⁴¹⁶ Por supuesto, este proceso de sublimación-reificación se fundamenta, insiste Butler, en la exclusión de otro tipo de contenidos específicos. Contra Žižek, Butler enfatiza que la verdadera posición crítica es la que pone en evidencia estos orígenes contingentes como una mera posibilidad, que bien pudo realizarse de otro modo, y que se basa en la exclusión de otras posibilidades. La «barra lacaniana» sería ideológica por cuanto que constituiría la mistificación de una forma que emergió de condiciones históricas contingentes (por ejemplo, las condiciones del complejo de Edipo).

El punto de discusión es muy sutil. Para Žižek, la universalidad se encuentra ligada al contenido particular, pero

...no sólo en el sentido de la hegemonía (la universalidad nunca es vacía; siempre se encuentra coloreada por algún contenido particular) sino en el sentido más radical de que la propia *forma* de la universalidad emerge a través de una dislocación radical, a través de una más radical imposibilidad o de una «represión primordial.»⁴¹⁷

Según Žižek, la afirmación de *Lacan de que la diferencia sexual constituye un «Real-imposible»* debe ser leída en paralelo con su otra tesis de que «no hay relación sexual».⁴¹⁸ La *diferencia sexual* no es para Lacan una abstracción fundada en

⁴¹³ Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *O. Cit.*, pp. 144, 145.

⁴¹⁴ «...the lack which a certain kind of psychoanalysis understands as “fundamental” to the subject is, in fact, rendered fundamental and constitutive as a way to obscuring its historically contingent origins» (*Ibid.*, p. 140.)

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁴¹⁷ «...not only in the sense of hegemony (universality is never empty; it is always coloured by some particular content) but in the more radical sense that the very *form* of universality emerges through a radical dislocation, through some more radical impossibility or “primordial repression”» (*Ibid.*, p. 110. La traducción es mía.)

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

exclusiones, sino el nombre en clave para un trauma que resiste cualquier intento de simbolización.⁴¹⁹ De este modo,

...toda traducción de la diferencia sexual en un conjunto de oposiciones simbólicas está condenado a fracasar, y es esta misma «imposibilidad» la que abre el terreno de la lucha hegemónica por qué ha de significar la «diferencia sexual». Lo que se encuentra barrado *no* es lo que se excluye bajo el presente régimen hegemónico.⁴²⁰

Para el psicoanálisis, por tanto, la cuestión de qué identidades se convierten en hegemónicas no tiene que ver con el hecho de que retroactivamente su contenido concreto se sublima en una abstracción fundante, como sostiene Butler; al contrario, esas identidades se forman como respuesta a una imposibilidad estructural y estructurante, a un espacio traumático imposible de simbolizar (lo barrado, por oposición a lo que figura y es *incluido* bajo la forma de su *exclusión* bajo un régimen hegemónico concreto). La barra designa un espacio de inconsistencia simbólica, traumática (aquella a la cual alude el aforismo «no hay relación sexual»). Esto nos recuerda la cita de Mladen Dolar: «para Althusser, el sujeto es aquello que hace funcionar a la ideología; para el psicoanálisis, el sujeto emerge allí donde la ideología falla».⁴²¹ En efecto, ese fallo de lo simbólico que la barra designa es el espacio a partir del cual el sujeto (marcado por una diferencia sexual específica) emerge. Para Žižek, entonces, las luchas hegemónicas activistas existen como consecuencia de este espacio traumático censurado o, en términos lacanianos, forcluido.⁴²² Dicho de nuevo, con otras palabras: si una diferencia específica, como el binarismo de género, se encuentra en oposición a otras formas no hegemónicas sobre las cuales se impone, ello es así sobre un horizonte que es el de la *forclusión* de un contenido traumático. Recordemos sobre este punto el análisis marxista clásico sobre el fascismo: el fascismo emerge como una reacción compulsiva a las traumáticas contradicciones del modo de producción capitalista. Las contradicciones de clase son forcluidas y desplazadas hacia otras formas de antagonismo nacional, racial, etc. Para Žižek, lo histórico es solidario de un elemento ahistórico que establece el horizonte de su «contingencia». Esta historicidad contingente tiene su razón de ser en la forclusión de un antagonismo «ahistórico» omnipresente, cuya confrontación es siempre traumática y desestabilizadora.

Sobre esto, es muy importante remarcar la naturaleza dinámica de la ideología dominante. Como había afirmado Althusser, no hay ideología dominante sin ideologías dominadas. La ideología dominante, según Althusser, tiende a la unificación de los Aparatos Ideológicos de Estado, que (recuérdese) gozan de una autonomía relativa. Esa ideología dominante, en principio, cabe identificarla, en buen marxista, con la ideología que sirve a la clase dominante. Ahora bien, esta ideología al servicio de la clase dominante no es el conjunto de ideas de la clase dominante, sino aquella ideología que reproduce las relaciones de producción (propiedad privada, división del trabajo, etcétera) que en último término son, en las formaciones sociales bajo el modo de producción capitalista, relaciones de explotación. Asimismo, esta ideología dominante no es externa a los AIE, sino que es en sí misma una determinada configuración de tales AIE en su materialidad, organizados de un modo tal que da cuenta, en su estructura compleja, de sus aparatos constitutivos y de sus objetos ideológicos simples. Escribe Michel Pêcheux:

⁴¹⁹ *Ibid.*, pp. 110-11.

⁴²⁰ «...every translation of sexual difference into a set of symbolic opposition(s) is doomed to fail, and it is this very “impossibility” that opens up the terrain of the hegemonic struggle for what “sexual difference” will mean. What is barred is *not* what is excluded under the present hegemonic regime» (*Ibid.*, pp. 111. La traducción es mía.)

⁴²¹ «...for Althusser, the subject is what makes ideology work; for psychoanalysis, the subject emerges where ideology fails» (Mladen Dolar, «Beyond interpellation», *O. Cit.*, p. 78. La traducción es mía.)

⁴²² Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, *O. Cit.*, p. 111.

Esto explica por qué la instancia ideológica en su materialidad concreta existe en la forma de «formaciones ideológicas» (referidas a los AIE) que tienen un carácter «regional» y suponen a la vez posiciones de clase: los «objetos» ideológicos siempre se entregan junto con «el modo de usarlos» –su «significado», es decir, su orientación, es decir, los intereses de clase a que responden–, lo que admite el comentario de que las ideologías prácticas son prácticas de clase (prácticas de la lucha de clases) en la ideología. Es decir, en la lucha ideológica (tanto como en las otras formas de la lucha de clases), no hay «posiciones de clase» que *existan en forma abstracta y se apliquen después* a los diferentes «objetos» ideológicos regionales de las situaciones concretas, en la escuela, la familia, etc. En realidad, aquí es donde el vínculo contradictorio entre la reproducción y la transformación de las relaciones de producción se une en el nivel ideológico, en la medida en que no son los «objetos» ideológicos regionales tomados uno por uno, sino la división misma en regiones (Dios, la Ética, la Ley, la Justicia, el Conocimiento, etc.) y las relaciones de *desigualdad-subordinación* entre esas regiones lo que está en juego en la *lucha ideológica de clases. La dominación de la ideología dominante (la ideología de la clase dominante)*, que se caracteriza, en el nivel ideológico, por el hecho de que la reproducción de las relaciones de producción «triumfa» sobre su transformación (...), corresponde, así, menos a mantener *sin cambios* cada «región» ideológica considerada en sí misma que a reproducir las relaciones de desigualdad-subordinación entre esas regiones...⁴²³

Es decir, los objetos ideológicos son resultado de una división, la cual es el objeto de la lucha de clases. La división-reorganización de las diferencias y jerarquías, constituyendo ideologías dominantes y dominadas, es el terreno en el cual se juega la reproducción o la transformación de las relaciones de producción. Dicha tarea se lleva a cabo a partir de la lucha de clases que atraviesa los Aparatos Ideológicos de Estado en su materialidad concreta.

Recordemos lo que decía Marx en el capítulo IV de la sección segunda de *El capital*. Allí el capital es tratado, no sin ironía, como una «sustancia en proceso, dotada de movimiento propio»,⁴²⁴ una «sustancia» que en definitiva se encontraría en *proceso de autovalorización*. En ese mismo apartado, Marx se referirá al valor como sujeto dominante⁴²⁵ (tomando los términos althusserianos en la polémica sobre el humanismo: no *Sujeto de* la historia sino *sujeto en* la historia; de manera análoga, el valor sería sujeto *en* el capital y no sujeto *del* capital, si bien sujeto *dominante*). El valor es por tanto un sujeto dominante con dos modos de existencia: mercancía y dinero. Ahora bien, del mismo modo que hay un sujeto dominante, hay otros que ejercen funciones subordinadas: éste es el papel del capitalista individual, que no se entiende más que como aquel lugar en donde el proceso objetivo de valorización es convertido en un fin subjetivo:

En su condición de vehículo consciente de ese movimiento, el poseedor de dinero se transforma en capitalista. Su persona, o, más precisamente, su bolsillo, es el punto de partida y de retorno del dinero. El *contenido objetivo* de esa circulación – la valorización del valor– es su *fin subjetivo*, y sólo en la medida en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta es el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona él como *capitalista*, o sea como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad.⁴²⁶

⁴²³ M. Pêcheux, «El mecanismo del reconocimiento ideológico», en S. Žižek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: F.C.E., 2004, p. 159.

⁴²⁴ Karl Marx, *El capital*, volumen I, Madrid: Siglo XXI, 1975, p. 189.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁴²⁶ *Ibid.*, pp. 186-87.

En definitiva: *el capital es un proceso sin Sujeto ni Fin(es)*, en cuyo interior existen *sujetos* (plural) y *fin(es)*, todos los cuales son históricamente producidos en tanto que posiciones y relaciones que forman parte de dicho proceso.

Regresando a la argumentación de la cual partíamos, cabe señalar que como bien habían notado Marx, Althusser o Pêcheux, una formación ideológica se define como un complejo de luchas hegemónicas, en oposición relativa las unas respecto de las otras. Por eso resulta tan complicada la cuestión del movimiento contrahegemónico (que para los marxistas, no obstante, tiene un referente económico muy preciso, inexistente en los «postmodernos»: la lucha de clases en torno a la reproducción-transformación de las relaciones sociales de producción).

Por eso es necesario remarcar, como hace Žižek en su polémica con Laclau y Butler, la distinción entre las luchas hegemónicas y el propio horizonte de tales luchas.⁴²⁷ Es en este sentido que Žižek denuncia la despolitización de las luchas hegemónicas actuales que tienen como objetivo la reivindicación de los derechos particulares: esta «política postmoderna» ignora la forclusión fundamental que hace posible ese campo de luchas.⁴²⁸ Y esa ignorancia tiene que ver con la despolitización de la economía: lo que el activismo contemporáneo ha venido ignorando sistemáticamente en los últimos tiempos ha sido la existencia del propio capitalismo, la dimensión económica estructural que los críticos del marxismo «esencialista» no ponen en cuestión.

¿Y no es ésta la pretensión de la desidentificación, a la cual nos referíamos al comienzo de este apartado, capturada de este modo en la ideología dominante? Si bien es cierto que el esencialismo tuvo históricamente un valor ideológico formidable a la hora de disciplinar y conformar a los sujetos, el gesto contrario de historización o relativización no es necesariamente menos ideológico. Marx decía que en el capitalismo todo lo sólido se desvanece en el aire: esta tendencia a la «desterritorialización», que no toma en serio la forma fija de las identificaciones fuertes y asumidas al modo esencialista, se puede considerar, más que una postura antagónica de la esfera ideológica, su realización por excelencia. En efecto, el gesto ideológico supremo no es tanto la asunción de una necesidad fijada siempre-ya y contra cualquier contingencia, sino el «reconocimiento» de la contingencia misma, sin necesidad de sublimación alguna, como soporte ideológico de la fantasía.

Esto queda subrayado por el análisis que Žižek lleva a cabo sobre la ideología dominante en los países del llamado «socialismo real», de acuerdo con su propia experiencia en Eslovenia: el distanciamiento apático o cínico, al eludir la conciencia de los individuos de su implicación práctica en rituales enmarcados dentro de una red de Aparatos Ideológicos de Estado, refuerza esa misma implicación. Žižek muestra como ejemplo de esto la novela de Christa Wolf, *Nachdenken über Christa T.*, de 1967, cuya publicación supuso un impacto para el público de Alemania Oriental precisamente por haber tematizado la cuestión de la interpelación fallida.⁴²⁹ Especialmente inquietante resulta este pasaje:

Cuando oía su nombre: «Christa T.», se levantaba y hacía lo que de ella podía esperarse, pero, ¿a quién se le puede decir que permanezca atento a una llamada durante tanto tiempo? ¿Se refieren verdaderamente a mí? ¿O simplemente se está utilizando mi mismo nombre? Y yo, ¿podría estar igualmente ausente sin que nadie lo notase?⁴³⁰

⁴²⁷ *Ibid.*, pp. 107-8.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁴²⁹ *Ibid.*, pp. 103-104.

⁴³⁰ Christa Wolf, *Noticias sobre Christa T.*, Barcelona: Seix Barral, 1992, p. 50.

Como afirma Žižek, esta provocación histérica,⁴³¹ lejos de perturbar lo más mínimo la ideología dominante oficial, es lo que en último término la hace vivible.⁴³²

Los *comics* de superhéroes también ilustran la cuestión. Este modo de anudamiento ideológico en torno a una interpelación fallida marca la clásica diferencia entre los personajes de *Superman* y de *Batman*: mientras que de *Superman* cabe esperar siempre su fidelidad a la verdad y su cumplimiento de lo que es correcto, *Batman* es presentado como una figura oscura, atormentada, un héroe enmascarado cuya presencia es contemplada con recelo por los ciudadanos de Gotham. Su ambigüedad, entre el héroe y el villano, lo convierte en este sentido en el reverso «realista» de *Superman*: él es *como nosotros*. El propio nombre *Superman* siempre-ya contiene en sí mismo su carácter (por decirlo con Bertrand Russell, éste constituye una *descripción definida* disfrazada). Sucede en su caso lo mismo que con algunos títulos de grandes óperas: *Salomé, Electra, Carmen, Lohengrin, Parsifal*... todos esos nombres evocan ya, aun sin conocer el contenido, o incluso ignorando las referencias culturales subyacentes, de algún modo una característica anticipada de su destino⁴³³ –un nombre, en estos casos, constituye un destino, quizás una maldición, como ocurre en el cuento de Poe titulado *Morella*. La tradición de anudar un nombre a un destino, característica pues de los clásicos que van desde Don Juan a los personajes del mundo de la ópera, se repite en la cultura popular reciente en los nombres de superhéroes como *Spiderman,Linterna Verde, Catwoman, Magneto*, etc. Pero aquí reside la diferencia de *Batman*, que carece de cualquier tipo de superpoder identificable con su apelativo simbólico. El «hombre murciélago» sólo tiene en común con el murciélago real su anonimato sombrío, su presencia nocturna y cavernosa. Con *Batman* ocurre lo mismo que con el nombre *Christa T.*, que contiene ya, de partida, una distancia respecto de sí mismo: una distancia interior que escinde al propio personaje y que resulta completamente extraña a la tradición del héroe trágico condicionado por la Moira o Destino. El nombre de este tipo de personajes constituye un intento fallido de interpelación, que establece una escisión del sujeto, incapaz de identificarse de manera plena con su propia designación simbólica.

Esta interpelación fallida se encuentra reflejada a menudo en el cine bélico actual. Pensemos en *Ciudad de vida y muerte* (Lu Chuan, 2009), donde el personaje del soldado japonés «bueno» es mostrado como un ser humano que padece y siente, primando su presencia individual a las implicaciones simbólicas que comporta su uniforme fascista. Aquí encontramos esa engañosa sabiduría según la cual todos nos encontramos determinados por las circunstancias que rodean nuestros actos, y que en cualquier caso no podremos evitar combatir en el bando en el que nos toque hacerlo. Dicho bando es contingente, de lo que se trata es, por tanto, de una historia personal al

⁴³¹ Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality, O. Cit.*, p. 104.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ «¿Soy yo aquel que se llama W. B., o me llamo simplemente W. B.? Son las dos caras de una moneda, pero la segunda está gastada, mientras que la primera tiene el brillo del troquel. Esta primera formulación hace ver que el nombre es objeto de una mimesis. Su particular naturaleza consiste, desde luego, en que no se muestra en lo venidero, sino siempre solamente en lo que ha sido, es decir: en lo vivido. El hábito de una vida vivida: eso es lo que el hombre conserva, pero también lo que dibuja de antemano. Con el concepto de mimesis se ha dicho ya además que el ámbito del nombre es el de lo semejante. Y puesto que la semejanza es el órgano de la experiencia, eso quiere decir: el nombre sólo se puede conocer en contextos experienciales. Sólo en ellos se da a conocer su esencia, esto es, su esencia lingüística.

»El punto de partida de las reflexiones precedentes fue una conversación con Wiesengrund sobre las óperas *Electra* y *Carmen*; hasta qué punto sus nombres contienen ya en sí su verdadero carácter, dándole así al niño, mucho antes de que llegue a conocer estas óperas, una cierta idea de ellas. (*Carmen* se le aparece al niño en el chal que la madre, dándole el beso de buenas noches, se pone en las veladas de ópera.) El conocimiento en el nombre está desarrollado sobre todo en el niño, porque con la edad adulta la capacidad mimética disminuye en la mayoría de los hombres (Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005, p. 860.)

margen de cualquier clase de afiliación a una causa política.⁴³⁴ *Ciudad de vida y muerte* es, en este tipo de secuencias, el ejemplo de cómo la ideología hegemónica es capaz de concebir la guerra desde un discurso desinterpelatorio que, en realidad, tiene efectos militaristas (los soldados desinterpelados y despolitizados siguen combatiendo).⁴³⁵ En la escena en la que el ayudante del diplomático alemán (especie de Schindler para los chinos) decide, heroicamente, cambiarse por otro de los prisioneros y quedarse en el campo de refugiados, el oficial japonés le pregunta: *¿qué haces?, es bueno vivir*. Ese *es bueno vivir* condensa todo el imaginario de los soldados japoneses recogido en la película: tanto de aquellos que se dejan llevar en las matanzas y violaciones, como del otro soldado «bueno» que se enamora de una de las chinas obligadas a prostituirse. Ese imperativo desinterpelatorio de *vivir*, sin más, elude cualquier simbolización de dicha vida (y por consiguiente la condena a los ciclos biológicos de supervivencia y muerte), reforzando por último el consentimiento a las formas socialmente imperantes.

El modo de reproducción de las relaciones sociales operado por la desinterpelación debería confrontarse con la puesta en escena del mecanismo de la interpelación ideológica que genera un reverso subversivo. Todavía dentro del género bélico, el modelo de ello lo constituye la excelente *Senderos de gloria* (Stanley Kubrick, 1957). En esta película, la fuerte interpelación militar del disciplinado ejército francés es la que genera la reacción de desobediencia. Y en este aspecto, el sentido del honor y de la legalidad que tiene el oficial rebelde de *Senderos de gloria* son los que lo hacen verdaderamente peligroso para sus mandos militares. La escena final en la que los soldados en la cantina dejan de vociferar obscenamente y terminan acompañando a coro la canción de la chica alemana marca, precisamente, ese instante de identificación en un sujeto colectivo potencialmente subversivo. A este momento de solidaridad profunda es a lo que Lenin se había referido cuando llamaba a convertir la guerra imperialista en una guerra civil, en una lucha solidaria de los de abajo contra los mandos, contra los Estados Mayores, contra el Estado zarista y contra la burguesía nacional.

Toda esta cuestión alude a la sospecha marxista de que toda ideología dominante debe contener una representación ideológica de los dominados. Si bien, para los mandos, la guerra supone una oportunidad de «hacer carrera», el discurso oficial es un discurso del honor. Pero ese discurso del honor no es, como piensan algunos pacifistas, el discurso real del militarismo. Al contrario, *Senderos de gloria* muestra cómo ese discurso constituye la sublimación de una verdad interna, y es por medio de su representación como los dominados son capturados en la interpelación ideológica. Ese momento de verdad es imprescindible, de modo que, si la ideología oficial fuera la misma que su suplemento subterráneo, entonces carecería de cualquier eficacia. Pero dicha verdad marca necesariamente el punto débil de la interpelación ideológica.

Por tanto, al discurso del militarismo no se opone necesariamente su contrario supuesto, tal vez el pacifismo. Es *sometido* a aquel discurso militarista, y *dentro* de su propia constelación ideológica, donde se encuentra su propio elemento subversivo. Se trata del elemento común entre el militarismo *malo* y el pacifismo *bueno*, que es lo que Lenin reconoció a la perfección cuando constataba que el opuesto a la guerra no era la paz, sino la guerra de clases.

⁴³⁴ Slavoj Žižek habla respecto de esta «humanización del soldado» en su artículo «“En tierra hostil”: boinas verdes con rostro humano», en *El País*, 24-03-2010, en http://www.elpais.com/articulo/opinion/Boinas/verdes/rostro/humano/elpepiopi/20100324elpepiopi_12/Te.es (4/2011).

⁴³⁵ Algo parecido puede decirse que se ejerce en torno al concepto de «intervención humanitaria», esgrimido en ocasiones para encubrir intervenciones militares interesadas (uso que fue denunciado recientemente por la izquierda minoritaria con motivo de la intervención de Francia, EE.UU., Reino Unido y otros aliados menores en Libia en marzo de 2011). Este concepto, desprovisto de toda significación militarista tradicional, tiene un potencial movilizador mucho más fuerte del que podría tener, hoy día, una proclama belicista como tal.

Lo mismo se aplica a *Nachdenken über Christa T.*: siguiendo la misma lógica, no es en *Christa T.* donde debe buscarse el opuesto al estalinismo, sino que es *dentro* del propio universo estalinista donde resulta fundamental, al menos desde un punto de vista izquierdista, hallar el agujón revolucionario que se encuentra reprimido por la constelación ideológica hegemónica. Por eso, Žižek propone hallar ese agujón en el autor estalinista por excelencia, Bertolt Brecht. ¿No hizo Brecht, desde su hiperestalinismo, algo similar a lo que llevaba a cabo el oficial rebelde de *Senderos de gloria*, lo que lo convertía, a ojos del régimen, en un escritor mucho más incómodo que una desidentificada Christa Wolf? El efecto producido por el teatro brechtiano es el de una *sobreidentificación* con el régimen estalinista, lo cual desemboca en una inmersión consciente en los aparatos y prácticas de la ideología y sus aparatos de Estado – siguiendo en este punto la misma línea que la estrategia subversiva planteada por el grupo de música *Laibach* en Eslovenia, elogiado por Žižek en varios lugares, y considerado como el primer movimiento social de oposición en el país.⁴³⁶

El estudio que Žižek realiza sobre la obra de Brecht nos permite arrojar luces, no tanto sobre la obra del propio dramaturgo alemán, como en torno a la toma de distancia de la teoría psicoanalítica de la ideología respecto de la propuesta filosófica de Louis Althusser. ¿No encontrábamos, en el famoso texto de Althusser sobre Brecht, precisamente, la puesta en escena de los mecanismos desinterpelatorios durante la representación teatral bajo las condiciones de *Verfremdungseffekt*?

Por medio de él [del efecto de distanciamiento] Brecht quería crear entre el público y la pieza representada una nueva relación: una relación crítica y activa. Quería romper con las formas clásicas de la identificación, que mantenía al público en suspenso en relación con el destino del héroe y empleaba todas sus fuerzas afectivas en la catarsis teatral.⁴³⁷

El teatro de Brecht, según Althusser, propone una desidentificación, una identificación incompleta, atravesada por los comentarios, los carteles, la iluminación o las incoherencias de la propia obra. Pero el espectador está al mismo tiempo atrapado por indentificaciones parciales («como *Madre Coraje*, tenemos la misma guerra a la puerta»)⁴³⁸ Althusser propone, por consiguiente, que no entendamos el problema de la representación como un problema de identificación, de reconocimiento ideológico (hay una continuidad inquebrantable entre la obra y el espectador, la continuidad que asegura la eternidad de lo ideológico y su estructuración producida por un estado histórico concreto de los antagonismos sociales), sino como el problema del destino de tales identificaciones, destino que se resuelve en el teatro y fuera del teatro, en la vida que prosigue tras la representación, y como una representación de distinto cuño: la vida de la conciencia de sí, representación de relaciones imaginarias con las condiciones de existencia.

Compartimos sin duda la misma historia, y es por allí por donde todo comienza. A ello se debe que, desde el principio, seamos nosotros mismos, por anticipado, la pieza misma, y que no importa entonces que conozcamos su desenlace, ya que no

⁴³⁶ «...the *Laibach Kunst* manifesto pitted itself against the realm of “dissidence” as a personal free space in which individuals imagine that they are able to be distant from the party apparatus and so free of its effects. The manifesto called for “the principle of conscious rejection of personal tastes, judgements, convictions”, and for “free depersonalisation, voluntary acceptance of the role of ideology”. A key strategy introduced by *Laibach* –and one taken up by the different arts projects as part of the “retro-avant-garde” deconstruction of the claims of the state to be socialist, progressive and unassailable– was that of “overidentification”» (Ian Parker, *Slavoj Žižek: a critical introduction*, London: Pluto, 2004, p. 32.)

⁴³⁷ Louis Althusser, «El “Piccolo”, Berlolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista)», en *La revolución teórica de Marx*, O. Cit., p. 120.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 124.

desembocará jamás sino sobre nosotros mismos, es decir, todavía sobre nuestro propio mundo. A ello se debe que, desde el comienzo y aun antes de que se plantee el falso problema de la identificación, está ya solucionado por la realidad del reconocimiento. La única cuestión que queda entonces por saber es: ¿cuál será el destino de esta identidad tácita, de este reconocimiento inmediato de sí? ¿Qué ha hecho ya el autor? ¿Qué harán los actores movidos por el Maestro de la obra, Brecht o Strehler? ¿Qué va a pasar con ese reconocimiento de sí ideológico? ¿Se agotará en la dialéctica de la conciencia de sí, profundizando sus mitos sin liberarse jamás de ellos? ¿Pondrá en el centro del juego su espejo infinito? O bien, ¿lo desplazará, lo rechazará hacia los costados, lo tomará y lo perderá, lo abandonará y volverá a él, lo someterá desde lejos a fuerzas tan extrañas –y tan tensas– que termine, como esa resonancia física que quiebra un vaso a distancia, por no ser de repente sino un montón de astillas por el suelo?⁴³⁹

Para Althusser, de lo que se trata en el *Verfremdungseffekt* es del desplazamiento de los elementos de la práctica teatral en su conjunto.⁴⁴⁰ Así es como Brecht repolitiza el teatro: al poner sobre la mesa la cuestión de la oposición entre el teatro aristotélico y el teatro dialéctico, lo que Brecht hace es plantear el problema de los efectos políticos de una representación (ideológica) teatral. Esos efectos son el resultado de la oposición entre ambas concepciones, solidarias a su vez de dos concepciones filosóficas de la historia (idealismo y materialismo), diferenciadas por su posición respecto del antagonismo social –en último término, reductible a contradicciones de clase.

Aunque esta interpretación sea consecuente con su propios planteamientos, Žižek insiste (quizá simplificando la sutil distinción en Althusser entre el hecho de la identificación y el destino –político– de tales identificaciones, que supone el verdadero problema) en una lectura unívoca de Brecht: aplicando las categorías de Alain Badiou, Žižek califica sin más al teatro anti-aristotélico de «estalinista»,⁴⁴¹ en el sentido de que constituye «un teatro *platónico* en el que el encanto estético se acepta de manera estrictamente controlada, a fin de transmitir la verdad filosófico-política que le es *externa*».⁴⁴² El teatro brechtiano busca transmitir esa Verdad por medio del control estricto de sus condiciones de emergencia.

Sobre el estalinismo de recht, Žižek menciona asimismo varias anécdotas polémicas de su biografía. Una de ellas tiene lugar en una fiesta en Nueva York, donde habría escandalizado a los asistentes al declarar, respecto de un acusado en los Procesos de Moscú: «cuanto más inocentes son, más se merecen que los fusilen».⁴⁴³ Desde un punto de vista estalinista, cabe pensar que un comunista honrado, ante los sacrificios que supuso la política de desarrollo económico de talin, albergara dudas que le aproximaran a las posturas de los anti-comunistas. recht compartiría esa posición. Incluso admiraría la propia represión estalinista (otra anécdota cuenta el modo en que recht, camino del teatro, saludó con la mano a los tanques soviéticos que se dirigían a aplastar una rebelión de trabajadores): la violencia misma, en las coordenadas de lo que adiou llamaba la *passion du réel*, era percibida como signo de autenticidad.⁴⁴⁴

¿Significa esto que Brecht debe ser repudiado? ¿O que, por lo menos, deben rescatarse sus obras como obras de arte, una vez sean convenientemente depuradas de su significación política? La posición de Žižek acerca de la obra de Brecht pretende ser provocadora y radical. Lo más auténtico de este teatro reside precisamente en ese

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁴⁰ «Il ne s'agit pas de changer de place, de déplacer quelques petits éléments dans le jeu des acteurs, il s'agit d'un déplacement qui affecte l'ensemble des conditions du théâtre» (Louis Althusser, «Sur Brecht et Marx», en *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris: Stock/IMEC, 1995, p. 549.) 541-558

⁴⁴¹ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004, p. 37

⁴⁴² *Ibid.*, p. 37

⁴⁴³ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 38.

estalinismo desmesurado, y es en su núcleo profundo (y no en su rechazo, en su desplazamiento, como vemos en Althusser –a quien Žižek posiblemente calificaría en este punto como un estalinista «de armario», avergonzado–) donde puede rastrearse su momento de verdad. O como dice Žižek, parodiando una abominable frase de Heidegger, «la grandeza interna del estalinismo». Pero por *grandeza* no se intenta significar una apología del estalinismo. Žižek ha explicado en numerosas entrevistas que entiende el socialismo y el comunismo del siglo XX como una dramática tragedia.⁴⁴⁵ ¿cómo fue que se pasó de los comienzos de la revolución de octubre, un periodo de alegre liberación, a las sombras más oscuras del aparato de Estado soviético? Para Žižek, ese momento original es el que debe ser rescatado, cosa que intenta llevar a cabo por medio de dos conceptos: el más reciente, la «Idea de comunismo» que toma de Alain Badiou; «repetir Lenin» es el otro.

3. REPETIR LENIN

Repetir Lenin es una noción que se inaugura con la aportación de Žižek a un encuentro titulado *Toward a Politics of Truth: The Retrieval of Lenin*, celebrado en Essen en febrero de 2001.⁴⁴⁶ Posteriormente la retoma en varios trabajos, como el libro al cual da título. En el tercer capítulo de dicho libro, titulado «La grandeza interna del estalinismo», es donde desarrolla la lectura de Brecht que seguíamos justo arriba. Esa «grandeza interna» a la que Žižek se refiere se encuentra en la obra de Brecht no a pesar, sino precisamente a causa de su estalinismo: precisamente porque Brecht es un estalinista, una parte de él se mantiene fiel al momento de verdad de la revolución de Octubre.

Žižek comenta varias frases y pasajes de las obras más estalinistas de Brecht. Uno de estos pasajes procede de *La madre*, adaptación teatral de la novela de Gorki:

Tienen sus códigos y disposiciones
 Tienen presidios, tienen prisiones
 (¡De su asistencia social mejor no hablar!).
 Tienen carceleros y tienen jueces
 Que ganan mucho y están dispuestos a todo.
 Bueno, ¿y para qué?
 ¿Creen que por eso nos van a achicar?
 Antes de que se vayan y será pronto
 Se darán cuenta de que todo eso de nada les vale ya

Tienen periódicos y sus imprentas
 Para combatirnos y hacernos callar
 (¡De sus hombres de Estado mejor no hablar!).

Tienen los curas y profesores
 Que ganan mucho y están dispuestos a todo.

⁴⁴⁵ «In Stalinism the tragedy is that its origin is some kind of radical emancipatory project. In the origins you had a kind of workers' uprising; the true enigma is how this project of emancipation went so wrong. This is a much greater enigma. The most representative orientation of Marxism in the twentieth century—critical theory of the Frankfurt school—obsessed over Fascism, anti-Semitism, and so on, and simply ignored the topic of Stalinism. Sure, there are a couple of small books, but there is no systematic theory of what Stalinism is. So for me, the key phenomenon to be accounted for in the twentieth century is Stalinism. Because again, Fascism is simple, conservative reaction going wrong. The true enigma is why Stalinism or communism went wrong.» («Interview with Slavoj Žižek», en *The believer*, July 2004, en http://www.believmag.com/issues/200407/?read=interview_zizek [4/2011]).

⁴⁴⁶ Publicado posteriormente en Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek (eds.), *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, Durham: Duke University Press, 2007.

Bueno, ¿y para qué?
¿Por qué tanto miedo de la verdad?
Antes de que se vayan y será pronto
Se darán cuenta de que todo eso de nada les vale ya

Tienen tanques y cañones
Ametralladoras y granadas.
(¡De sus cachiporras mejor no hablar!).
Tienen policías; tienen soldados
Que ganan poco y están dispuestos a todo.
Bueno, ¿y para qué?
¿Son sus enemigos poderosos?
Creen que tiene que haber un apoyo
Que los sostenga, porque se caen.
Un día, y será muy pronto
Verán que nada de eso les sirve.
¡Y entonces podrán seguir gritando «¡alto!»
Porque ni el dinero ni los cañones los sostendrán!⁴⁴⁷

Aquí, Brecht describe los aparatos de Estado de los que se sirve la clase dominante para afianzar su poder. La canción evoca, como dice Žižek, el derrumbe simbólico de ese orden de cosas que precede al derrumbe real.⁴⁴⁸ Primero, poco a poco, se muestra la ineficacia de esos aparatos para contener las protestas de las organizaciones revolucionarias. La eficacia simbólica de su poder se descompone, de manera que, de repente, una mañana toda la constelación de supuestos, normas y referencias queda abolida por completo (como sucedió con el ascenso de los nacionalismos étnicos en la Yugoslavia después de Tito, o como sucedió en los países socialistas del Este, donde una serie de protestas populares pacíficas bastaron para hacer que sus regímenes se desmoronaran sin más).

La segunda canción de *La madre* a la que alude Žižek es la «canción del parche y la chaqueta», donde, tras burlarse de aquellas personas comprometidas y solidarias que negocian reformas parciales (un pequeño parche para la chaqueta rota, un pequeño pedazo de pan para el hambriento), los obreros prorrumpen en un estallido de demandas:

No sólo necesitamos un parche
Necesitamos la chaqueta entera
No necesitamos un pedacito de pan
Necesitamos también el pan.
No necesitamos un puesto de trabajo
Necesitamos la fábrica.
Y el carbón y el mineral
Y el poder del Estado.⁴⁴⁹

Éste es el gesto revolucionario, en el que la negociación de las concesiones con los que ocupan el poder es suspendida y ya no se reclama sólo el alivio de nuestra situación, sino que se exige *todo*.⁴⁵⁰

¿Dónde radica entonces la autenticidad de Brecht? Lo que en Brecht resultaría incómodo sería esta ortodoxia desmesurada que interpreta demasiado literalmente la ideología oficial, impidiendo una distancia cínica y reflexiva que permita tolerar pacíficamente el estado de cosas existente. Para el régimen estalinista no era difícil

⁴⁴⁷ Bertolt Brecht, «La madre», en *Teatro completo*, Madrid: Cátedra, 2006, pp. 660-61.

⁴⁴⁸ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, O. Cit., p. 40.

⁴⁴⁹ Bertolt Brecht, O. Cit., p. 643.

⁴⁵⁰ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, O. Cit., p. 41.

lidiar con los individuos descreídos, cínicos, pragmáticos. Los que realmente percibía como peligrosos eran los intelectuales, los profesores, los militares inteligentes y ambiciosos como Tujachevski, los comunistas veteranos... en especial contra todos estos colectivos fueron dirigidas las purgas estalinistas.

Si esta supresión de la distancia cínica constituye la vía hacia la «grandeza» interna, hacia la racionalidad subyacente a la cultura estalinista o leninista, ¿qué relación tiene esto con *repetir Lenin*? Precisamente porque el brechtismo es una abolición de la distancia (y la propia distancia es intrínseca al universo estalinista y post-estalinista), el *repetir lenin* de Žižek no supone regresar al programa leninista que marcó la política del comunismo durante el siglo XX. Aquí se trata más bien de una «repetición diferencial»,⁴⁵¹ y la fidelidad al momento leniniano, como en general a todo momento revolucionario, no tiene que ver con su reproducción mecánica (estalinismo sin más), sino con este modo de su repetición. Como escribe Michael Hardt,

La figura temporal del suceso revolucionario, por consiguiente, es el eterno retorno –no el retorno a la misma situación, por supuesto, sino el retorno a lo diferente, es decir, a una diferencia marcada por cada generación.⁴⁵²

Por esa razón, *repetir Lenin* tiene que ver con esa repetición de lo distinto, del rasgo diferencial que caracteriza la postura leniniana respecto del estado de cosas dado en el periodo revolucionario. Como Žižek no cesa de enfatizar, aquí se trata de repetir ese «gesto», ese acto de ruptura con la constelación ideológica –el *gesto* de reconocer que *no existe un gran Otro* (Lacan), que por consiguiente en todo momento puede suceder cualquier cosa.

4. LA «IDEA DE COMUNISMO»

El concepto «Idea de comunismo» fue adoptado como tema central para unas jornadas en marzo de 2009 celebradas en el Birkbeck Institute for the Humanities de Londres, donde participaron una serie de pensadores críticos como el propio Badiou, Michael Hardt, Jean-Luc Nancy, Alberto Toscano, Toni Negri, Terry Eagleton, Jacques Rancière, Slavoj Žižek o Gianni Vattimo.⁴⁵³ Las jornadas no pretendían tener por objeto un diagnóstico de la situación política o económica global, ni la organización de un movimiento antihegemónico, sino el simple análisis del «comunismo» como categoría filosófica y política.

Tras la presentación llevada a cabo en la conferencia de Londres, Badiou profundiza sobre este concepto en la obra *L'hypothèse communiste* (publicada en mayo de 2009), en la cual nos emplaza de forma expresa a concebir «la *Idea* de comunismo». No partiríamos del terreno de las verdades (del *comunismo* como verdad de la cual existe la idea), sino desde el propio concepto de *idea*, que tiene que ver con el *eidós* platónico, y en última instancia con la idea platónica por excelencia, la Idea de Bien.⁴⁵⁴ Puesto que el texto de la conferencia es trasladado en su integridad en el libro, nos atenemos a éste último.

⁴⁵¹ Louis Althusser, «Retrato del filósofo materialista», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002, p. 10.

⁴⁵² Michael Hardt, «Introducción. Thomas Jefferson o la transición de la democracia», en Thomas Jefferson, *La declaración de independencia*, Madrid: Akal, 2009, p. 28.

⁴⁵³ Puede consultarse el programa en <http://www.bbk.ac.uk/bih/news/communismprogramme> (12/2010). Los trabajos presentados se encuentran recopilados en el volumen colectivo *The idea of communism*, London; New York: Verso, 2010.

⁴⁵⁴ Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, London; New York: Verso, 2010, p. 229.

En *L'hypothèse communiste*, Badiou describe «la Idea de comunismo» como una «operación intelectual».⁴⁵⁵ Esta operación se basa en tres elementos: un elemento político, un elemento histórico y por último un elemento subjetivo.⁴⁵⁶

- (1) Para Alain Badiou, el término *política* conlleva una relación determinada con una Verdad. La política es un procedimiento de verdad, se define en relación con una Verdad, y lo característico de la Verdad en tanto que procedimiento es una relación de fidelidad con el acontecimiento.
- (2) En cuanto al *elemento histórico*, una verdad política (o amorosa, o científica...) se expresa históricamente, esto es, en condiciones locales (espaciales, temporales y antropológicas) aunque su substancia sea universal o eterna.
- (3) Respecto del *elemento subjetivo* (o ideológico, en el sentido althusseriano), se trata del acto de decisión por el cual, como también vimos algunas páginas más arriba, un individuo, un animal humano, resuelve formar parte de una verdad política y decide militar en ella, incorporarse a ella en un cuerpo-de-verdad.⁴⁵⁷

Para Badiou, una Idea es una «totalización abstracta» de estos tres componentes.⁴⁵⁸ De este modo, puede definírsela como «la subjetivación de una interacción entre la singularidad de un procedimiento de verdad y una representación de la Historia».⁴⁵⁹ Lo que quiere decir esto es que la decisión a partir de la cual emerge el sujeto, vinculado a un procedimiento de verdad, se entiende, a partir de la Idea, como una decisión que trasciende sus condiciones locales y remite a un concepto (universal) de la Historia. La Idea es el *medium* entre el individuo-por-subjetivarse y la Historia, posibilitando la comprensión de la participación en el proceso político singular (la incardinación en un cuerpo-de-verdad) como realización de una decisión histórica que lo trasciende: «Gracias a la Idea, el individuo, como un elemento del nuevo Sujeto, se percata de su pertenencia al movimiento de la Historia».⁴⁶⁰

Aquí es donde entra «la Idea de comunismo». Durante dos siglos, la palabra *comunismo* daba nombre a una Idea de la política por la cual la subjetivación conectaba el procedimiento local de una *praxis* política con el «dominio simbólico» de una Humanidad que se dirige colectivamente hacia su emancipación.⁴⁶¹ Ser un comunista significaba, al mismo tiempo que militar políticamente en una colectividad particular (célula clandestina, agrupación local...), formar parte de ese movimiento universal de la Humanidad. Por esta razón, «comunismo» no es sólo un concepto político, pues remite a algo más. Pero tampoco puede reducirse a lo histórico carente de todo contenido: «Esto es porque, dada la carencia del procedimiento político real, que, como veremos, contiene un elemento irreductible de contingencia, la Historia no es sino un simbolismo vacío».⁴⁶² «Comunismo» es, por tanto, un punto de conexión entre la práctica política concreta, material, y la totalidad ideal simbólica de la Historia. En términos de Žižek (y Hegel), «comunismo» es un *universal concreto*. Para Badiou, se trata de una Idea que conecta el devenir del individuo como Sujeto político con la estructura simbólica que le

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*, pp. 230-32.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 234.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁵⁹ «...the subjectivation of an interplay between the singularity of a truth procedure and a representation of History» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁴⁶⁰ «Thanks to the Idea, the individual, as an element of the new Subject, realizes his or her belonging to the movement of History» (*Ibid.*, p. 235. La traducción es mía.)

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 235-36.

⁴⁶² «This is because, lacking the actual political procedure, which, as we shall see, contains an irreducible element of contingency, History is but empty symbolism» (*Ibid.*, p. 236. La traducción es mía.)

proporciona un horizonte y una referencia. Badiou ilustra este procedimiento a partir de la tríada lacaniana, Real-Simbólico-Imaginario:

Primero, supondremos que el mismo procedimiento de verdad es lo real sobre el cual la Idea se basa. A continuación, concederemos que la Historia sólo existe simbólicamente. En efecto, no puede aparecer. Para aparecer, es necesaria su pertenencia a un mundo. Sin embargo, la Historia, como presunta totalidad del devenir humano, no tiene un mundo que pueda localizarla en una existencia real. Es una narrativa construida tras el hecho. Finalmente, reconoceremos que la subjetivación, que proyecta lo real en lo simbólico de una Historia, sólo puede ser imaginaria, por una razón principal: lo real no puede ser simbolizado como tal.⁴⁶³

Para Badiou (que en este sentido desarrolla un argumento por completo opuesto al de Žižek), *comunismo* no puede ser hoy día el adjetivo que califique una política. Se trata en realidad de evitar el cortocircuito entre el procedimiento y la Idea que lo engloba, pero no se confunde con él. Según Badiou, hay que cuestionar la concepción, contaminada de hegelianismo, por la cual la verdad es el *Dasein* del concepto.⁴⁶⁴ En este sentido, el comunismo se entiende como la realización concreta de los fines de la Historia, pero este cortocircuito, que confunde la Idea con el proceso y que considera que toda ella se materializa en la Historia, es justamente el mismo que habría conducido a la aberrante noción de Estado comunista.⁴⁶⁵

La Idea de comunismo opera presentando los hechos concretos como símbolos de una Verdad, y esto es lo que pudo confundir al movimiento comunista a la hora de asimilar el proceso concreto con el sentido trascendente de la Historia.⁴⁶⁶ Para Badiou, se trata de la confusión entre aquello que en términos heideggerianos podríamos calificar como lo óntico y lo ontológico. El movimiento comunista cometió el error de identificar el Comunismo con una determinada proyección histórica, y en este sentido careció del suficiente radicalismo como para entender su carácter elusivo, evanescente, *ontológico*. Eso fue lo que condujo a la identificación definitiva del comunismo con su contrario, el Estado.⁴⁶⁷

La Idea es, por tanto, el punto nodal que articula al sujeto con la Historia. Y a propósito de esta articulación, Badiou, inesperadamente, llega a concluir con una apología del viejo *culto a la personalidad*:⁴⁶⁸ en los *nombres propios*⁴⁶⁹ (Espartaco, Thomas Müntzer, Robespierre, Touissant Louverture, Blanqui, Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo, Mao, Guevara) se puede localizar el punto nodal de «efímeras secuencias de la política como verdad».⁴⁷⁰ Pero no es a la figura de estos personajes a la que se rinde culto, sino a la representación, encarnada en ellos (en sus nombres) de una verdad política. Estos nombres son verdades incorporadas, que representan la acción anónima de millones de militantes, luchadores y rebeldes, todos los cuales son indicativos de los diferentes estadios de la Idea de comunismo.⁴⁷¹ Pero en todos ellos lo que se encuentra

⁴⁶³ «First, we will posit that the truth procedure itself is the real on which the Idea is based. Next, we will allow that History exists only symbolically. In effect, it cannot appear. In order to appear, belonging to a world is necessary. However, History, as the alleged totality of human becoming, has no world that can locate it in an actual existence. It is a narrative constructed after the fact. Finally, we will grant that subjectivation, which projects the real into the symbolic of a History, can only be imaginary, for one major reason: no real can be symbolized as such» (*Ibid.*, p. 238. La traducción es mía.)

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 248.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 250.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ «...ephemeral sequences of politics as truths» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁴⁷¹ «Thus, proper names are involved in the operation of the Idea, and the ones I just mentioned are elements of the Idea of communism at its various different stages» (*Ibid.*, pp. 250-51.)

es precisamente el carácter elusivo, ontológico de una verdad que se opone a la forma óntica del Estado, como administración burocrática del estado de cosas establecido.

A pesar de la referencia continua de Žižek a la obra de Badiou, los planteamientos de ambos a menudo resultan contradictorios entre sí. Lo cual tiene consecuencias prácticas importantes. La definición del comunismo como una Idea con un elusivo carácter ontológico que rechaza toda realización óntica⁴⁷² parece excluir de principio, como veíamos hace unos instantes, cualquier participación en lo concreto de un proceso político ligado a la detentación/transformación del poder del Estado. En cambio, esto sí se puede seguir (de hecho se sigue expresamente) de la definición que lleva a cabo Žižek, en lo que constituye una referencia a Hegel, de la Idea como síntesis entre el concepto y la realidad –como *universal concreto*.

La oposición entre ambos autores respecto de sus nociones de la Idea también remite a la propia concepción del acto ético, respecto del cual existen tantos paralelismos como diferencias irreconciliables.

- (1) Para Badiou, pero también para Žižek, la Verdad lo es de un gesto ético universal, transhistórico («Idea de Comunismo»). Por consiguiente, pensar el comunismo tiene que ver con trazar las continuidades, las recurrencias, de una historia subterránea (*à la* Benjamin) de emancipación. De este modo, para ambos autores, este *gesto* universal constituye lo característico del comunismo. Se trata, de nuevo, del formalismo decisionista: ya hemos visto cómo definen ambos el momento ético a partir del *reconocimiento*, o del *asentimiento*, que da origen a una posición subjetiva. Por supuesto, esta idea de que el gesto ético produce al sujeto es rigurosamente lacaniana, y en su aristocratismo (se es sujeto sólo excepcionalmente, ocasionalmente: en aquellos instantes en que el acto emerge de entre las brumas de una constelación ideológica hegemónica) constituye el rasgo identificador, con tintes heideggerianos o benjaminianos, de la posición ética característica de la llamada escuela eslovena.
- (2) Para Badiou, la Idea de comunismo remite a lo positivo de una fidelidad (por tanto, comporta una estructura compleja en su realización); esto es, la Idea de comunismo, que no existe en abstracto sino en su realización concreta, supone un contexto histórico y un elemento subjetivo que tome partido por la Idea y a partir de ella determine todo su ser. Žižek, en cambio, piensa el gesto ético como una emergencia borrosa de lo Real-imposible *que atraviesa al propio sujeto* (de modo que en el acto ético no se gana en sujeción, sino que el propio sujeto se escinde más todavía). Ahora bien, si para Žižek el gesto ético se entiende como un acontecimiento *con autenticidad*, ello es porque la escisión que comporta y el estado de emergencia que inaugura suponen lo más esencial y propio del sujeto (un sujeto está atravesado por una falla del sentido, el sujeto es aquella hegeliana «noche del mundo» de incontables fantasmagorías, la emergencia del sujeto coincide con el momento de la *negatividad* o el *trabajo de lo negativo* hegeliano).

Esta cuestión, la de encontrar la autenticidad de la Idea en el estado de emergencia subjetivo, donde la negatividad sale a la luz, es lo que da sentido al retorno de Žižek a Hegel. En el prefacio de la segunda edición (publicada en 2008) de *El sublime objeto de la ideología*, Žižek da razón de su proyecto de rehabilitar el núcleo filosófico profundo del psicoanálisis a partir de la dialéctica hegeliana. Y en este

⁴⁷² Sobre este punto, Žižek lanza a Badiou la perspicaz acusación de kantismo. «One could also say that the Idea of communism schematizes the Real of the political Event, providing it with a narrative coating and thereby making it a part of our experience of historical reality – another indication of Badiou’s hidden Kantianism» (Slavoj Žižek, *Living in the end times*, O. Cit., p. 185.)

prefacio, donde reivindica el retorno a Hegel (aún más desacreditado que Freud), el concepto más idealista de la dialéctica idealista hegeliana es puesto sobre la mesa: el concepto de *Aufhebung*. Lo característico de esta operación dialéctica es, según Žižek, la reducción: aquello que es superado en el proceso resulta conservado, pero en una forma «abreviada» que aleja al objeto de su contexto en el mundo-de-la-vida, el cual constituye su horizonte inmediato.⁴⁷³ En el proceso se pierde dicha inmediatez: la riqueza y el dinamismo vivientes quedan reducidos a una serie de rasgos esenciales. Sin embargo, no hay en Hegel (y esto es lo que Žižek aplaude) ningún tipo de nostalgia por aquel *Lebenswelt* perdido. Todo lo contrario. Según Žižek, esto puede verse en la ya comentada celebración que hace Hegel del poder del entendimiento en el Prólogo de la *Fenomenología* (el entendimiento, como facultad de abstraer y separar, es el poder más asombroso y grande, incluso el poder absoluto). Lo crucial aquí es que, para Hegel, este poder no quedará superado, reducido posteriormente por medio de la unificación totalizante de la Razón. En la interpretación de Žižek, el problema con el Entendimiento no sería su carácter negativo, sino al contrario, el hecho de que no llega hasta el final, extrayendo de su poder absoluto todas las consecuencias. El error, la parcialidad del Entendimiento, reside en percibirse como demasiado parcial, como ajeno a la cosa en sí y como una intervención artificial y externa (sobre algo que «en realidad» permanecería unido). El paso del Entendimiento a la Razón tiene lugar cuando esta fuerza de disolución se reconoce inherente al propio objeto:

Pasamos del Entendimiento a la Razón no cuando este análisis, o desmembramiento, es superado en una síntesis que nos devuelve a la riqueza de la realidad, sino cuando este poder de «desmembramiento» es desplazado desde su localización «sólo en nuestras mentes» hacia el interior de las cosas mismas, como su inherente poder de negatividad.⁴⁷⁴

Žižek propone, para entender la postura de Hegel, el ejemplo de un pedagogo «progresista» que en los años 60 había realizado un experimento, solicitando a niños de cinco años que hicieran un dibujo de ellos mismos jugando en casa, y repitiendo el ejercicio con los mismos niños después de que éstos hubieran pasado un año y medio de escolarización primaria. El resultado es previsible: los primeros dibujos eran coloristas, surrealistas, llenos de vida, etc.; mientras que los segundos eran más rígidos y en ellos predominaba el gris del lápiz de carboncillo. Según el pedagogo, este experimento demostraba el modo en que la escuela oprimía la espontánea creatividad de los niños. Pero desde un punto de vista hegeliano,

...uno debería, al contrario, celebrar este pasaje como indicativo de un progreso espiritual crucial: nada se ha perdido en esta reducción del colorido viviente a la gris disciplina; de hecho, todo se ha ganado –el poder del espíritu es precisamente progresar de la «verde» inmediatez de la vida a su «gris» estructura conceptual, y reproducir en este medio reducido las determinaciones esenciales de aquello que nuestra experiencia inmediata nos impide ver.⁴⁷⁵

⁴⁷³ Slavoj Žižek, «Preface to the New Edition: *The Idea's Constipation?*», en *The sublime object of ideology*, London; New York: Verso, 2008, pp.viii-xi. Seguimos su argumentación a lo largo de nuestro comentario.

⁴⁷⁴ «We pass from Understanding to Reason not when this analysis, or tearing apart, is overcome in a synthesis that brings us back to the wealth of reality, but when this power of “tearing apart” is displaced from being “merely in our mind” into things themselves, as their inherent power of negativity» (*Ibid.*, p. ix. La traducción es mía.)

⁴⁷⁵ «...one should, on the contrary, celebrate this shift as an indicator of crucial spiritual progress: nothing is lost in this reduction of lively colourfulness to grey discipline; in fact, everything is gained –the power of the spirit is precisely to progress from the “green” immediacy of life to its “grey” conceptual structure, and to reproduce in this reduced medium the essential determinations to which our immediate experience blinds us» (*Ibid.*, p. x. La traducción es mía.)

El producto de esta reducción es lo que Lacan llama el «rasgo unario»,⁴⁷⁶ por el cual una multiplicidad de propiedades son reducidas a una característica dominante. Esta reducción es crucial: para poder pensar nuestra realidad inmediata, «llena de vida», es preciso reducirla a una serie de determinaciones esenciales; sólo distanciándonos de la experiencia inmediata y espontánea, sometiéndonos a la disciplina de la ciencia, resulta posible producir conocimiento.

Como afirma Žižek, uno debe evitar caer en la confusión de interpretar la dialéctica hegeliana como un método de aproximación teórica, que remitiría un determinado fenómeno estudiado a la totalidad, y a sus conexiones con otros fenómenos. Para Hegel (y para Žižek) el verdadero problema reside en cómo nuestra experiencia habitual y cotidiana tiende a ver *demasiadas* de esas conexiones, un exceso de detalle que nos aleja de las determinaciones esenciales al fenómeno.

...para Hegel, el verdadero problema es precisamente el opuesto: el hecho de que, cuando observamos una cosa, vemos *demasiado* en ella, caemos bajo el hechizo de la riqueza de detalles empíricos que nos impide percibir con claridad la determinación conceptual que forma el núcleo de la cosa. El problema no es pues el de cómo captar la multiplicidad de sus determinaciones, sino más bien el de cómo *abstraernos* de ellas, cómo frenar nuestra mirada y enseñarla a ver sólo la determinación conceptual.⁴⁷⁷

¿No es esto, justamente, lo que hizo Marx en *El capital*? ¿No es esto mismo lo que se halla en su teoría del *fetichismo de la mercancía*, donde hay que sustraerse al embrujo de la riqueza de detalles empíricos y de conexiones entre las cosas, para reconocer las relaciones sociales de producción entre los hombres?

Semejante reducción del fenómeno no se limita, sin embargo, a manifestar la «verdadera realidad» en el corazón de la cosa, sino que va más allá: acentúa en ella sus *potencialidades*. Lo efectivo es reducido a lo posible, «en el preciso sentido platónico según el cual el concepto (idea) de una cosa siempre tiene una dimensión deontológica, designando *lo que la cosa ha de devenir para ser plenamente aquello que es*». ⁴⁷⁸ Como anota Žižek, no se trata sólo de que la esencia universal se realice en una multiplicidad de objetos empíricos (por ejemplo, existe la Idea de una silla como una potencialidad que se hace efectiva en las sillas concretas y reales); lo importante es que la reducción que se produce al hallar la esencia de la cosa subraya, acentúa el potencial interno de dicha cosa. De este modo, cuando se dice de un objeto que se trata de una silla, se está llevando a cabo una valoración: en el momento en que se profiere el nombre (la Idea universal) que identifica a una cosa, al mismo tiempo se están haciendo expresas las expectativas que se tienen respecto de ella. Como decía Michel Pêcheux, «los “objetos” ideológicos siempre se entregan junto con “el modo de usarlos.”»⁴⁷⁹

Este aspecto de reducción de la realidad a la posibilidad es, por supuesto, lo que subyace a la «Idea de comunismo» tal como Žižek la piensa: dicha Idea recoge un

⁴⁷⁶ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, O. Cit.*, p. 264.

⁴⁷⁷ «...for Hegel, the true problem is precisely the opposite one: the fact that, when we observe a thing, we see *too much* in it, we fall under the spell of the wealth of empirical detail which prevents us from clearly perceiving the notional determination which forms the core of the thing. The problem is thus not that of how to grasp the multiplicity of determinations, but rather of how to *abstract* from them, how to constrain our gaze and teach it to grasp only the notional determination» (Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. xi. La traducción es mía.)

⁴⁷⁸ «in the precise Platonic sense in which the notion (idea) of a thing always has a deontological dimension to it, designating *what the thing should become in order to be fully what is*» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁴⁷⁹ Michel Pêcheux, «El mecanismo del reconocimiento ideológico», en S. Žižek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: F.C.E., 2004, p. 159.

núcleo de expectativas, y es hacia ellas que apuntan los nombres (individuales o colectivos) que en la historia han actualizado el potencial de la emancipación. A través de estos nombres se hace necesario rastrear una universalidad.

Pero esta necesidad no conduce a Žižek a una coincidencia con la exótica propuesta de Badiou de renovar el culto a la personalidad. Aunque sensible a este problema de la personalidad de los nombres propios, de los líderes históricos y presentes, la diferencia con Badiou está en que Žižek no atribuye la importancia del líder a la encarnación de la idea operada en su mítica figura: al contrario, la existencia del líder tiene que ver con la presencia de una falta de significado, de un *unheimliche* freudiano subyacente en la misma Idea de comunismo.

En paralelo con el psicoanálisis (cuyas categorías Badiou destierra por completo de la política), Žižek propone al líder como sujeto supuesto saber o figura transferencial –imprescindible para el ciudadano-analizante, ya que, como es sabido, no existe el autoanálisis. Éste es el enfoque a partir del cual Žižek considera que hay cierto momento de verdad en el llamado totalitarismo. Siguiendo a Hegel, Žižek escribe en otro lugar:

La gente únicamente conoce el «en-sí» de sus deseos, y habrá de ser su representante el que formule en su nombre los intereses y los objetivos que les incumben, logrando que se conviertan de ese modo en un «para-sí». Por consiguiente, la lógica «totalitaria» explícita, o postula «como tal», una división que ya venía previamente a escindir por dentro al «pueblo» representado.⁴⁸⁰

Y a continuación:

No deberíamos arredrarnos aquí ante la idea de establecer una conclusión radical en relación con la figura del líder: entendida como régimen, la democracia no puede superar la barrera de la inercia pragmática utilitarista, no puede suspender la lógica de la «entrega de mercancías». En consecuencia, y teniendo en cuenta que no existe posibilidad de autoanálisis, que el cambio analítico únicamente puede producirse a través de la relación transferencial con la figura externa del analista, llegamos a la conclusión de que se precisa un líder para desencadenar el entusiasmo por una causa, para producir una modificación radical de la posición subjetiva de sus seguidores, para «transustanciar» su identidad.⁴⁸¹

La figura del *líder* o del político inaugura una relación transferencial del sujeto por medio de la cual éste alcanza el para-sí de su deseo. Esto no significa que Žižek atribuya una importancia al liderazgo *per se*. Para Žižek, la política es reactiva respecto de un acontecimiento que, en su exceso traumático, trastorna la identidad del sujeto (y eventualmente le hace devenir revolucionario). Y puesto que (a diferencia de Badiou) lo ético no se define para Žižek como fidelidad, como posición subjetiva positiva, sino todo lo contrario, como gesto de reconocimiento hacia lo Real que atraviesa el sentido y escinde al sujeto, no es *la personalidad* de los líderes históricos y de las grandes figuras lo que debe emularse desde un punto de vista ético. Como había sostenido en *Repetir Lenin*, de lo que se trata más bien es de emular la inmersión de aquellas figuras en el gesto revolucionario de encarar dicho Real y afrontarlo con todas sus consecuencias. Por tanto, no se trataría de la emulación del sujeto revolucionario histórico, sino de la repetición de su gesto, que no asume la realidad fáctica de su momento histórico, sino que remite a lo posible (por eso no se espanta ante el «desierto de lo Real», sino que reconoce en su emergencia traumática la posibilidad constitutiva de la ficción ideológica conocida como «realidad»).

⁴⁸⁰ Slavoj Žižek, «De la democracia a la violencia divina», en VV. AA., *Democracia en suspenso*, Madrid: Casus-Belli, 2010, p. 152.

⁴⁸¹ *Ibid.*

Pero aunque la importancia de *repetir* el gesto se mantiene, Žižek evoluciona, seguramente por influencia de Badiou, hacia el problema de cuál es el papel que esa figura, la cual se tiene por objeto repetir, desempeña en el proceso de constitución del sujeto revolucionario. Al ocupar el lugar del sujeto supuesto saber, los líderes operan como un psicoanalista: son objeto de un amor de transferencia, capturan al sujeto en una ficción necesaria, la ficción de que hay un sentido, una causa hacia cuya consecución está destinada nuestra acción política. Como el psicoanalista, con su mera presencia clausuran la brecha en el Otro simbólico y nos hacen experimentar la posibilidad de su proyecto político.

Ahora bien, llegamos a un punto peliagudo puesto que este gesto de clausurar la contingencia del universo simbólico, encauzando a los sujetos para seguir el proceso imparabile de una Causa, tiene un nombre psicoanalítico y un nombre político. El nombre psicoanalítico es *perversión*. El nombre político es *estalinismo*. ¿Cómo se puede escapar de ambos?

El papel del líder es ambiguo, pues él mismo, como el buen analista, sabe muy bien que el gran Otro no existe (eso era lo que Žižek nos proponía *repetir* de la figura de Lenin). De modo que, si bien se ofrece como figura transferencial depositaria del saber acerca del Otro, no es menos cierto que para él mismo su figura es una completa impostura. De que esto sea así depende, claro está, su propia cordura: como afirmaba Lacan, un loco no es sólo el mendigo que cree ser rey, también lo es el rey que cree serlo, o, en este caso, el líder político que se identifica consigo mismo. Dando por hecho que no nos hallamos ante un loco, entonces cabe suponer que esta impostura no dure mucho tiempo: de ahí que todo liderazgo deba ser temporal. De modo que el líder debe desempeñar un rol transicional: puede capturar a los sujetos para servir a la causa, pero tarde o temprano deberá caer de su pedestal. Ese último momento, en el cual el líder revela su falla, que *no existe el gran Otro* por boca del cual hablaba, es lo que en psicoanálisis se considera el final del análisis, y ya nos hemos referido a ello en el primer capítulo de este trabajo así como en los pasajes en los cuales tratábamos el tema del atravesamiento del fantasma. En este final del análisis político, el sujeto, que una vez fue seguidor del líder político, *repite* el gesto de éste y se impone, si bien a la fuerza, sobre la lógica establecida de las circunstancias.

5. EL PUEBLO DE LOS RATONES

Esta ambigua relación con las figuras célebres sienta las bases de la investigación de Žižek acerca del significado cultural y social (ritual) de *comunismo*. El tema se encuentra desarrollado en su lectura (superpuesta a la interpretación de Fredric Jameson en *The Seeds of Time*) de *Josefina la cantora o el pueblo de los ratones*, el último relato escrito por Kafka antes de su muerte. Esta lectura la lleva a cabo en su contribución a las conferencias de Londres de 2009, pero, al igual que en el caso de Badiou, el texto ha sido asimilado en un capítulo de una obra posterior, *Living in the End Times* (de 2010). Nuestro comentario se basa en esta última versión del texto, más elaborada. Sin embargo, conviene tener presente que el título del artículo original era «Notes Towards a Definition of Communist Culture» («Notas para una definición de cultura comunista»). El concepto de *cultura comunista* no apunta hacia un programa concreto, sino hacia un modelo de sociedad utópica proyectada más allá de las medidas específicas características de una política de Estado (socialista).

Josefina la cantora es considerada una fábula utópica: en el relato se describe la sociedad igualitaria de los ratones, y la posición de Josefina, cuyos recitales musicales congregan al sufrido pueblo que asiste en silencio, meditabundo, como enfrentándose a una experiencia sacra o trascendental (igual que en la escena final de *Senderos de*

gloria). Sin embargo, esa experiencia no tiene nada de espiritual, ninguna profundidad, y de hecho los recitales de Josefina apenas pueden considerarse un arte. Uno de los aspectos más intrigantes de este relato es la verdadera naturaleza del canto de Josefina. El propio narrador (un anónimo individuo que se niega a identificarse) duda mucho de la calidad de éste: el pueblo de los ratones, como es sabido, no sabe cantar, y Josefina (con la cual morirá su particular «talento») no lo hace mejor. Lo cierto es que no puede considerarse siquiera que el canto de Josefina sea un canto, nos explica el narrador; si acaso puede ser considerado un chillido. Sin embargo, si es así, ¿qué hay en el canto de Josefina, «en su voz más que la propia voz»⁴⁸² (parafraseando a Lacan) y que congrega a los asistentes a sus recitales?

Para Žižek, Josefina, cuyo canto carece de toda excepcionalidad (ni siquiera es un canto, sino un mero chillido), no es artista por ninguna cualidad personal, sino sólo por ocupar con solemnidad la posición social que la identifica como tal; al margen de esto, ella es igual que cualquier otro de su pueblo. «Josefina es un puro marcador diferencial».⁴⁸³ Ella con su canto no ofrece ninguna experiencia espiritual. Lo que origina en cambio es la diferencia entre «el “silencio interior” del pueblo, y su silencio “como tal”, marcado como silencio por oposición al canto de Josefina».⁴⁸⁴

¿Cuál es la función que mantiene, entonces, a Josefina en su excepcional posición? Ella «es pues el vehículo para la afirmación de sí misma de la colectividad: ella le devuelve el reflejo de su identidad colectiva».⁴⁸⁵ Josefina «hace que el pueblo se una en silencio –¿sería eso posible sin ella? Ella constituye el necesario elemento de exterioridad que hace posible que la inmanencia venga a la existencia».⁴⁸⁶ En esta descripción, Žižek encuentra la excepción constitutiva de lo universal. Para él, «Josefina es el Uno heterogéneo a través del cual el Todo homogéneo del pueblo es supuesto».⁴⁸⁷

Pese al protagonismo alcanzado por Josefina, la comunidad de los ratones no es por tanto jerárquica, sino igualitaria y comunista (como afirman Jameson y Žižek). Josefina, quien llega a ser lo más parecido que se puede encontrar allí a un individuo excepcional y sobresaliente, no consigue ocupar ninguna posición propia de un Amo, sino que únicamente es designada como el Uno que da coherencia al pueblo como tal (como sociedad comunista de iguales). Su pueblo no reconoce a Josefina ningún privilegio, fuera de su papel central en el ritual del espectáculo «musical»; por eso mismo, dicho pueblo acoge con fría negativa (con «indiferencia igualitaria»)⁴⁸⁸ las exigencias de Josefina sobre quedar eximida de cualquier trabajo físico.

Josefina es tratada como una celebridad, pero no es fetichizada como un individuo excepcional,⁴⁸⁹ ni recibe ningún tipo de privilegio por ello. Ella cree que el pueblo la admira por ser una artista, cuando la realidad es que ella es artista sólo porque su pueblo (que sabe bien lo que hace) la trata como tal. Según Žižek, «aquí tenemos un ejemplo de cómo, en una sociedad comunista, el Significante Amo sigue operativo, pero

⁴⁸² Slavoj Žižek, *Living in the end times*, *O. Cit.*, p. 366. Sobre el canto como objeto a lacaniano (y al mismo tiempo, en tanto fetiche, como ocultamiento y toma de distancia respecto de este objeto) cf. Mladen Dolar, *A voice and nothing more*, *O. Cit.*, pp. 30-31.

⁴⁸³ «Josephine is a purely differential marker» (Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 367. La traducción es mía.)

⁴⁸⁴ «the people’s “utter silence” and their silence “as such”, marked as silence by way of its opposition to her singing» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁴⁸⁵ «is thus the vehicle for the collectivity’s affirmation of itself: she reflects their collective identity back to them» (Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994, p. 125. *Cit.* en Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 368. La traducción es mía.)

⁴⁸⁶ «causes [the people] to assemble in silence –would this be possible without her? She constitutes the necessary element of exteriority that alone permits immanence to come into being» (Fredric Jameson, *Loc. Cit.* La traducción es mía.)

⁴⁸⁷ «Josephine is the heterogeneous One through which the homogeneous All of the people is posited» (Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 368. La traducción es mía.)

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 369.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 370.

desprovisto de sus efectos fetichistas». ⁴⁹⁰ Las demandas de Josefina son ignoradas como un inocente rasgo de narcisismo que puede tolerarse, siempre que se lo encare desde una distancia irónica.

Žižek extrae de este relato un concepto de cultura comunista. Para él, es preciso poner fin a los temores liberales y defender con firmeza la importancia de los rituales que sumergen a los individuos en una intensa y «totalitaria» experiencia, compartida colectivamente, del cuerpo social al que pertenecen. ⁴⁹¹ Insistiendo en su propuesta, Žižek aboga por una experiencia tan marcadamente anti-liberal como el *Bühnenweihfestspiel* wagneriano (el *festival escénico sacro* parsifaliano). ⁴⁹²

Todos los prejuicios liberales-individualistas deben ser abandonados aquí –sí, cada individuo debe sumergirse plenamente en la multitud, abandonando gozosamente su distancia crítica, la pasión debe obliterar todo razonamiento, el público debe seguir el ritmo y las órdenes de los líderes en el escenario, la atmósfera debe ser completamente «pagana», una mezcla inextricable de lo sagrado y lo obscuro, etc. En este sentido, el propio acto de sobre-identificación con los *sinthomes* «totalitarios» suspende su articulación en un espacio ideológico propiamente «totalitario». ⁴⁹³

En *El sublime objeto de la ideología* Žižek había propuesto el *sinthome*, que era la respuesta (teórica) de Lacan para el problema del fin del análisis, como núcleo de una postura ética y política. Vemos su importancia a la luz del marco ideológico hegemónico, marco en el cual el problema de la interpelación se ha disuelto, dado que el mandato hegemónico es en sí mismo desinterpelatorio. En el contexto de una problemática que no tiene que ver con la disolución crítica de las formaciones ideológicas hegemónicas (esa disolución crítica, cínica, es hoy día la ideología hegemónica en sí misma), el *sinthome* tiene otro significado político muy distinto, y a él se aferra Žižek para recuperar el concepto de comunismo. La lógica es por completo pascaliana (y con mucho abolengo en la tradición marxista): para ser un comunista, ingresa en la comunidad, implícate y sumérgete en el festival escénico sacro del común. La apuesta por la creencia, desprovista del procedimiento pasivo y mecánico de imposición ideológica de ésta, genera una sobreidentificación que opera de modo similar al del *Verfremdungseffekt* brechtiano. La subjetividad sobreidentificada con su *sinthome* resulta ser una subjetividad escindida (y como habíamos visto ya, para el enfoque psicoanalítico el sujeto emerge allí donde una ideología falla).

En un texto de 1917 titulado «Disciplina», Antonio Gramsci comienza narrándonos un pasaje de *El libro de la selva* de Rudyard Kipling. Tras el desfile al final de la obra, uno de los jefes asiáticos que había asistido acompañando a su emir pregunta a un oficial indígena, maravillado, cómo ha sido posible semejante prodigio. Éste le contesta sencillamente que «dieron la orden y fue obedecida». El asiático pregunta si acaso los animales son tan inteligentes como los hombres para escenificar el prodigio de coordinación. Pero el oficial aclara las cosas con sencillez:

⁴⁹⁰ «here we get an example of how, in a communist society, the Master-Signifier is still operative, but deprived of its fetishistic effects» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁴⁹¹ «The first lesson of Kafka's "Josephine" is that we have to endorse a shamelessly total form of immersion into the social body, a shared ritualistic social performance that would send all good liberals into shock with its "totalitarian" intensity» (*Ibid.*, p. 371.)

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ «All liberal-individualistic prejudices need to be abandoned here –yes, each individual should be fully immersed in the crowd, joyfully abandoning his or her critical distance, passion should obliterate all reasoning, the public should follow the rhythm and orders of the leaders on stage, the atmosphere should be fully "pagan", an inextricable mixture of the sacred and the obscene, and so on. In this way, the very act of over-identification with "totalitarian" *sinthomes* suspends their articulation into a properly "totalitarian" ideological space» (*Ibid.*, pp. 371-72. La traducción es mía.)

Obedecen, lo mismo que los hombres. Mula, caballo, elefante o buey, obedecen a su amo, y el amo al sargento, y éste al teniente, y el teniente al capitán, y el capitán al comandante, y éste al coronel, y éste al brigadier, que manda sobre tres regimientos, y el brigadier al general, que obedece al Virrey, el cual es el servidor de la Emperatriz.⁴⁹⁴

El asiático exclama entonces que ojalá hubiera algo así en Afganistán, pues allí cada uno obedece su propia voluntad. La respuesta del oficial sintetiza toda la brutalidad de la lógica colonial: «Y por esa razón (...) vuestro Emir, a quien vos no obedecéis, tiene que venir aquí y aceptar órdenes de nuestro Virrey».⁴⁹⁵ En este pasaje, según Gramsci, vemos el modo en que se entiende la disciplina en una sociedad burguesa,⁴⁹⁶ como única fuerza capaz de mantener unido el agregado de individuos. Y es que, en efecto, la disciplina es un elemento crucial en la sociedad burguesa para la formación, racionalización y reproducción de la fuerza de trabajo. Los mecanismos represivos y moralizadores permiten el surgimiento de un «obrero masa» disciplinado.

Pero, mientras que la disciplina burguesa es mecánica y autoritaria, para el socialista es autónoma y espontánea. Si aceptas la disciplina socialista, eso significa que eres un socialista o que te esfuerzas por serlo plenamente. Así pues, encontramos dos tipos de disciplina: la disciplina burguesa que nos hace *sujetos* (Gramsci emplea este término de modo similar a Foucault o Althusser), y la disciplina socialista que nos hace *ciudadanos*.

La disciplina impuesta sobre los ciudadanos para el Estado burgués los hace sujetos, personas que se engañan a sí mismas acerca de su influencia sobre el ocurrir de los acontecimientos. La disciplina del Partido Socialista convierte al sujeto en ciudadano: un ciudadano que ahora es rebelde, precisamente porque se ha vuelto consciente de su personalidad y siente que ésta se halla coartada y no puede expresarse en el mundo.⁴⁹⁷

Como recuerda Duverger en su texto clásico *Los partidos políticos*, si algo caracterizó al movimiento obrero europeo (lo que lo mantiene separado de la clase obrera estadounidense por ejemplo, tradicionalmente más impregnada de la cultura burguesa) fue el descubrimiento de que la libertad había de conquistarse por medio de la acción colectiva.⁴⁹⁸ Pero aquí lo crucial no es la simple contraposición de «la fuerza del número al poder del dinero». El número en sí mismo no significa nada, lo crucial es el elemento organizativo: «las masas populares no fueron liberadas por el número, sino por la disciplina».⁴⁹⁹ Por esta razón, prosigue Duverger, para estas clases obreras, agrupadas en los primeros partidos socialistas, «la oposición clásica entre libertad y disciplina, en que se complace la burguesía, no tiene sentido: ellas han conquistado la libertad a través de la disciplina».⁵⁰⁰ Pero de una disciplina entendida al modo en que lo

⁴⁹⁴ Rudyard Kipling, *El libro de la jungla*, Madrid: Akal, 2003, p. 261.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁹⁶ Antonio Gramsci, «Discipline», en *The Gramsci reader*, New York: NYU Press, 2000, p. 32.

⁴⁹⁷ «The discipline imposed on citizens by the bourgeois state makes them into subjects, people who delude themselves that they exert an influence on the course of events. The discipline of the Socialist Party makes the subject into a citizen: a citizen who is now rebellious, precisely because he has become conscious of his personality and feels it is shackled and cannot freely express itself in the world.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁴⁹⁸ Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, Madrid: F.C.E., 2002, p. 200.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ *Ibid.* Conviene problematizar esta cuestión, pues como recuerda de inmediato Duverger (*Ibid.*, p. 201), «esta tendencia se vio reforzada por los dirigentes, que han actuado sistemáticamente para obtener de los miembros una obediencia lo más total posible». Las causas son el gusto por el poder de los dirigentes en partidos donde las distinciones son sólo de rango (no de jerarquía social), pero también la eficacia, que en

hace Gramsci, y no al modo de la disciplina burguesa, militarizada y represiva y que constituye la otra cara de la moneda del liberalismo burgués.

El comunismo se define para Žižek como un conjunto de prácticas rituales disciplinadas que sumergen al individuo en la colectividad; por tanto, y dando otra vuelta de tuerca sobre lo que habíamos leído, este festival sacro del común no se puede entender, en términos subjetivistas y existenciales, como el fruto de una ocasional explosión apasionada. Como concluye Žižek, tomando por modelo ahora no tanto a Wagner como a Eric Satie,

¿Y si, para alcanzar una idea más elemental de comunismo, debemos olvidarnos de todas las explosiones románticas de pasión y en vez de ello imaginar la claridad de un orden minimalista sostenido por una forma amable de disciplina autoimpuesta?⁵⁰¹

Este orden minimalista no es el orden conservador burkeano basado en la fuerza de la costumbre: no se trata de costumbres inercialmente adquiridas, sino de prácticas disciplinarias autoimpuestas que preservan un sentido de colectividad entre los miembros de la comunidad política. Al mismo tiempo, cabe pensar en la disciplina como una potencia opuesta a la costumbre, a la inmersión en el *lebenswelt* cotidiano: según habíamos visto arriba, el conocimiento, incluso el «progreso moral», es el resultado de una reducción de esta experiencia cotidiana a sus rasgos determinantes, y esta reducción precisa de una disciplina fuertemente ritualizada (escuelas, centros de investigación y universidades, clubes políticos, consejos obreros...).

En la definición ritual y práctica del comunismo dada por Žižek se reivindica la relevancia de los procesos (políticos) materiales sobre la idealidad simbólica del Sujeto y los Fines. Situándonos del lado de un *proceso sin Sujeto*, el ritual, soslayando cualesquiera decisiones existenciales, sustrayéndonos de los impulsos de conservación del Yo imaginario, nos ubica sin embargo en el punto de vista de la totalidad (el punto de vista de la especie sobre la historia humana, en palabras Fredric Jameson).

La reivindicación de la disciplina ritual como salida política a una crisis de subjetivación, recupera un enfoque clásico muy popular en el comunismo francés de postguerra. En los años cincuenta, los comunistas franceses habían transformado la apuesta de Pascal en un sentido humanista: carezco de cualquier evidencia práctica de que la historia pueda tener un sentido, y sin embargo, dada la infinitud de la ganancia que comportaría la existencia de dicho sentido, debo apostar a ello y comprometerme. Esta tesis, original de Lucien Goldmann y retomada más tarde por Sartre o Daniel Bensaïd, se explica con mucha claridad en un diálogo de la película *Mi noche con Maud* (Éric Rohmer, 1969):

Precisamente para un comunista, lo de la apuesta es muy actual. Yo dudo mucho que la historia tenga sentido. Pero apuesto por ello y me encuentro en la situación que él describe. Hipótesis A. La vida social, la acción política, no tienen sentido. B. La historia tiene sentido. No estoy nada seguro de que B tenga más probabilidades de ser cierta que A. Menos, incluso. Admitamos que B tiene sólo un 10% de probabilidades y que A tiene un 90%. Sin embargo, no puedo no apostar por la hipótesis B, porque es la única, la que dice que la historia tiene sentido, es la única que me permite vivir. (...) Es el producto de la ganancia por la probabilidad.

un partido moderno se convierte en crucial.

⁵⁰¹ «What if, then, in order to get at the most elementary idea of communism, we need to forget all about Romantic explosions of passion and imagine instead the clarity of a minimalist order sustained by a gentle form of freely imposed discipline?» (Slavoj Žižek, *Living in the end times*, O. Cit., p. 380. La traducción es mía.)

Contra ese enfoque fue contra el que se alzó gran parte de la intelectualidad francesa, entre otros Michel Foucault, desde la ruptura con el estalinismo a partir del *Informe secreto* de Khrushchev de 1956. En su *Historia del estructuralismo*, François Dosse interpreta esta ruptura con el comunismo como un desengaño de unos fetiches adoptados ilusoriamente por una intelectualidad complaciente en sus propios simulacros.⁵⁰² Para el intelectual francés de postguerra, el comunismo y el marxismo (no siempre ligados para el militante individual) no sólo significaban un modelo del sentido progresista de la historia, sino que también le introducían en una experiencia de vida común. Ambos extremos, la convicción política y la comunión militante, coexistían en una forma de vida comparable con la de las comunidades cristianas. Y cuando estalló la crisis del estalinismo, lo que colapsó en los países occidentales, y sobre todo en Francia, fue este modelo de convivencia que, por otra parte, ofrecía a los intelectuales un sentido de pertenencia del cual la propia sociedad muchas veces les había privado (para muchos, militar en el PCF había sido una alternativa a la docencia universitaria, monopolizada por el estilo de la vieja guardia de la Sorbona). Muerta la ignorancia inocente sobre los crímenes estalinistas, ya no era posible seguir manteniendo la farsa de una militancia cuya única razón de ser era una inserción social que, por otro lado, la joven intelectualidad del momento iba a conseguir a medida que accediera poco a poco a las universidades. Esta crisis del modelo vivencial de los intelectuales comunistas iba a dar paso a un nuevo modo de vida y unas teorías nuevas que irán institucionalizándose y normalizarán finalmente su situación.

Más que sentirse arrastrado por la marea continua de la historia, el intelectual, según Michel Foucault, debe identificar el campo de las posibilidades y de los imposibles en una sociedad dada, sin esperar la llegada del mesías, encarnado por el partido como guía para la conquista de la salvación terrestre. Pero antes incluso de reconstruir un campo de trabajo y una identidad, hay que romper con un partido que se presentaba como foco de sociabilidad, familia de adopción con sus ritos, costumbres... todo un *habitus*.⁵⁰³

La reedición de este modelo de la militancia política por parte de Žižek podría ligarse, tal vez, a la repetición que él mismo personifica (o pretende personificar) de una cierta figura del intelectual al margen de la Academia, abierto al gran público y más o menos ignorado en los departamentos universitarios. Pero sea como fuere, Žižek no es del todo novedoso en su propuesta; en muchos puntos, su obra nos parece original sólo porque nosotros mismos hemos olvidado sus fuentes, la gran tradición socialista y comunista de los siglos XIX y XX. Pero al margen de la cuestión de la originalidad en los temas, el rescate de tales fuentes es en sí mismo una toma de partido política muy vigorosa. Supone la convicción de que los intelectuales franceses como Foucault y muchos otros tomaron una vía fundamentalmente equivocada que les condujo, al final, a desechar junto con el estalinismo todos aquellos elementos emancipadores que en éste se hallaban presupuestos aunque tergiversados. Por eso habla Žižek de una «grandeza interna» del estalinismo: en éste, de alguna manera (y eso es lo enigmático) subyace una herencia ilustrada radicalizada,⁵⁰⁴ algo que desde la crisis del socialismo real apenas

⁵⁰² «Se abre la era de las rupturas para intelectuales que ya no pueden jugar al juego de los simulacros y echan la culpa a sus fetiches» (François Dosse, *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*, Madrid: Akal, 2004, p. 188.)

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ «Mientras el fascismo estaba abiertamente en contra de la Ilustración, el estalinismo constituía una Ilustración radical. No digo que el estalinismo fuera mejor que el nazismo, digo que hay en él algo realmente enigmático y desconocido. Un detalle revelador: los presos del Gulag tenían la obligación de enviar a Stalin telegramas de felicitación por su cumpleaños. ¿Se imagina a los judíos de Auschwitz felicitando a Hitler? Por la misma razón, los nazis no organizaron juicios para que los judíos confesaran que participaban en una conspiración mundial contra Alemania. Los estalinistas, en cambio, necesitaban

hemos vuelto a ver. La experiencia comunista, la inmersión solidaria en una comunidad ritualizada (casi una «orden» de fieles) que se organiza para realizar de forma concreta el proyecto de la emancipación, forma parte de esa grandeza infravalorada –del mismo modo que constituye una de las posibles vías de desarrollo del programa ilustrado.⁵⁰⁵

6. «TOTALITARISMO» Y FASCISMO

¿Pero en qué medida el ritual comunista logra sustraerse del fantasma del «totalitarismo»? La respuesta marxista estándar es obvia: el comunismo no es un totalitarismo, éste es, muy al contrario, la inversión (reactiva) de aquél. De manera que el segundo, asumiendo del primero la *forma* ritual de las relaciones del individuo con lo común, las vacía de contenido (con objeto de salvaguardar, en última instancia, las relaciones de producción capitalistas). Éste es el concepto marxista de fascismo. El comunismo defiende la inclusión de los individuos en la comunidad, en tanto que ésta posee una identidad consigo misma basada en la igualdad y en la inexistencia de clases sociales. El fascismo pretende inculcar propagandísticamente una vivencia de la comunidad (nacional) sólo con la intención de ocultar las violentas contradicciones de clase existentes en la sociedad capitalista, las cuales desplaza en la forma de un imperialismo agresivo.

Una variación de esta respuesta es la aportada por Žižek en varios lugares,⁵⁰⁶ a partir de un ejemplo cinematográfico: el famoso número musical «Tomorrow belongs to me» de la película *Cabaret* (Bob Fosse, 1972). En una cervecería al aire libre, un joven alemán comienza a cantar la siguiente canción:

TOMORROW BELONGS TO ME
The sun on the meadow is summery warm
The stag in the forest runs free
But gathered together to greet the storm
Tomorrow belongs to me

The branch on the linden is leafy and green
The Rhine gives its gold to the sea (Gold to the sea)
But somewhere a glory awaits unseen
Tomorrow belongs to me

Now Fatherland, Fatherland, show us the sign
Your children have waited to see
The morning will come
When the world is mine
Tomorrow belongs to me

confesiones y arrepentimientos, porque consideraban que incluso un traidor formaba parte de la razón universal y podía ver su propia mentira.» (Slavoj Žižek, «Si un fármaco puede hacerme más valiente, más lúcido y más generoso, ¿en qué queda la ética?» (entrevista), en *El País*, 25-03-2006, en http://www.elpais.com/articulo/semana/farmaco/puede/hacerme/valiente/lucido/generoso/queda/etica/elpabpor/20060325elpabese_1/Tes [6/2011])

⁵⁰⁵ Donde Žižek habla de disciplina, debe entenderse algo muy específico, una acción autorreflexiva y por consiguiente racional, comparable al ritual de Pascal, y con fines políticos definidos. Sólo a modo de nota al pie, quisiera sugerir la relación de este procedimiento con la Virtud tal como es entendida desde Robespierre hasta Maquiavelo, para quien la *virtú* no tiene que ver sólo con la pureza revolucionaria sino con la inmersión consciente en un proceso de cambio político (para Maquiavelo, también, la política es disolución del sujeto individual en el proceso constituyente que genera una subjetividad colectiva, que él piensa al modo de la comunidad nacional, cohesionada por la fuerza de las armas y por la hegemonización ideológica).

⁵⁰⁶ Slavoj Žižek, *Living in the end times*, O. Cit., p. 372. Cf. también *The ticklish subject*, O. Cit., p. 139.

EL MAÑANA ME PERTENCE

El sol en la pradera es veraniego y cálido
El ciervo en el bosque corre libre
Pero juntos se unieron para afrontar la tormenta
El mañana me pertenece

La rama en el tilo es frondosa y verde
El Rin vierte su oro al mar
Pero en alguna parte la gloria espera invisible
El mañana me pertenece

Ahora Patria, Patria, muéstranos la señal
Que tus hijos han estado esperando
La mañana vendrá
Cuando el mundo sea mio
El mañana me pertenece

Tras el primer plano, la cámara se aleja y observamos que el joven viste un uniforme de las *Hitlerjugend*. Mientras canta, con progresivo *crescendo*, los presentes se le van uniendo en lo que concluye como una apasionada explosión de nacionalismo.

La actitud liberal ante esta escena suele ser la de una «toma de conciencia» acerca de la realidad del fascismo: el problema fue que los alemanes se dejaron llevar emocionalmente por la ideología nacionalsocialista, que se dejaron seducir por los actos masivos nazis, por la inmersiva experiencia de una comunidad agrupada en torno a una causa. Pero Žižek discrepa: esta experiencia emotiva no es, en modo alguno, la característica definitoria del fascismo. Es más, no se trata sólo de que este tipo de *performances* colectivas no sean inherentemente fascistas, sino que ni siquiera son neutras: ellas *proviene del movimiento obrero*, de sus movilizaciones y sus actos multitudinarios.⁵⁰⁷ En definitiva, los nazis sólo las plagieron y estetizaron.⁵⁰⁸ Como indica Žižek, la pasión contenida en el canto «es lo que Badiou llamaría lo Real inabarcable de la canción, el fundamento libidinal neutro que puede ser apropiado por diferentes ideologías».⁵⁰⁹ Por eso lo fascista en la escena de la canción no es el contenido Real de ésta (el goce o *jouissance* que conlleva), sino la manera en que dicho

⁵⁰⁷ Slavoj Žižek, *Living in the end times*, *O. Cit.*, p. 372. Žižek supera la posición freudomarxista tradicional (la que se refiere a la *seducción* patológica de las masas por el amo fascista) atendiendo a lo que Poulantzas considera la captura por el discurso ideológico fascista de una serie de contenidos de carácter popular tradicionalmente bien asentados en la ideología de la clase obrera de preguerra. Para una perspectiva más desarrollada, confróntese con el clásico de Nicos Poulantzas, *Fascismo y dictadura: La Tercera Internacional frente al fascismo*, México: Siglo XXI, 2005; o Nicos Poulantzas, «On the popular impact of Fascism», en *The Poulantzas reader*, London; New York: Verso, 2008, pp. 258-69.

⁵⁰⁸ En su controvertido libro de entrevistas con Hitler, Hermann Rauschning nos traslada estas supuestas palabras del dictador: «Aprendí mucho del marxismo, no tengo por qué ocultarlo. No hablo de esos fastidiosos capítulos sobre la teoría de las clases sociales o el materialismo histórico (...) u otras pamplinas por el estilo. Lo interesante e instructivo en los marxistas, son sus métodos. Pero lo que en ellos no era más que el tímido escarceo de unas almas de tenderos y mecanógrafos, es para mí cosa seria. Todo el nacionalsocialismo cabe en él. Fijese usted: las Sociedades obreras de gimnasia, las células de empresa, las exhibiciones de masa, los folletos de propaganda redactados para agitar a las multitudes... Casi todos esos nuevos medios de la lucha política han sido inventados por los marxistas. Me bastó apoderarme de ellos y desarrollarlos, y así tengo ahora el instrumento que necesitábamos.» (Hermann Rauschning, *Hitler me dijo*, Madrid: Atlas, 1946, p. 134.) A pesar de la dudosa autenticidad de las entrevistas de Rauschning, se puede decir que el texto *si non é vero, é ben trovato*.

⁵⁰⁹ «...is what Badiou would call the nameless Real of the song, the neutral libidinal foundation which can be appropriated by different ideologies» (Slavoj Žižek, *O. Cit.* La traducción es mía.)

contenido se reorganiza en una forma determinada.⁵¹⁰ «Ninguno de estos elementos “protofascistas” es *per se* fascista, lo que los hace “fascistas” es sólo su articulación específica».⁵¹¹

De hecho, insiste Žižek, con algunas modificaciones en la letra (sustituyendo las referencias nacionalistas por llamadas de ánimo a los obreros, etc.), «Tomorrow belongs to me» podría ser el título de una enérgica canción comunista. El ejemplo obvio de que, siguiendo a Žižek, cualquier canción comunista puede adoptar, con algunas modificaciones, el sentido de un himno nacionalista, es el antiguo himno de la Unión Soviética, una impactante fanfarria estalinista, que fue retomado en 2001 (durante la presidencia de Putin) como himno nacional de la Federación de Rusia, con algunas modificaciones en la letra (sustituyendo las referencias soviéticas por otros motivos de estilo nacionalista: a Stalin por Dios, al «baluarte soviético» por la patria y a la bandera roja por el águila de los zares). No deja de ser deplorable que el Partido Comunista de la Federación Rusa apoyara esta decisión: el cambio de himno se enmarcaba en el giro autoritario de la política rusa implantado por Putin, que pretendía un retorno al pasado histórico inmediato del país en las formas y en los procedimientos, *dotados ahora de un contenido abiertamente capitalista*.

Una variación del modelo que no pone el acento en lo sublime sino en lo cómico se encuentra en un pasaje de la película *The producers* (Mel Brooks, 1968). Max Bialystock es un productor de espectáculos que conoce a Leo Bloom, un gris contable el cual, inintencionadamente, le da una idea: podría producir un musical a un coste muy inferior del declarado y embolsarse la diferencia, estafando así a los inversores. Para ello, sería preciso producir una obra desastrosa, que se cancelara la misma noche de su estreno (pues no se suelen hacer auditorías de los libros de cuentas en el caso de las obras que han fracasado). En su búsqueda del fracaso perfecto, se topan con el libreto titulado «Springtime for Hitler», una demencial apología del nazismo. En la película vemos cómo al comienzo de la obra el público resulta escandalizado por el despliegue de iconos fascistas. Sin embargo, cuando concluye la obertura, el personaje de Hitler hace su aparición. La interpretación es desastrosa: es un Hitler cómico, afeminado, que mueve a risa a los espectadores. La intervención espontánea del autor del libreto, que intenta acallar las risas del público, no hace más que incrementar la hilaridad de la escena, y los productores asisten horrorizados al inesperado e indeseado éxito de la obra.

El error de Max y Leo fue subestimar la estupidez y la decadencia del público de los musicales de Broadway. Ellos creían que el contenido ofensivo, la pésima dirección y los malos actores constituían la fórmula perfecta para un fracaso estrepitoso; en realidad, aseguraron un éxito absoluto. La clave de este éxito no reside en que la parodia distanciara al público de la ridícula caricatura de Hitler, haciendo a éste digerible. Todo lo contrario, el poder de fascinación de la escena reside en la *proximidad* y en la simpatía que este Hitler genera. La comicidad del número musical no es brechtiana, no distancia a los espectadores del protagonista, sino todo lo contrario, los hace identificarse con él (del mismo modo como nos identificamos con cualquier personaje de comedia: Charlot, Mr. Bean, etc.). Naturalmente, la *identificación* es un producto del amor (un sujeto se identifica con el objeto de su deseo), y el amor es el gran tema del

⁵¹⁰ Para una perspectiva más desarrollada, ver Nicos Poulantzas, *Fascismo y dictadura: La Tercera Internacional frente al fascismo*, México: Siglo XXI, 2005; Nicos Poulantzas, «On the popular impact of Fascism», en *The Poulantzas reader*, London; New York: Verso, 2008, pp. 258-69. Žižek supera la posición freudomarxista tradicional (la que se refiere a la *seducción* patológica de las masas por el amo fascista) atendiendo a lo que Poulantzas considera la captura por el discurso ideológico fascista de una serie de aspiraciones populares tradicionalmente bien asentadas en la ideología de la clase obrera alemana (e italiana).

⁵¹¹ «None of these “proto-fascist” elements is *per se* fascist, what makes them “fascist” is only their specific articulation» (Slavoj Žižek, *O. Cit.*)

género cómico,⁵¹² como las comedias de enredo vienen mostrándonos desde la antigüedad —en la tragedia apenas hay tiempo para el amor, dado que el héroe está demasiado ocupado tratando con el Destino y con los dioses. La identificación con el personaje cómico es fruto de un modo de enamoramiento, y este enamoramiento no viene determinado por las cualidades positivas del héroe cómico, sino al contrario, por sus fallas, sus torpezas, su estupidez o su histeria.

Por esta razón, quienes tratan de aproximarse trágicamente a la historia del nazismo yerran por completo, y son incapaces de reconocer la constelación ideológica fundamental que determinó la Alemania de los años treinta. De hecho, podríamos suponer incluso que la importancia de la comedia fuese algo que el propio Hitler conociera bien: los ridículos gritos histéricos en los que prorrumplía durante sus discursos (como los chillidos de Josefina en el cuento de Kafka) no eran en absoluto casuales, sino cuidadosamente premeditados. Ellos eran, para el público alemán enfervorecido, su *objeto a*, causa de deseo, aquello en Hitler más que Hitler mismo. Los alemanes no se encontraban fascinados sólo por la imagen externa del *Führer* como conductor de la nación, *a pesar de* que en esos breves pasajes de histeria se revelarían sus imperfecciones; al contrario, el carisma de Hitler lo debía todo a esas puntuales excepciones en su sólida imagen de líder y guía.

Y esto mismo es lo que de manera histriónica pone en evidencia el número musical «Springtime for Hitler». En el momento en que Max y Leo arruinan el *pathos* filofascista de la canción, lo único que queda es un personajillo risible e imperfecto que en seguida se gana las frívolas simpatías del público. Esa imagen absolutamente cómica dió un asidero al público para su deseo, instaurando una relación libidinal inaudita con el sórdido dictador.

Cuando Žižek habla de la pasión implícita en los rituales fascistas como lo Real de ellos, como un fundamento libidinal neutro que puede ser apropiado por diversas ideologías (en la estela de la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe), hay que tener en cuenta de partida el resto libidinal generado por parte del fascismo a partir de ese fundamento libidinal previo. En otras palabras: aunque es cierto que «Tomorrow belongs to me» se apropia de una base preexistente de referencias libidinalmente muy potentes, históricamente provenientes de otro lugar (del movimiento obrero), no es correcto considerar que esos mismos elementos sean los que contribuyen a generar una *jouissance* propiamente fascista. La *jouissance* fascista toma en cuenta esta energía libidinal, pero no la acoge como un fundamento neutro; es más, se define a partir de su diferencia con ésta (su único valor es un valor diferencial). Aquel presunto fundamento neutro, y aquí debemos ser críticos con la interpretación de Žižek y de Badiou, no existe como tal: lo que hay es una *jouissance* comunista y una *jouissance* fascista que se construye reactivamente a partir de los elementos de la primera, y aún diría más, a partir de su consciente y obscena referencia. Lo que excita al fascista es esa misma apropiación invertida del contenido preexistente: el fascista es muy consciente de la constelación ideológica a partir de la cual enmarca esas referencias sustraídas al movimiento obrero, y ello genera un goce específico que sería absurdo considerar como una apropiación de un goce comunista en cuanto tal. El hecho de convertir esas referencias en una farsa es un reflejo más de su odio al comunismo, al cual debe su propia razón de ser. En el caso de «Springtime for Hitler», más que en el de «Tomorrow belongs to me», es donde encontramos la auténtica quintaesencia de la apropiación fascista, que no se caracteriza por el fondo libidinal del mensaje sino por la forma irónica de su recepción (ironía para la cual el propio «vodevil» fascista predispone intencionadamente). Ahí es donde reside, en última instancia, el goce específicamente fascista: en reflejar irónicamente un goce para el cual es por completo insensible. El fascismo es la mueca de quien intenta sonreír pero no puede hacerlo.

⁵¹² Como dice Lacan, *el amor no es trágico, sino cómico*.

Por esta razón, el *pathos* contenido en la canción «Tomorrow belongs to me» no debería ser identificado como un núcleo profundo compartido por el comunismo y el fascismo (que lo habría robado de aquél). En el fascismo, el *pathos* es sólo aparente, un subproducto de una posición de partida completamente apática. En realidad, es propiamente un *sinthome*, un gesto impostado por un pueblo cínico, descreído y amoral, sobornado con la promesa de la riqueza que proporcionarían sus conquistas militares. En este sentido, cabe la tentación de reivindicar las posturas más clásicas de la Escuela de Frankfurt: el fascismo es un subproducto de la fría racionalidad instrumental (capitalista), del simple cálculo de medios y fines. O según una interpretación marxista más tradicional, el fascismo es una determinada estructura que trata de superar las contradicciones internas del desarrollo capitalista, en la era del capitalismo monopolista y del imperialismo.

El modo de *jouissance* fascista, que nace en los años treinta del pasado siglo como una reacción al comunismo soviético estalinista, se define a partir de un distanciamiento con la figura del Amo tradicional, respecto del cual el estalinismo de aquella época se mantenía estrictamente fiel –no hay ningún lugar para la actitud bufa del líder fascista (o post-fascista: en un capítulo anterior hablábamos de los populismos derechistas) en el universo simbólico del estalinismo, regido por el riguroso amor al infalible líder. En este aspecto, cuando Žižek reclama la existencia de algún tipo de «grandeza interna» en el estalinismo, apunta a esta diferencia fundamental entre el procecer anti-ilustrado del Amo fascista y la perversión característica del estalinismo (esa perversión que hace del estalinista un servidor de los designios del Otro simbólico) que, hoy día, cuando la ironía y la desinterpelación constituyen la forma ideológica hegemónica, tal vez constituyan un principio de investigación para otra forma de definir la subjetividad política. No en vano, dicha perversión es la herencia de una valiosa tradición iluminista, cuya confianza en las potencialidades de la razón supone hoy día un arma contra aquellos desengañados que, promoviendo una aproximación psicótica a la política, consideran de partida que no existe el gran Otro simbólico, que no hay reglas que valgan (más que la regla de la *jouissance*) y que por tanto todo está permitido.

7. HUMANISMO O TERROR

En su texto sobre Robespierre, Žižek apela a *repetir* al jacobino, si bien marcando una diferencia fundamental: frente al terror humanista robespierrista, es preciso un terror anti-humanista o «inhumano»:

El análisis crítico y la aceptación del legado histórico de los jacobinos se solapan en la auténtica cuestión que debe plantearse: ¿la realidad (a menudo deplorable) del terror revolucionario debe empujarnos a rechazar la misma idea del Terror, o existe algún modo de *repetirlo* en la constelación histórica presente, de redimir su contenido virtual respecto de su actualización? *Puede y debe* hacerse, y la fórmula más concisa de repetir el evento designado por el nombre «Robespierre» es: pasar del terror humanista (de Robespierre) al terror anti-humanista (o mejor, inhumano).⁵¹³

⁵¹³ «The critical analysis and the acceptance of the historical legacy of the Jacobins overlap in the true question to be raised: does the (often deplorable) actuality of the revolutionary terror compel us to reject the very idea of Terror, or is there a way to REPEAT it in today's different historical constellation, to redeem its virtual content from its actualization? It CAN and SHOULD be done, and the most concise formula of repeating the event designated by the name "Robespierre" is: to pass from (Robespierre's) humanist terror to anti-humanist (or, rather, inhuman) terror» (Slavoj Žižek, «Robespierre, or the "Divine Violence" of Terror», en Maximilien de Robespierre, *Virtue and terror*, London; New York: Verso, 2007. También disponible en <http://www.lacan.com/zizrobes.htm> [4/2011]. La traducción es mía.)

Según Žižek, la fórmula *Humanismo y Terror*, acuñada por Merleau-Ponty en su libro de 1946, se puede permutar en cuatro variantes (humanismo y/o terror, con sus respectivas versiones positivas y negativas):⁵¹⁴

- (1) *Humanismo y terror* (en sentido positivo) es la fórmula de Merleau-Ponty para justificar el estalinismo, como un oscuro pasaje que puede merecer la pena si, al final, da a luz una sociedad verdaderamente humana –lo cual no fue el caso.
- (2) *Humanismo o terror*, acuñada por los humanistas liberales, los anti-estalinistas o los neo-habermasianos. En general, es el *motto* de todos aquellos que se erigen en defensores de los derechos humanos contra las formas del terror fundamentalista o totalitario.
- (3) *Humanismo y terror*, pero en sentido negativo, es el *leitmotif* de aquellos que, desde Heidegger a los cristianos conservadores, o a los partidarios de la espiritualidad New Age, identifican el terror como la consecuencia inevitable del proyecto humanista.
- (4) Finalmente, sin embargo, cabe una cuarta formulación (en apariencia, la más insostenible de todas): *humanismo o terror*, pero con la carga positiva en el término *terror*. Como aclara Žižek, «no se refiere a la obscena locura de procurar abiertamente una “política terrorista e inhumana”, sino a algo mucho más difícil de pensar.»⁵¹⁵ ¿De qué se trata exactamente?

Žižek reivindica aquí el buen «antihumanismo teórico» althusseriano, el cual, como indica, coexiste sin problemas con un humanismo práctico (de hecho, lo fomenta). Esta posición es la que Lacan superaba-conservaba cuando, siguiendo el cuestionamiento freudiano de la interpelación «ama a tu prójimo», formulaba la monstruosidad del prójimo (éste encarna *Das Ding*, la monstruosa Cosa lacaniana encarnación de libido o *jouissance*).⁵¹⁶ Como sucede con los inmigrantes, con los habitantes de los suburbios, con los fanáticos extranjeros... lo que el prójimo inspira, en su total alteridad, es la intuición de un modo de goce incomprensible para nosotros y excesivo (de ahí lo perturbador del joven marginal que se pasea en su coche con una música atronadora, o de los gritos enfervorecidos de un grupo de manifestantes palestinos), de un goce que sentimos demasiado familiar y que se nos aparece como un retorno de lo reprimido.

A partir de esta sentencia, Lacan consigue formular un antihumanismo práctico. «Esto significa una ética que no deniega, sino que sin temor toma en cuenta, la latente monstruosidad del ser humano».⁵¹⁷ Para Lacan la alteridad remite a un trasfondo oscuro en el ser humano, que en definitiva tiene que ver con una imagen de un goce (el otro es monstruoso en tanto en cuanto le atribuimos algún modo de goce secreto que nos es inalcanzable: esa es la monstruosidad, por ejemplo, del fanático islamista). Por esta razón, la ética de Lacan inaugura una dimensión *inhumana*, una posición subjetiva desprovista de cualquier forma de «individualidad» o «personalidad».⁵¹⁸ El modelo popular de esta actitud ética es, según Žižek, el ser no-humano, como el androide interpretado por Schwarzenegger en *Terminator* (James Cameron, 1984), que se mantiene más fiel a su causa que los otros personajes humanos.⁵¹⁹

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ «...it does not amount to the obscene madness of openly pursuing a “terrorist and inhuman politics”, but something much more difficult to think.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ «This does not mean only an ethics which no longer denies, but fearlessly takes into account, the latent monstrosity of being human» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ O el androide Data de la serie *Star Trek: The Next Generations*, que, en su intento de emular a los humanos, resulta ser más fiel que ellos a los valores y causas que el humanismo filosófico tradicional

Žižek cita a Robespierre: «¿Qué me importa el peligro? Mi vida pertenece a la patria; mi corazón está libre del miedo; y si fuera a morir, lo haría sin reproche ni ignominia.»⁵²⁰ Esta afirmación es la que pone a Robespierre en la posición del Amo, pero: «Lo que le autoriza es precisamente esto, no algún tipo de acceso directo al gran Otro, esto es, el no afirma que tenga acceso directo a la Voluntad del pueblo que habla a través de él.»⁵²¹ Robespierre es un amo hegeliano, que no teme a la muerte y en consecuencia está dispuesto a arriesgarlo todo por su patria, pero en ningún momento pretende confundirse con el amo perverso que se reivindica como el instrumento de la voluntad de un gran Otro llamado Pueblo, Historia, Espíritu o Destino. Robespierre entiende la patria o la nación como lo harán más tarde los marxistas: no como un significativo Amo metafísico o ideológico que sirve para legitimar una llana explotación entre los pueblos (sentido burgués de nación), sino en tanto comunidad fraternal de individuos que viven y trabajan bajo una misma organización política.

Esta es la razón por la cual el antihumanismo (o el inhumanismo) igualitarista y colectivista no tiene nada que ver con el totalitarismo sino que, al contrario, supone una reivindicación de la solidaridad y de la generosidad (la *fraternidad* como pieza clave de la ética jacobina), frente al egoísmo y a los pequeños intereses individualistas. Reclamar dicha solidaridad disciplinada, hoy día en que toda perspectiva colectiva es observada con suspicacia, no tiene nada de «totalitario». Žižek llega a comparar la disciplina, cuya importancia había señalado Hegel,⁵²² con la poesía: la verdadera poesía requiere una enorme disciplina, y por esta razón

no es sorprendente que tres de los mayores poetas del siglo XX (más precisamente, un escritor y dos poetas) fueran banqueros o agentes de seguros: Franz Kafka, T. S. Eliot y Wallace Stevens. Ellos necesitaban la disciplina de tratar con dinero no sólo como un contrapunto de la licencia poética, sino como un medio de instaurar orden en el flujo mismo de la inspiración poética. El arte de la poesía es una lucha constante contra su propia fuente: el arte de la poesía consiste propiamente en la manera como el poeta contiene el libre fluir de la inspiración poética. Por esto es que –en conformidad con la metáfora bancaria– no existe nada liberador en obtener el mensaje de un poema; es más parecido a recibir una carta del Ministerio de Hacienda, informando sobre la situación de la deuda contraída con el gran Otro.⁵²³

De manera análoga, lo poético del comunismo sería este estado de deuda con el gran Otro: y ese estar en deuda es lo que define el potencial emancipador que denominamos *utopía*. Por esa razón los comunistas pierden tanto tiempo escenificando congresos o entregas de carnés, o lidiando con el aparato de su partido: todos estos procedimientos que a menudo lastran su práctica política constituyen el contrapeso de la inspiración utópica, y por eso mismo, parafraseando a Žižek, no hay nada estrictamente liberador en captar el sentido real de una proclama política comunista: lo que se

categorizaría como los «fines del hombre».

⁵²⁰ «What does danger matter to me? My life belongs to the Fatherland; my heart is free from fear; and if I were to die, I would do so without reproach and without ignominy.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁵²¹ «What authorizes him is just this, not any kind of direct access to the big Other, i.e., he doesn't claim that he has a direct access to the people's Will which speaks through him.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁵²² Ver el tercer capítulo del presente texto, apartado quinto.

⁵²³ «no wonder three of the greatest poets of the twentieth century (more accurately, a writer and two poets) were bankers or insurance agents: Franz Kafka, T. S. Eliot and Wallace Stevens. They needed the discipline of dealing with money not only as a counterpoint to poetic license, but as a means of installing order into the flow of poetic inspiration itself. The art of poetry is a constant struggle against its own source: the proper art of poetry consists in the way the poet dams up the free flow of poetic inspiration. This is why –in compliance with the banking metaphor– there is nothing liberating in getting the message of a poem; it is rather like getting a letter from the tax authorities, informing one of the state of one's debt to the big Other.» (Slavoj Žižek, *Living in the end times*, *O. Cit.*, p. 373. La traducción es mía.)

encuentra tras la utopía es un informe del estado de la deuda que un sujeto tiene con el Otro simbólico.

La inmersión disciplinada en lo colectivo, que disuelve toda «individualidad crítica», señala Žižek, «no conduce a algún tipo de uniformidad dionisiaca, sino que más bien limpia la pizarra y abre el campo para las auténticas idiosincrasias».⁵²⁴ Lo que significa es que, aclara acto seguido, esta inmersión en lo colectivo no constituye la suspensión del «sujeto racional» (al contrario, la racionalidad es un hecho irrenunciable para el comunismo), sino del principio de auto-preservación en el cual nuestros yo es se basan. Žižek cita a Fredric Jameson:

Las especulaciones sobre las consecuencias de tal supresión generalizada de la necesidad de un instinto de conservación (siendo en general esta supresión lo que llamamos en sí misma Utopía) nos conduce más allá de los límites del mundo de la vida y del estilo de clase de Adorno (o el nuestro propio), y hacia una Utopía de inadaptados y excéntricos, en la cual las restricciones para la uniformización y la conformidad han sido suprimidas, y los seres humanos crecen libres como plantas en un estado de naturaleza (...) ya no encadenados por las restricciones de una sociabilidad actualmente opresiva, ellos florecen en los neuróticos, compulsivos, obsesivos, paranoicos y esquizofrénicos a los cuales nuestra sociedad considera enfermos pero que, en un mundo de verdadera libertad, podrían conformar la flora y la fauna de la misma «naturaleza humana».⁵²⁵

El florecimiento inaugurado por la utopía no es otra cosa que el resultado de una parcial desubjetivación, de un atentado salvaje contra el Ego freudiano (del cual emana aquel instinto de conservación), que por ello no puede dejar de resultar aterrador, pues es experimentado (por los individuos narcisistas de las sociedades capitalistas) como la muerte. El sujeto de esta utopía es, en palabras althusserianas, «el vacío de una distancia tomada»,⁵²⁶ y ese vacío es el resto que tras de sí deja la pulsión de muerte (cuya intervención política decisiva es preciso reclamar). Y no es casual que la muerte juegue un papel central para la utopía,⁵²⁷ suprimiendo los imperativos de supervivencia propios de la experiencia cotidiana y con esto suprimiendo en cierto modo la experiencia narcisista de la muerte.⁵²⁸ Todo planteamiento utópico significa una reescritura de la

⁵²⁴ «...leads not to some Dionysian uniformity, but rather clears the slate and opens up the field for authentic idiosyncrasies» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁵²⁵ «Speculations on the consequences of just such a general removal of the need for a survival instinct (such a removal being then in general what we call Utopia itself) leads us well beyond the bounds of Adorno's social lifeworld and class style (or our own), and into a Utopia of misfits and oddballs, in which the constraints for uniformization and conformity have been removed, and human beings grow wild like plants in a state of nature (...) no longer fettered by the constraints of a now oppressive sociality, they blossom into the neurotics, compulsives, obsessives, paranoids, an schizophrenics whom our society considers sick but who, in a world of true freedom, may make up the flora and fauna of "human nature" itself» (Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, *O. Cit.*, p. 99. *Cit.* en Slavoj Žižek, *Ibid.* La traducción es mía.)

⁵²⁶ Louis Althusser, «Lenine et la philosophie», *O. Cit.*, p. 132.

⁵²⁷ Fredric Jameson pone el acento en esta importancia en su comentario de *Chevengur*, de Andrej Platonov: «Pues la relación entre Utopía y muerte es esencial, pero no a causa de ninguna propiedad mística de la muerte misma: más bien la muerte es el efecto posterior, y el signo de que se ha alcanzado la perspectiva de la Utopía, que consiste en una distancia, enorme y progresiva, de toda experiencia existencial e individual (...) La Utopía toma necesariamente el punto de vista de la especie sobre la historia humana... » (Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid: Trotta, 2000, p. 110.)

⁵²⁸ La muerte de Josefina es experimentada en el relato de Kafka sin pasión, y por tanto sin tristeza: ella habrá desaparecido, pero el pueblo de los ratones superará su muerte. Quizá incluso no pierda gran cosa con ello, y acaso en su chillido, en su falso canto, hubiera algo de inmortal que hizo a los ratones apreciar su música. «Josefina, libre ya de los afanes terrenos, que según ella están sin embargo destinados a los elegidos, se aleja jubilosamente en medio de la multitud innumerable de los héroes de nuestro pueblo, para entrar muy pronto como todo sus hermanos, ya que desdeñamos la historia, en la exaltada redención del olvido» (Franz Kafka, «Josefina la cantora o el pueblo de los ratones», en *Wikisource*,

historia precedente a la ruptura, una transvaloración que redefine la línea del progreso histórico universal, los indicadores del avance y del retroceso, y que torna a los héroes del pasado en los nuevos villanos y a los plebeyos en los nuevos héroes anónimos y colectivos de la humanidad.

La imagen concreta de cómo tendría lugar esta utopía, según señala Žižek, nos la proporciona la cultura popular: los *comics* de superhéroes (*X-men*, aunque Žižek sólo hace mención de ellos por la reciente película), las series televisivas (*Heroes* o, de modo mucho más claro, aunque tampoco lo menciona Žižek, *Misfits*). En este tipo de obras, de las cuales el referente lo constituye la novela *More than human* (1953) de Theodore Sturgeon, lo que encontramos es una articulación de las peculiaridades o superpoderes de cada individuo con la comunidad rigurosamente ritualizada sin la cual aquellos no podrían sobrevivir.⁵²⁹

¿Cómo se produce, en la tradición revolucionaria, esta articulación de las idiosincrasias con el ritual? La liturgia ritual enmarca y articula simbólicamente el nivel-cero del sentido,⁵³⁰ el nivel que sitúa la ausencia de todo sentido –se trata aquí de la experiencia de estar convencido de que algo posee un sentido, si bien se desconoce cuál.⁵³¹ Un encuentro con este plano de falta de sentido lo encontramos en la experiencia amorosa tal como solemos entenderla: si bien para nosotros el amor está relacionado con la experiencia de un destino dictado por el Otro simbólico (y no puede ser de otro modo), no es menos cierto que ese destino en último término lo experimentamos como algo inaccesible, inalcanzable, que está ahí pero del cual desconocemos los términos exactos. Lo mismo se puede decir sobre el arte: ante cualquier obra, el espectador se comporta buscando un fondo de significados que bien podría no existir. Lo crucial en cualquier caso es esta experiencia de rondar un vacío de significado. Y exactamente lo mismo resulta aplicable a la investigación científica; de modo que ciencia, arte, amor y política (los cuatro procedimientos de verdad de Alain Badiou) se definen en los mismos términos, como ritualizados y ordenados a partir de una experiencia fundamental con un nivel «cero» del sentido. Pero esta vaga experiencia es, como explica Žižek, el sentido en su más pura expresión.

*Esta vaga presencia de un sentido no específico es sentido «como tal», sentido en su pureza –es primario, no secundario; en otras palabras, todo sentido determinado viene en segundo término, como un intento de llenar la opresiva presencia-ausencia de ese sentido que es sin su qué es. Así es como debemos responder al reproche de que aquí «comunismo» está siendo usado como una palabra mágica, un signo vacío que carece de toda visión precisa o positiva de una nueva sociedad, un mero marcador ritualizado de pertenencia a una nueva comunidad iniciática: no hay oposición entre liturgia (ceremonia) y apertura histórica; lejos de ser un obstáculo para el cambio, la liturgia conserva abierto el espacio para el cambio radical, en la medida en que sostiene el no-sentido significativo que llama para nuevas invenciones de (un determinado) sentido.*⁵³²

http://es.wikisource.org/wiki/Josefina_la_cantora_o_el_pueblo_de_los_ratones [4/2011].) Como Jameson ha comentado, Josefina es uno más en la historia de los héroes de un pueblo carente de historia, y su redención consiste en su olvido, para regresar al anonimato de la comunidad utópica (Fredric Jameson, *O. Cit.*, p. 114.)

⁵²⁹ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 376.

⁵³⁰ «Precisely because of the precedence of non-sense over sense: the liturgy is the symbolic frame within the zero-level of sense is articulated» (*Ibid.*, p. 378.)

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² «*This vague presence of a non-specific sense is sense «as such», sense at its purest –it is primary, not secondary; in other words, all determinate sense comes second, as an attempt to fill the oppressive presence-absence of the that-ness of sense without its what-ness. This is how we should answer the reproach that “communism” is being used here as a magic word, an empty sign lacking any precise or positive vision of a new society, merely a ritualized token of belonging to a new initiatic community: there is no opposition between liturgy (ceremony) and historical opening; far from being an obstacle to*

El *comunismo* que Žižek trata de pensar condensa un rasgo pretendidamente universal, aquello que es *lo comunista en el comunismo* y que, de modo análogo a como intenta Badiou pensar la cuestión, comparten tanto los movimientos emancipadores del futuro como los del pasado. Profundizando en la perspectiva de Žižek, podríamos decir que lo que alienta esos movimientos y que, por supuesto, late detrás del proceso disciplinario comunista, es el axioma de la *fraternidad*. Como escribe Badiou en *El siglo*, «lo que se experimenta, en el partido, la acción, el grupo artístico subversivo, la pareja igualitaria, es la violencia real de la fraternidad». ⁵³³ Fraternidad por tanto, pero en lo que tiene de abusivo, de excesivo, incluso de insostenible para el Yo y sus impulsos de conservación; se trata de una «aceptación de la preponderancia del “nosotros” infinito sobre la finitud del individuo», y a este sentimiento es a lo que apunta, como agrega Badiou, el viejo término *camarada*: «es mi camarada aquel que, como yo, sólo es sujeto por pertenecer a un proceso de verdad que lo autoriza a decir “nosotros”». ⁵³⁴

Este concepto de la fraternidad trasciende la idea liberal de tolerancia, contra la cual Žižek no ahorra invectivas. ⁵³⁵ Si la tolerancia esconde un distanciamiento respecto del otro en su aspecto más inquietante e invasivo (somos tolerantes a menos que nos enfrentemos a un fundamentalista, a un fanático, a un asocial, a un *sujeto-supuesto-gozar*), la fraternidad supone encarar el goce excesivo del otro. Así, en el seno de una asociación comunista, la fraternidad, que deja de lado los reparos particulares (los impulsos de conservación del Yo) supone compartir un modo de goce colectivo, el goce excesivo que atribuimos a los otros, por medio de una relación comunal ritualizada con el Otro simbólico. Por supuesto, el goce excesivo que atribuimos al otro no es sino una proyección de nuestro propio goce (no soy yo el fanático, el perverso, el que se deja llevar en demasía). *El encuentro fraternal en la experiencia comunista supone entonces, realmente, una puesta en orden de la relación que el sujeto establece con su propio goce.*

Sea como sea, y en último término, lo que hallamos en el comunismo «puro» de Žižek y Badiou es quizá una reactualización de aquello que Lenin definía como *izquierdismo*, enfermedad infantil del comunismo. Este izquierdismo *histórico* es mucho más acusado en el caso de Badiou, quien opone tajantemente el comunismo *auténtico* a cualquier forma de participación en el aparato del Estado. Bruno Bosteels, uno de los participantes en la conferencia de Londres sobre la Idea de comunismo, es crítico al respecto con Badiou. Según Bosteels, la definición de comunismo que toma Badiou, abandonando el marco conceptual marxista que definía sus trabajos anteriores, es solidaria de la hipótesis izquierdista que traza una separación respecto del Estado así como del partido. ⁵³⁶

La noción de «idea» de comunismo, al deshistorizar su objeto, lo desarma de cualquier potencial transformador para convertirlo en una entidad kantiana o platónica, que tal vez en el mejor de los casos cumpla alguna eficacia crítica (la Idea de comunismo a la cual se opondría sistemáticamente todo estado de cosas determinado... noción crítica que se convierte en axioma práctico cuando Alain Badiou, de manera muy discutible, procede a un desplazamiento semántico por el cual el término «estado de cosas» o «estado de la situación» se solapa con el término «Estado», sin más). De este modo, convirtiendo al comunismo en una *idea* transhistórica, y asimilándolo a la simple oposición al estado de la situación dada, Badiou desemboca irremediabilmente

change, liturgy keeps the space for radical change open, insofar as it sustains the signifying non-sense which calls for new inventions of (determinate) sense.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁵³³ Alain Badiou, *El siglo*, Buenos Aires: Manantial, 2005, p. 133.

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur, 2007.

⁵³⁶ Bruno Bosteels, «L'hypothèse gauchiste : le communisme à l'âge de la terreur», en Alain Badiou y Slavoj Žižek (eds.), *L'idée du communisme*, Paris: Lignes, 2010, pp. 49-92.

en la hipótesis izquierdista. Así, podríamos decir que la «idea» de comunismo, lejos de constituir una *idea* pura desprovista de materia histórica, se identifica expresamente con una posición política que el movimiento obrero conoce desde sus orígenes: el izquierdismo. De este modo, podríamos sentenciar que la «hipótesis comunista» es el correlato inseparable de la «hipótesis izquierdista»: ambas son caras de una misma moneda.

El propio Žižek se opone de manera expresa a las tesis izquierdistas a propósito del concepto central de Estado. Sin embargo, si es cierto que la «idea» de comunismo y la «hipótesis izquierdista» comparten una solidaridad profunda, entonces tiene sentido plantear si no operará Žižek en su obra, de manera secreta e inconsciente, el mismo procedimiento izquierdista que alienta la empresa de Badiou. ¿Es el pensamiento político de Žižek una formulación «pura» de la «hipótesis comunista» como la pretende Alain Badiou, si bien por vías divergentes? ¿Es el proyecto político de Žižek una repetición del izquierdismo?

Tal vez, contra la *Idea de comunismo*, que asimila distintos fenómenos históricos a partir de un rasgo mínimo universal, lo que debiera reivindicarse fuera una noción de comunismo entendido como *problemática*, como conjunto ordenado de conceptos en una constelación afin, articulados de alguna forma precisa. El comunismo se definiría como el marco de una práctica, incluso como el marco ético que definiría una determinada concepción de la práctica de la eticidad. Aquí cabría entender la visión que Žižek tiene de la eticidad como un gesto universal (pero no como un rasgo universal, a la manera de Badiou). Podríamos pensar entonces que la definición ritualística de la política comunista, como la propone en *Living in the end times*, busca articular los gestos universales, pero operados individualmente, a partir del *aquí y ahora* de una situación. De tal modo que a partir del marco comunista éstos se dotan de un significado preciso. De otra manera, los gestos éticos despolitizados sucumbirían a su hegemonización dentro del estado de cosas existente.

Esta preocupación por concretar un comunismo que corre el peligro de confundirse con una Idea kantiana es compartida expresamente por Žižek, que baja al nivel del suelo en dos textos: la ya comentada introducción a los textos de Robespierre, y en un artículo publicado en la *New Left Review* con el título de «How to begin from the beginning». Al final de este último artículo, inspirado en un muy althusseriano pasaje en el cual Lenin reivindica el valor de recomenzar una y otra vez la revolución desde el principio, Žižek trata de poner en relación la *eternidad* de la «Idea de comunismo» con la persistencia de una serie de antagonismos sociales que generan la necesidad de aquél.⁵³⁷ Se trata, como dice, de fundamentar la vieja y buena noción marxista del comunismo, no en tanto ideal, sino como un movimiento que reacciona a partir de contradicciones reales.⁵³⁸

Esto significa dos cosas. Por un lado, el comunismo es eterno en la medida en que las contradicciones sociales que lo hacen posible también lo son —el comunismo así definido está a un paso, dice Žižek, de su lectura deconstruccionista como sueño de presencia, de abolición de toda representación alienante... un sueño que se hace posible a partir de su propia imposibilidad.⁵³⁹ Por otro lado, existen, aparte de este antagonismo fundamental que permite la *hipótesis del comunismo*, otros antagonismos concretos y

⁵³⁷ Slavoj Žižek, «How to begin from the beginning», en *New Left Review*, 57 (mayo-junio 2009), p. 52.

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 53.

vigentes, que ponen en peligro nuestra propia supervivencia como especie, y que hacen del comunismo una urgencia práctica.⁵⁴⁰ Son al menos cuatro.⁵⁴¹

- (1) La amenaza de una catástrofe ecológica global.
- (2) Las contradicciones que genera una gestión de la propiedad intelectual concebida jurídicamente como propiedad privada.
- (3) Las implicaciones éticas y sociales de los nuevos desarrollos tecnocientíficos, especialmente en biogenética.
- (4) Las nuevas formas de *apartheid* social: polarización social y proliferación de los suburbios, nuevas restricciones a la migración... Estas restricciones se han extendido incluso al interior de la Unión Europea: en mayo de 2011, Dinamarca reestablece los controles fronterizos, vulnerando el acuerdo Schengen que establece la libre circulación dentro de su espacio. El modelo extremo de estas nuevas formas de *apartheid* y exclusión, en un contexto de violencia que roza la guerra civil, puede ser la famosa «zona verde» de seguridad establecida en Bagdad tras la invasión norteamericana de 2003. Para Naomi Klein, el capitalismo del shock está implantando un mundo de zonas verdes y zonas rojas; incluso dentro de los propios países occidentales, se establece un *apartheid del desastre*, como vimos en el caso del huracán Katrina que asoló Nueva Orleans (mientras los privilegiados abandonaron la ciudad, fueron los menos favorecidos quienes tuvieron que quedarse en la ciudad en ruinas, sin apenas auxilio del Estado).

Pero, como Žižek hace constar, hay una diferencia cualitativa entre los tres primeros antagonismos y el cuarto. Los tres primeros hacen referencia a unos «comunes» sustanciales compartidos por toda la sociedad, cuya privatización supone un acto de violencia que debe resistirse incluso con la fuerza, si fuera necesario.⁵⁴²

Primero, están los comunes de la cultura, las formas inmediatamente socializadas de capital cognitivo: en primer lugar el lenguaje, nuestro medio de comunicación y educación, pero también infraestructuras compartidas como el transporte público, la electricidad, el correo, etc. Si a Bill Gates se le hubiera permitido poseer un monopolio, habríamos llegado a la absurda situación de que un individuo privado pudiera haber poseído el tejido del software de nuestra red básica de comunicación. Segundo, hay comunes de naturaleza externa, amenazados por la polución y la explotación –desde el petróleo a los bosques y el propio hábitat natural– y, tercero, los comunes de naturaleza interna, la herencia biogenética de la humanidad. Lo que todas estas luchas comparten es una conciencia del potencial destructivo –hasta la posible autoaniquilación de la misma humanidad– permitiendo la lógica capitalista de cercamiento del libre movimiento de estos comunes. Es esta referencia a los «comunes» que permite la resurrección de la noción de comunismo: nos permite ver su progresiva privatización como un proceso de proletarización de aquellos que quedan en adelante excluidos de su propia substancia; un proceso que también apunta hacia la explotación. La tarea hoy día es renovar la economía política de la explotación –por ejemplo, la de los anónimos «trabajadores del conocimiento» por sus empresas.⁵⁴³

⁵⁴⁰ «We should note that there is a qualitative difference between the last feature, the gap that separates the excluded from the included, and the other three, which designate the domains of what Hardt and Negri call “commons” –the shared substance of our social being, whose privatization is a violent act which should be resisted by force, if necessary» (*Ibid.*)

⁵⁴¹ En *Living in the End Times*, escrito en 2010, Žižek da una lista similar, aunque omite la cuestión de la propiedad intelectual para referirse en general a los desequilibrios de la economía capitalista.

⁵⁴² Slavoj Žižek, «How to begin from the beginning», *O. Cit.*, p. 53.

⁵⁴³ «First, there are the commons of culture, the immediately socialized forms of cognitive capital: primarily language, our means of communication and education, but also shared infrastructure such as

Sin embargo, es el cuarto antagonismo, el que hace referencia a la exclusión, el que justifica el propio término de *comunismo*. Sólo ésta última cuestión, puesta en relación con los antagonismos anteriormente mencionados, dota de una significación *política* y subversiva a todos ellos. Como apunta Žižek, sin esta referencia, el problema ecológico se reduce al problema del desarrollo sostenible (noción esta, la de *desarrollo*, que junto con la de *capitalismo* permanecería intacta),⁵⁴⁴ el problema de la propiedad intelectual se reduciría a una compleja disputa legal, y el problema del desarrollo tecnológico quedaría conceptualizado como un asunto ético (que sería regulado a través de reglamentos y comités de ética, hoy tan en boga). Hoy en día, de hecho, los grandes magnates y las grandes multinacionales dedican una parte de sus beneficios a «fines humanitarios»: desde Bill Gates o Rupert Murdoch, hasta McDonald's, pasando por Starbucks. Ellos son el ejemplo de que este tipo de soluciones parciales no abren la vía del universalismo («De este modo, no obtenemos una verdadera universalidad, sólo intereses “privados” en sentido kantiano»).⁵⁴⁵ De no haber sido frenado por las leyes anti-monopolio, Bill Gates sería el único propietario de toda nuestra red de comunicaciones; McDonald's, a pesar de su sensibilidad hacia los niños enfermos, es bien conocida por las pésimas condiciones laborales de sus empleados; Starbucks, una de las cadenas favoritas de los liberales bienpensantes, famosa por adquirir su café a través del «comercio justo», perdió hace poco una batalla por intentar apropiarse (a través de una patente) de una determinada variedad de café etíope, el Sidamo.⁵⁴⁶

Por consiguiente, para Žižek como para Marx, la referencia a la exclusión social de ciertos grupos, «de acuerdo con su falta de un lugar determinado en el orden “privado” de la jerarquía social»,⁵⁴⁷ es lo que eleva a dichos grupos a la categoría de representantes de la universalidad misma. Las verdaderas políticas emancipatorias, afirma Žižek, son las que logran un cortocircuito entre «la universalidad del uso público de la razón» y la universalidad de ese segmento socialmente excluido.⁵⁴⁸ Este cortocircuito, esta introducción de los excluidos en el espacio socio-político, es para Žižek el verdadero sentido del término *democracia*.

8. LA COMEDIA DEL COMUNISMO

public transport, electricity, post, etc. If Bill Gates were allowed a monopoly, we would have reached the absurd situation in which a private individual would have owned the software tissue of our basic network of communication. Second, there are the commons of external nature, threatened by pollution and exploitation –from oil to forests and the natural habitat itself– and, third, the commons of internal nature, the biogenetic inheritance of humanity. What all of these struggles share is an awareness of the destructive potential –up to the self-annihilation of humanity itself– in allowing the capitalist logic of enclosing these commons a free run. It is this reference to “commons” which allows the resuscitation of the notion of communism: it enables us to see their progressive enclosure as a process of proletarianization of those who are thereby excluded from their own substance; a process that also points towards exploitation. The task today is to renew the political economy of exploitation –for instance, that of anonymous “knowledge workers” by their companies» (*Ibid.*, pp. 53-54. La traducción es mía.)

⁵⁴⁴ Žižek parece compartir los postulados de la teoría del decrecimiento en su texto «Robespierre, or the “Divine Violence” of Terror», *O. Cit.*

⁵⁴⁵ «In this way, we get no true universality, only ‘private’ concerns in the Kantian sense» (Slavoj Žižek, «How to begin from the beginning», *O. Cit.*, p. 54. La traducción es mía.)

⁵⁴⁶ En Etiopía, la producción de café está fuertemente regulada por el Estado, genera el 10% de los ingresos de éste, y comprende el 34% de las exportaciones del país (según datos de 2006). Se calcula que un 25% de la población de Etiopía depende directa o indirectamente de la producción de café.

⁵⁴⁷ «...on account of their lack of a determinate place in the “private” order of social hierarchy» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁵⁴⁸ «All truly emancipatory politics is generated by the short-circuit between the universality of the public use of reason and the universality of the “part of no part”» (*Ibid.*)

Henri Bergson, en su trabajo *La risa*, caracteriza lo cómico como aquel fenómeno en el cual sobre la acción calculada de un sujeto se impone una determinada rigidez o automatismo. Un hombre corre por la calle, tropieza, y provoca la risa de otros transeúntes; para Bergson, lo que hace reír aquí es la involuntariedad del gesto, la torpeza que ha producido su cambio de situación (esto es, dar de bruces con el suelo).

Hubiera sido preciso cambiar el paso o esquivar el tropiezo. Pero por falta de agilidad, por distracción o por obstinación del cuerpo, *por un efecto de rigidez o de velocidad adquirida*, han seguido los músculos ejecutando el mismo movimiento cuando las circunstancias exigían otro distinto.⁵⁴⁹

Lo que tiene de ridículo esta situación es, en palabras de Bergson, una «*rigidez mecánica* que se observa allí donde hubiéramos querido ver la agilidad despierta y la flexibilidad viva de un ser humano».⁵⁵⁰ El mecanismo inercial del cuerpo humano es una interposición externa que se impone a la voluntad consciente del sujeto, y dicha interposición es lo que según Bergson mueve a risa.

En toda forma humana advertirá el esfuerzo de un alma que modela la materia, alma infinitamente flexible, de movilidad constante, exenta de pesadez por no estar sometida a la atracción terrena. Esta alma comunica algo de su ligereza alada al cuerpo que anima, le infunde su inmaterialidad, que al pasar a la materia se resiste obstinadamente. Atrae a la actividad de ese principio superior, y le querría infundir su propia inercia y reducirlo a un puro automatismo. Querría fijar los movimientos inteligentes corporales transformándolos en contracciones estúpidas.⁵⁵¹

Esta rigidez mecánica es la que permite a Bergson describir la estructura que subyace a la distracción, al vicio cómico, a la caricatura o a la imitación. Para Bergson, la comedia reside en la determinación que la materialidad de un ritual ejerce sobre la voluntad consciente, sobre el reino de la libertad.⁵⁵²

Ahora bien, ¿no es la insistencia en esta materialidad, en su inseparabilidad de toda idealidad simbólica, lo que ha caracterizado nuestra definición de ideología? ¿Y no hemos definido el comunismo como la inmersión desubjetivada en la disciplina ritual de una comunidad? Entonces, el paso lógico que daríamos a continuación sería verificar las conexiones más profundas entre el comunismo y la comedia, tal vez a partir de una recensión de los más sonados ingenios marxistas (abundantes, por cierto). Pero las cosas son más complejas, porque la propia noción de comedia en Bergson resulta ya, desde un principio, muy discutible. ¿Encontraremos la esencia del comunismo, tal vez, en otra definición más compleja de lo cómico? La respuesta es afirmativa, y en esta empresa nos ayudará Alenka Zupančič, otra autora perteneciente a la llamada escuela eslovena.

Ya son varias las ocasiones en las cuales hemos puesto sobre la mesa el peliagudo estatuto de la transferencia: lo hicimos en el primer capítulo, cuando nos referíamos a ella como una resistencia que justifica el procedimiento de cierre simbólico ideológico (garantizando por tanto la integridad del gran Otro), y también lo hemos hecho al definir con Žižek al líder como figura transferencial, análoga a la del analista. Alenka Zupančič regresa sobre el concepto en su libro *The Odd One In. On Comedy*, un texto dedicado a un tema acerca del cual ya hemos tanteado algunas aproximaciones

⁵⁴⁹ Henri Bergson, *La risa*, Buenos Aires: Losada, 1947, p. 16.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁵² «Recordemos que cuanto hay de serio en la vida arranca de nuestra libertad. Los sentimientos que fuimos madurando en nuestro interior, las pasiones cuyo fuego conservamos, las acciones deliberadas, decididas y ejecutadas por nosotros, todo lo que procede de nosotros y es verdaderamente nuestro, comunica a la vida su desarrollo dramático y generalmente serio. ¿Qué se necesita para cambiar todo esto en comedia? Habría que suponer que una aparente libertad encubre un juego de fantoches» (*Ibid.*, p. 65).

(vimos la relación del humor con el Superyó en el octavo apartado del tercer capítulo). En el trabajo de Zupančič también pueden hallarse sus aportaciones a dos cuestiones: el problema de la representación (para ella el universal concreto hegeliano, que vemos operar en la comedia, es lo mismo que Althusser denomina Aparatos Ideológicos de Estado)⁵⁵³ y el tema de la *desinterpelación*, que ya discutíamos, pero que Zupančič vuelve a plantear dentro del esquema lacaniano, entrando en contradicción con Žižek.

Para Alenka Zupančič, debemos partir del hecho, indiscutible para Freud o Lacan, de que la proposición «no existe un gran Otro» coexiste con la certeza de que esta entidad inexistente *persiste* de algún modo, en lo que constituyen sus efectos materiales.⁵⁵⁴ Esta es la razón por la cual no cabe abolir al Otro, ni absorberlo en el sujeto; lo que, en cambio, se hace preciso es hacer coincidir la falta en el sujeto y en el Otro, hacer coincidir sus topologías.⁵⁵⁵ Para que este cortocircuito tenga lugar, aclara Zupančič, no basta con trabajar en el lugar del sujeto, en su intimidad consciente, sino que hay que intervenir también en el Otro. Para esta autora, la condición de semejante intervención es la transferencia: «y la transferencia no es en definitiva sino la confianza del sujeto en su propia uniformidad o identidad, funcionando fuera de sí, en el Otro».⁵⁵⁶

Zupančič y Žižek cuentan en diversos lugares el chiste del hombre que creía ser un grano de arroz y temía más que nada ser devorado por una gallina. Tras quedar convencido de su curación, el hombre tiene una recaída y consulta a su analista. Cuando éste le responde «pero sabes que eres un hombre, no un grano de arroz», el paciente replica: «es cierto, yo lo sé, pero ¿lo sabe la gallina?». Este chiste revela un caso de análisis fallido, puesto que si bien se ha actuado sobre la creencia del sujeto, nada se ha modificado en lo que respecta a las relaciones del sujeto con el Otro simbólico, es decir, nada se ha alterado en cuanto a su experiencia respecto de él mismo tal cómo se observa bajo la mirada del Otro.

El modelo de un psicoanálisis bien encaminado se halla en otro momento cómico, también relacionado con un ave de corral; se trata de aquella escena de la película *La quimera del oro* (*Gold Rush*; Charles Chaplin, 1925) en la que Chaplin se convierte a ojos de su hambriento compañero de penurias en un enorme y apetitoso pollo.⁵⁵⁷ Como Zupančič indica, lo cómico de esa escena reside en el cortocircuito que se produce entre la imagen de Chaplin y la del pollo: la clave no está en que el hombre en un delirio crea ver un pollo (*ilusión, error*), sino en la *verdad subyacente* a esta imagen (los gestos de Chaplin, su andar desgarbado y sus brazos colgando, en realidad le hacen parecer un pollo).

Este momento cómico es en definitiva el punto de partida del psicoanálisis, el cual no tiene por objeto dar la razón del encuentro del sujeto con su síntoma (tragedia: una contradicción externa entre lo concreto y la esencia) sino localizar eso característico de la comedia que Hegel identificaba con la coincidencia entre el yo del actor y el personaje, lo cual conlleva que la contradicción se desplace hacia lo que internamente es el propio personaje, es decir, hacia su esencia.⁵⁵⁸ El objeto del psicoanálisis no es hallar, por tanto, la responsabilidad que un sujeto tiene acerca de aquello que le sucede, sino encontrar la contradicción, la escisión que atraviesa al universal-concreto el cual no es sino el sujeto identificado con su posición en el orden simbólico, el individuo concreto

⁵⁵³ Alenka Zupančič, *The odd one in. On comedy*, MIT: Cambridge, 2008, p. 15.

⁵⁵⁴ «What Lacan and Hegel share in this respect is that they both take this dimension of the Other extremely seriously –not as a subjective illusion or spell that could be broken simply by saying out loud that “the Other doesn’t exist” (just consider how this common theoretical mantra coexists perfectly well with all sorts of secret or not-so-secret beliefs), but as something which, despite its nonexistence, has considerable material effects in which it does exist» (*Ibid.*, p. 17.)

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ «...and transference is ultimately nothing but the subject’s trust in her own sameness or identity, functioning outside her, in the Other» (*Ibid.*, pp. 17-18. La traducción es mía.)

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 35.

coincidente con su esencia (simbólica). Esta perspectiva, por cierto, es análoga a la althusseriana: como decíamos, no hay diferencia entre la ideología y los AIE, estos son lo mismo. Y la materialidad de la ideología no reside en los AIE, sino que es la materialidad éxtima que ambos tienen en común: aquél aspecto que las atraviesa y marca una discontinuidad, una contradicción interna que pretenden desplazar por medio de la generación de un orden nuevo de sentido.

Siguiendo las líneas de su lectura de los pasajes de la *Fenomenología* acerca de la comedia, Zupančič define lo cómico como el procedimiento por el cual lo concreto y lo universal cortocircuitan (es la figura de la universalidad concreta hegeliana). Así, en la imagen por la cual Chaplin se confunde con un pollo, realmente lo que apreciamos es esa identidad en el personaje de su materialidad concreta individual y de su esencia universal. Es la esencia misma la que se convierte aquí en sujeto, en la imagen universal-concreta del hombre disfrazado de pollo. Y en esto mismo consistiría la tarea del psicoanálisis: en identificar (y hacer de ello el objeto de su intervención) el punto en el cual, de forma cómica, coinciden el individuo concreto y su destino simbólico (la esencia que le ha sido otorgada por el gran Otro).

Habitualmente, se considera que los personajes de comedia son corrientes, humanos y falibles (por contraposición a los héroes de la tragedia). Siguiendo a Hegel, Zupančič considera que, por el contrario, lo característico del personaje cómico no consiste en esas obvias debilidades, sino al contrario, en la inquebrantable creencia que dicho personaje sostiene acerca de sí mismo.⁵⁵⁹ Ahí reside precisamente lo cómico: no en que el personaje se resbale con una piel de plátano y caiga al barro, sino en el modo en que se vuelve a levantar y prosigue como si nada hubiese pasado.⁵⁶⁰ La dimensión de lo cómico es ese espacio de lo indestructible, en el cual lo concreto sobrevive a toda clase de injurias (así sucede en las comedias de animación, donde los barriles de pólvora estallan en las manos de personajes que, tras sacudirse el hollín que les cubre, prosiguen con sus acciones como si nada hubiera pasado).⁵⁶¹ Este movimiento cómico es análogo al movimiento que describe Hegel a lo largo de toda la *Fenomenología*, y constituye el propio movimiento de lo universal, el despliegue del espíritu –y conviene recordar aquí, con Zupančič, que en numerosas lenguas la palabra para designar al «espíritu» es la misma que se emplea para hacer referencia al ingenio o a la agudeza (el *wit* inglés, el *esprit* francés, o el propio *Geist* alemán).⁵⁶²

Y por esa razón, como apunta Zupančič, hay comedias verdaderas y falsas. Las comedias falsas, conservadoras, son aquellas en las cuales se mantiene la separación, impropia de la comedia (siguiendo aquí la definición de Hegel) entre lo concreto y lo universal. Aquél se muestra como el indispensable sostén físico de éste. El personaje cómico, sea cual sea su posición simbólica (rey, juez, sacerdote...) es también un hombre, con sus flaquezas y debilidades, y se encuentra sometido a las mismas leyes físicas que cualesquiera otros mortales.⁵⁶³ La enseñanza moral es obvia: debemos tomar en cuenta el aspecto humano, por consiguiente falible, y evitar cualquier abstracto idealismo, que sólo nos conduciría al extremismo o al fanatismo.⁵⁶⁴ La paradoja consiste, como señala a continuación Zupančič, en que al poner el acento en esa faceta humana de los personajes, la falsa comedia ofrece al espectador una identificación con el yo ideal de la figura cómica, idealidad que permanecerá no sólo intacta, sino incluso reforzada. De manera que al fin y al cabo, esa comedia en apariencia disolvente de idealismos proto-fanáticos reproduce, sin embargo, las funciones simbólicas universales, que nunca descienden para convertirse en el objeto de crítica, o risa, de la

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁶¹ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 38.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 31.

comedia.⁵⁶⁵ Es el caso de los barones o nobles, tan recurrentes para el género cómico: cuando un arrogante barón tropieza, revela una faceta *humana* y falible con la cual resulta fácil identificarse, lo cual tiene como consecuencia una aceptación acrítica de la institución nobiliaria, que en ningún momento es puesta en peligro por la torpeza del personaje individual. Lo mismo sucede con un *Führer* que pierde los nervios en medio de un discurso, o con un político populista que realiza declaraciones escandalosas o incorrectas, o exhibe un comportamiento inapropiado.

Aunque no se trata en realidad de una comedia, el ejemplo cinematográfico más reciente que nos ayudaría a ilustrar el procedimiento descrito por Zupančič es la película *El discurso del rey* (*The King's Speech*, Tom Hooper, 2010), que narra las dificultades de Albert, el futuro rey George VI del Reino Unido para estar a la altura de la institución monárquica. Mientras se centra en las incapacidades del individuo Albert (su tartamudez, su incapacidad para hablar en público), la película ignora el carácter problemático de dicha institución. Pero tal vez la clave interpretativa la proporcione un diálogo entre Albert y su logopeda: cuando éste obliga a aquél a recitar unos versos de *Hamlet* escuchando música con unos auriculares, en lugar de su propia voz, le anima con un monárquico *el cerebro de una alteza debe saber lo que dice su boca*. La respuesta antimonárquica de Albert es un *está claro que no conoce a la realeza*. Tal vez en estas líneas de diálogo se trasluzcan el desinterés (o tal vez el temor) de Albert de suceder a su padre en el trono, tal y como sería su destino tras la abdicación de su hermano Edward. La tartamudez del personaje sería sintomática de una contradicción interna que iría más allá de la incapacidad mecánica de Albert, y le implicaría en su universalidad concreta como *Albert el heredero al trono*. Pero lo problemático de la película reside en su oscilación entre ambos extremos: entre el melodrama individual personal (Albert se encuentra atemorizado de convertirse en rey, es decir, de dar el salto freudiano a la paternidad) y la reflexión sobre lo que el propio hecho de ser un rey comporta, perspectiva más acorde con aquello que aquí llamamos *comedia* y que apunta a un problema más fundamental, el problema de lidiar con una carencia interna (con el hecho de que no existe algo semejante a *ser un rey*).⁵⁶⁶

A diferencia de este caso de comedia falsa, como Zupančič establece, la auténtica comedia no intenta capturarnos por medio de una imagen más familiar que nos haría ver que el rey es *también* un individuo humano como cualquiera de nosotros⁵⁶⁷ (la clave reside en el *también*, una conjunción que debiera resultar sospechosa para cualquier hegeliano). Al contrario,

Una auténtica comedia acerca de un barón presuntuoso barón tiene que producir la fórmula siguiente en toda su materialidad: un aristócrata que cree que es realmente e intrínsecamente un aristócrata, es, *en su misma creencia*, un ser humano común y tonto. En otras palabras: una verdadera comedia sobre la aristocracia tiene que jugar sus cartas de tal modo que el propio aspecto universal de este concepto produzca su propia humanidad, corporalidad, subjetividad. Aquí, el cuerpo no es una base indispensable del alma; una creencia inflexible en la propia baronía es precisamente el punto donde el alma misma como es tan *corpórea* como es posible. El cuerpo concreto del barón, que repetidamente cae en el charco de las flaquezas humanas, no es simplemente el cuerpo empírico que cae en el barro, sino mucho más lo es la propia creencia en su baronía [el cuerpo concreto del barón, que

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ Como Žižek afirma en una entrevista, el problema en esta película es que al comienzo, Albert es lo suficientemente inteligente como para saber que no existe algo así como la *realeza*; sin embargo, al final, cuando *por fin consigue ser un rey* se convierte en un idiota, o en un loco (en el sentido en que Lacan decía que el loco no es sólo el mendigo que se cree un rey, sino también el rey que se identifica a sí mismo como tal). Cf. «Slavoj Žižek. The End Times» (entrevista), en *HUCK*, 26 (2011), en <http://www.huckmagazine.com/features/slavoj-zizek/> (6/2011).

⁵⁶⁷ Alenka Zupančič, *O. Cit.*

tropieza y cae al barro, es propiamente la baronía misma más que el cuerpo empírico]. Esta baronía es el objeto cómico real, producido por la comedia como la quintaesencia del universal mismo.⁵⁶⁸

Y como expone a continuación, la verdadera comedia pone en cuestión el propio yo ideal (su presunta idealidad):

Para expresarlo en términos psicoanalíticos: aquí, el yo ideal mismo pasa a ser el objeto (cómico) parcial, y deja de ser algo con lo que nos identificamos por medio de la identificación con uno de los rasgos parciales de su reverso. El yo ideal directamente *es* una fragilidad humana –lo que significa que, en este tipo de comedia, el proceso de identificación con el rasgo parcial es, por virtud de su carácter cómico, siempre también un proceso de desidentificación. El punto no es que el aristócrata es también un hombre ordinario. Él es un hombre ordinario precisamente *como aristócrata*, en la misma cumbre de su aristocracia.⁵⁶⁹

En lugar de identificarnos con el yo ideal por medio de la identificación con su reverso imperfecto y falible, lo que tenemos aquí es al propio yo ideal como una debilidad en sí misma. De modo que la identificación es al mismo tiempo una desidentificación: al ponernos en el lugar del personaje cómico, la propia situación simbólica de éste (como universal concreto) resulta problematizada.

El ejemplo que ofrece Zupančič es una escena de la película *Borat* (Larry Charles, 2006).⁵⁷⁰ En esta escena, el protagonista, un kazajstano que viaja a EE.UU. para grabar un documental sobre la cultura estadounidense, entra en una armería y le pregunta al dependiente por la mejor arma para defenderse de un judío. Sin inmutarse, el dependiente se dispone a continuación a asesorarle al respecto. En EE.UU., como explica Zupančič, el problema de las armas tiene que ver con el modo en que se articulan el proclamado derecho universal de poseer armas de fuego para la defensa personal y los evidentes efectos no deseados que esta posesión. Lo cómico de la escena residiría en el cortocircuito operado entre ambos extremos, el derecho a la autodefensa y el deseo de disparar contra un judío. El hecho (cómico) de que este cortocircuito pase inadvertido para el dependiente, ofrece una verdad más profunda al respecto: que en definitiva, ambos términos no pueden ser disociados el uno del otro: el derecho universal a poseer armas encubre un reverso que, por utilizar la terminología de Žižek, calificaríamos de obsceno.⁵⁷¹

En otra escena de la película se produce un efecto similar al relatado por Zupančič, cuando, en un rodeo, Borat, que va a cantar el himno estadounidense, comienza saludando a los presentes y afirmando que los kazajstanos apoyan su «guerra

⁵⁶⁸ «A true comedy about a presumptuous baron has to produce the following formula in all its materiality: an aristocrat who believes that he is really and intrinsically an aristocrat is, *in this very belief*, a common silly human. In other words: a true comedy about aristocracy has to play its cards in such a way that the very universal aspect of this concept produces its own humanity, corporeality, subjectivity. Here, the body is not an indispensable basis of the soul; an inflexible belief in one's own baronage is precisely the point where the soul itself is as *corporeal* as possible. The concrete body of the baron, which repeatedly falls into the puddle of human weaknesses, is not simply the empirical body that lies flat in the mud, but much more the belief in his baronage, his "baronness." This "baronness" is the real comic object, produced by comedy as the quintessence of the universal itself» (*Ibid.*, pp. 31-32. La traducción es mía.)

⁵⁶⁹ «To put it in psychoanalytic terms: here, the ego-ideal itself turns out to be the partial (comical) object, and ceases to be something with which we identify via the identification with one of the partial features of its reverse side. The ego-ideal directly *is* a human weakness—which is to say that, in this kind of comedy, the process of identification with the partial feature is, by virtue of its comic character, always also the process of disidentification. The point is not that an aristocrat is also an ordinary man. He is an ordinary man precisely *as an aristocrat*, at the very peak of his aristocracy.» (*Ibid.*, p. 32. La traducción es mía.)

⁵⁷⁰ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 33.

de terror» («war of terror»). En este chiste freudiano, Borat pone en evidencia de manera inintencionada la profunda y esencial relación de la «guerra *contra el terror*» («war *on* terror») con sus en apariencia indeseados efectos colaterales (tortura, asesinatos de Estado, métodos terroristas, etc.).

Como Alenka Zupančič señala más adelante en el mismo trabajo, la comedia no trata acerca de la finitud humana, sino más allá, de las contradicciones en esta propia finitud.⁵⁷² Por consiguiente, no se trata sólo de que como seres humanos nos encontremos en una (pascaliana) posición contradictoria, por causa de nuestra inevitable finitud: el punto fundamental radica en el hecho de que esa propia finitud es imperfecta, contradictoria, fallida.

No es simplemente que, como seres humanos, estemos marcados por una contradicción fundamenta y seamos por tanto finitos –la contradicción se aplica o extiende a esa misma finitud como nuestra «condición humana.» Porque lo que está en cuestión puede formularse como sigue: nuestra finitud es siempre-ya una *finitud fallida* –puede decirse que una finitud con fisuras.⁵⁷³

Esta fisura o vacío es, por supuesto, el lacaniano objeto *a*, el objeto del deseo y de la pulsión, ambos siempre excesivos, siempre más allá de esa supuesta finitud humana. Ese objeto, que constituye algo «en la vida más que la vida misma»⁵⁷⁴ y que como bien recuerda Zupančič es el objeto de la religión,⁵⁷⁵ constituye el espacio en torno al cual gira toda la comedia. Pues en definitiva, la comedia trata de esa dimensión inmortal más poderosa que la propia vida, pero de algún modo inmanente a ésta (Zupančič habla de una «trascendencia inmanente» esquematizable como una banda de Möbius).⁵⁷⁶ El terreno de la comedia es ese terreno donde lo finito trata de lidiar con una incompletud en torno de la cual amarra su deseo (y su pulsión). Por esta razón, lo cómico es tan crucial para el psicoanálisis, para la teoría de la ideología y para la política: pues la verdadera comedia sería aquella que reflexionara sobre los diversos modos de lidiar con el objeto *a*, con el resto de sinsentido que el sujeto mantiene sin metabolizar dentro de su (in)completud simbólica.

El estatuto de la finitud nos obliga a diferenciar, con Zupančič, la comedia y la ironía. Zupančič distingue entre ambas a partir de su relación con lo universal: la ironía es la puesta en evidencia de las limitaciones de lo universal (funciona como la falsa comedia), mientras la comedia reconoce la identidad entre esas concreciones limitadas y el poder infinito y genérico de lo universal:

Esta diferencia es exactamente la que existe entre afirmar los límites y limitaciones de, por ejemplo, lo universal, y afirmar estos límites transformándolos en los propios puntos del poder infinito y genérico de lo universal.⁵⁷⁷

El ejemplo de ironía que aporta Zupančič es el famoso graffiti en el que «“Dios ha muerto.” Nietzsche» es contestado «“Nietzsche ha muerto.” Dios». La ironía pone en evidencia la contradicción entre el enunciado universal y el lugar particular de la

⁵⁷² *Ibid.*, p. 52. Éste es precisamente el enfoque del materialismo, como explica en *Ibid.*, p. 47.

⁵⁷³ «It is not simply that, as human beings, we are marked by a fundamental contradiction and are therefore finite—contradiction applies, or extends, to this very finitude as our “human condition.” For what is at stake could be formulated as follows: our finitude is always-already a *failed finitude*—one could say a finitude with a leak in it.» (*Ibid.*, p. 52. La traducción es mía.)

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁷⁷ «This difference is exactly the one between pointing out the limits and limitations of, for example, the universal, and endorsing these limits by transforming them into the very points of the infinite and generic power of the universal.» (Alenka Zupančič, *O. Cit.*, p. 59. La traducción es mía.)

enunciación, afirmando por consiguiente la imposibilidad real de expresar enunciado universal alguno.⁵⁷⁸

Lo que la ironía no admite es la posibilidad de transgredir la oposición entre particularidad concreta y universalidad abstracta. Pero éste es el giro que sí introduce la comedia, siguiendo a Zupančič. Por eso, frente a la sentencia irónica, la respuesta cómica al enunciado anterior sería «Dios ha muerto. Y yo tampoco me encuentro muy bien.»⁵⁷⁹ Este enunciado incluiría lo infinito en lo finito: no podría en cuestión el valor universal de un enunciado, sino la posibilidad de universalización del propio lugar de la enunciación. El lugar de la enunciación, como explica Zupančič, no socava la universalidad, sino que se convierte en la brecha interna de dicho enunciado, la cual genera por sí misma la universalidad de éste.⁵⁸⁰

En el caso del comunismo, esta oscilación entre la comedia y la ironía es constante.⁵⁸¹ El ejemplo más recurrente de la ironía en Marx es su disolución del universalismo burgués contenida en la fórmula, expresada en *El capital*, de *libertad, igualdad y Bentham*. La afirmación más extrema, por cómica, es sin embargo de Mao (todo un maestro en lo que se refiere a articular proclamas voluntaristas). Si con Zupančič entendemos lo cómico como una persistencia en una idea fija (lo cómico es persistir en el deseo), entonces es fácil entender por qué las declaraciones de Mao acerca de la bomba atómica como un «tigre de papel» resultan brillantemente cómicas.⁵⁸² ¿No recuerdan acaso a la clásica escena del coyote al cual le explota la dinamita en sus propias manos, pero a la escena siguiente aparece ileso disponiendo una nueva trampa con la cual dar caza al correccaminos? Decir que la bomba atómica es un tigre de papel equivale a señalar que las posibilidades de una concreta destrucción a gran escala no constituyen un obstáculo, sino al contrario, indican el desastre, la ausencia de significación que espolea la propia universalidad simbólica (el pueblo, para Mao). Del mismo modo que sucede con el coyote, el pueblo es una universalidad concreta, que se ha de levantar tras cada derrota hasta conquistar la victoria final. Pero ese movimiento no es una marcha solemne y religiosa, sino, como el Espíritu de la *Fenomenología* hegeliana, el desarrollo de una alegre comedia: a lo largo de ese camino (en realidad inagotable) el pueblo arma toda clase de ingenios (revoluciones, soviets, partidos) que le explotan en las manos, sólo para reanudar la lucha en el siguiente episodio. El gran referente cinematográfico de este comunismo, que se alza impasible a todos los impedimentos, debería ser la obra del actor Buster Keaton, apodado «the great stone face». En las películas de Buster Keaton se combinan, en efecto, la comedia física, de tendencias acrobáticas, con una impasibilidad inquietante, una «cara de póker» o de piedra que hace pensar, tal vez, en una secreta firmeza moral.

⁵⁷⁸ «The point of the ironic twist, of course, is not simply to reaffirm God against Nietzsche; the supplement it introduces is there to foreground the gap between the statement (its content, which is supposed to be universal) and the place of enunciation (which is supposed to be always particular), and this gap is used to “prove” the impossibility (the internal contradiction) of universal statements or truths. Any universal statement could be disproved by pointing to the particular (concrete) place of its enunciation» (*Ibid.*, p. 60.)

⁵⁷⁹ «God is dead. And I’m not feeling too well either.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁵⁸⁰ «This is a splendid example of the “singular universality” which includes the infinite in the finite, and could be defined as follows: what is at stake is not simply the universal value of a statement (of its content), but the universalizability of the place of enunciation itself. In this case, the place of enunciation does not undermine the universality of the statement but becomes its very internal gap, that which alone generates the only (possible) universality of the statement» (*Ibid.*)

⁵⁸¹ Pero, «¿es posible que hoy sólo se pueda describir o discutir el socialismo de modo irónico?» (Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*, O. Cit., p. 87.)

⁵⁸² «La bomba atómica es un tigre de papel que los reaccionarios norteamericanos utilizan para asustar a la gente. Parece terrible, pero de hecho no lo es. Por supuesto, la bomba atómica es un arma de matanza en vasta escala, pero el resultado de una guerra lo decide el pueblo y no uno o dos tipos nuevos de armas» (Mao Zedong, «Conversación con la corresponsal norteamericana Anna Louise Strong», en *Obras escogidas*, Vol. IV, Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, pp. 98-99.)

Si el post-fascismo se caracteriza por el humorismo (o mejor dicho, la bufonada) como vimos con anterioridad (*todo está permitido*), el liberalismo se identifica con la ironía (*los totalitarismos derivan de un uso impropio de las grandes convicciones y metarrelatos, lo que tenemos que hacer es moderar nuestra imaginación política y aspirar sólo a lo que parece posible*) y el comunismo con la comedia. Lo propio del comunismo no reside sólo en una Idea, ni tampoco en una *tradición* subterránea alternativa a la historia oficial de los vencedores, sino en el propio movimiento que enlaza el desplazamiento de los episodios de esa historia con la persecución continua de su Idea eterna.

Lo comunista en la historia del movimiento obrero, socialista y comunista, o en las obras de sus teóricos, es por tanto la comedia, no la ironía. La ironía fortalece la separación de los hombres respecto de la Idea: el pueblo sería la substancia inerte y mecánica que, movida por sus pasiones irracionales, lastraría el desenvolvimiento etéreo de ésta. El pueblo se encontrará dividido, por consiguiente, entre individuos formados y polizados y, por el otro lado, masas incapaces de pensar por sí mismas su emancipación. Pero si lo realmente comunista del comunismo es la comedia, esto es porque en ella la propia materia coincide con su posición simbólica: materia y razón, pueblo e Idea, son dos «caras» de una misma banda de Möbius (que, como es sabido, sólo posee una única superficie). El comunismo parte de una confianza positiva en la potencia emancipadora de la humanidad, y asume, de partida, lo que Rancière llama el *axioma de la igualdad*.⁵⁸³

El comunismo, detrás de sus formas concretas de organización, es un desenvolverse, un movimiento. Ambos extremos (el comunismo que se implanta exteriormente para dar forma a las masas inertes, y el comunismo que se identifica con el movimiento de esas masas activas) coexisten en la tradición comunista, como ironía y comedia. Es el caso de Marx, para quien de un lado está el problema candente de la toma del poder del Estado por una clase social organizada (en un partido) y del otro la propia «revolución en la revolución» que apunta al tema del comunismo como disolución de aquello que tiene de autoritario un Estado socialista cuya razón de ser es una «compensación» de las desiguales relaciones de poder entre clases. Para Marx, dentro del socialismo debe existir el germen del comunismo: no se trata de asumir el poder del Estado, sino de disolver lo que éste tiene de represivo para traer una libertad concreta y real, en la cual los individuos puedan autoorganizarse sin necesidad del aparato de Estado como mediador.

En Marx, el problema del comunismo tiene que ver con su indefinición: ¿se trata de un estadio que la humanidad deba alcanzar históricamente, o se trata (como en Žižek y Badiou) de un tejido de momentos concretos que emergen puntualmente dentro de luchas históricas en las cuales se enmarcan? En el primer caso, el comunismo está someramente descrito en unas pocas páginas de Marx (no muchas) y el propio hecho de su realización queda pospuesto hasta bien avanzado el socialismo. En el segundo, el comunismo no es, al contrario, algo que deba posponerse, sino que, aun siendo indefinido, opera en acto en las propuestas reales, concretas e inmediatas.

Aunque en Marx ambas nociones de comunismo se entrelazan, la determinante es la segunda: el estadio comunista, que los filósofos han calificado hasta la saciedad como «secularización» de la parusía cristiana, es más bien una proyección del comunismo definido como una dinámica, como un movimiento continuo de emancipación (que en último término lo es respecto del Estado y de la democracia burguesa). La sociedad comunista «descrita» por Marx sería más bien una proyección de dicha dinámica, y, precisamente por ser una materialización proyectada de las luchas por la emancipación, no se la puede definir como final de la historia. Este comunismo

⁵⁸³ Cf. Jacques Rancière, «Communistes sans communisme?», en Alain Badiou y Slavoj Žižek (eds.), *L'idée du communisme*, Paris: Lignes, 2010, pp. 231-45.

dinámico, que sobrevive a todos los desastres concretos, es el verdadero comunismo de Marx. «Pelotari incansable» como lo llama Juan Ramón Capella, su talante cómico, que se impone a las perspectivas imposibilistas de la tragedia y la ironía, designa su voluntad definitiva de poner a los hombres en pie como inmortales personajes de comedia, a pesar de todas las caídas, de todas las derrotas.

9. CHECKS AND BALANCES

La confianza en la igualdad de partida del género humano, el *axioma de la igualdad* de Rancière, no es suficiente sin embargo para sentar las bases de una política igualitarista. Para empezar, el propio igualitarismo, que no se fundamenta en modo alguno por el axioma de la igualdad (suponer de partida la unicidad de la inteligencia y la potencial igualdad de las inteligencias),⁵⁸⁴ debe ser problematizado. De hecho, donde Rancière habla de *políticas de emancipación*, no se está refiriendo como tal al igualitarismo, sino a la realización de una igualdad por venir. Los criterios de esta igualdad son, de hecho, un problema fundamental de orden político, no sólo teórico, que tiene un lugar preeminente en la agenda de la izquierda.

Por consiguiente, la emancipación (que es el tema del comunismo) no debe confundirse con un igualitarismo abstracto y difuso: de lo que se trata es de alcanzar unas condiciones en las cuales el axioma de la igualdad sea asumido por unas instituciones justas, formas de organización colectivas —el problema del comunismo es, para Rancière, el hallar precisamente esa conciliación emancipadora entre la potencia de los hombres iguales entre sí y la organización política colectivista de su emancipación.⁵⁸⁵

El problema es que la emancipación en abstracto resulta inevitablemente contradictoria (esa misma era la razón que Žižek aducía para justificar la eterna necesidad del comunismo). En cambio, los actos concretos de liberación suponen una evaluación de las distintas formas de igualdad posibles, la mayoría de ellas contradictorias entre sí. Como establece Amartya Sen, todos los referentes de la ética y la filosofía política se han caracterizado por reclamar la igualdad *de algo*, que para esa teoría resulta relevante.⁵⁸⁶ Cuánto más no se multiplican estas reivindicaciones en la actualidad, en el universo ideológico democrático que Tocqueville deploraba: hay partidarios de la igualdad de rentas, de la igualdad en niveles de bienestar, de libertades o derechos... En estas teorías prima la igualdad de un determinado bien, y se aceptan desigualdades en variables que se consideran secundarias, con objeto de no alterar el orden global establecido (y la igualdad conquistada).⁵⁸⁷

Marx ya había planteado este problema de la igualdad en la «Crítica del programa de Gotha». Su enfoque igualitarista y colectivista concibe el socialismo (el que acaba de salir de la sociedad burguesa) a partir del axioma «a cada cual según su trabajo»: el productor recibe de la sociedad (una vez descontadas determinadas deducciones: reposición de medios de producción, ampliación de la producción, fondos

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁸⁵ Para Rancière, en el seno del movimiento comunista ha habido históricamente una tendencia al pedagogismo, y una cultura de la desconfianza hacia las capacidades de las inteligencias. Esta desconfianza es lo que debe abolirse, pues termina por socavar las bases del igualitarismo de partida (*Ibid.*, p. 237.) Sin embargo, al final del texto Rancière sólo apela, junto con esta confianza, a una redefinición del comunismo en tanto fuerza de innovación perpetua, algo muy similar a las definiciones que hemos propuesto anteriormente. El problema es que, a partir de dicha idea, poco precisa, resulta muy difícil articular una política colectivista alejada del espontaneísmo (por mucho que Rancière quiera desvincularse de éste).

⁵⁸⁶ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza, 1995, p. 7.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 15.

de reserva...) exactamente lo que ha dado, o su «cuota individual de trabajo».⁵⁸⁸ Reina por consiguiente el mismo principio que establece el intercambio de mercancías: el principio del intercambio de equivalentes. Lo que tenemos es, como Marx afirma más adelante en el mismo texto, una igualdad de todos los miembros de la sociedad conforme con el derecho burgués (si bien de una forma no mistificada, como sucede en la realización de dicho derecho en la sociedad burguesa capitalista). «El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo.»⁵⁸⁹ El derecho a la igualdad se convierte entonces en un derecho que reproduce la desigualdad, en tanto que los individuos no son iguales entre sí, por sus dotes naturales ni por sus circunstancias sociales. Hay individuos que pueden producir más en menos tiempo, o mejor, por sus excepcionales cualidades físicas o intelectuales. Medir a todos los individuos por el mismo rasero, sin tener en cuenta su desigualdad de capacidades, y ver en ellos sólo obreros intercambiables entre sí, conlleva un trato desigual e injusto. Además, hay obreros que tienen obligaciones familiares y otros no: unos están casados, unos tienen más o menos hijos, etc. Todo esto conlleva, continúa Marx, desigualdades reales, *de hecho*, entre los obreros dentro del socialismo: por el mismo trabajo realizado, algunos obtienen más que otros. «Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.»⁵⁹⁰

Este problema se superaría (en absoluto de forma inmediata) en una sociedad socialista avanzada, que Marx denomina *comunista*. En la sociedad comunista se pretende ir más allá de la igualdad basada en un derecho igualitarista (que genera efectos desigualitarios) hacia una igualdad real en el seno de una *comunidad solidaria*. Por tanto, si el socialismo se debe entender como un Estado-fábrica, cooperativa de productores, el comunismo se caracteriza por el axioma de la fraternidad, acerca del cual nos hemos referido ya (la fraternidad que suspende los impulsos de conservación del Yo, la que hace posible una sociedad en la cual la riqueza social se reparta «de cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades»⁵⁹¹).

En el carácter taylorista o fordista del socialismo marxista se fundamenta la diferencia, pero también la necesaria yuxtaposición, entre el propio socialismo (una gestión tecnocrática de la producción, regida aún por la búsqueda capitalista de ganancia, que sin embargo es socializada y repartida entre los productores) y el comunismo (una política cuyo objeto es la fraternidad y cuyo modo de proyectar la política en la historia es la utopía). Como Hegel decía, todo gran movimiento en la historia triunfa cuando se divide. Lo mismo se aplica en este caso, donde el comunismo resulta engendrado y sostenido a partir del modo de producción socialista, adoptando el papel del germen dinámico, político, que en definitiva dota de vida al conjunto (sólo la presencia de una política comunista evita que el socialismo exista como una simple fábrica fordista, como una sociedad tecnocrática, orgánica y proto-totalitaria).

Lo interesante es que esta perspectiva de la coexistencia antagónica del socialismo y el comunismo ya se encontraba planteada en las últimas propuestas de Lenin, que piensa incluso en un sistema de «checks and balances» que evite la absorción de uno de ambos extremos en una totalidad orgánica –una tecnocracia socialista post-política, o un estallido voluntarista comunista que sólo conduciría al caos. La última lucha de Lenin (por citar el título de la obra de Moshe Lewin)⁵⁹² tenía por objeto limitar los poderes de la alta *nomenklatura* del Partido, y la burocratización de éste. Al mismo tiempo, todas sus contribuciones por esa época tendían a aplazar la

⁵⁸⁸ Karl Marx, «Crítica del programa de Gotha», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Vol. 2, Madrid: Akal, 1975, p. 15.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² Moshe Lewin, *Lenin's last struggle*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008.

construcción del socialismo, poniendo sobre la mesa cuestiones más urgentes (que eran tarea del Estado, dirigido políticamente por el Partido Comunista): eficiencia, formación, alfabetización, etc.

Según Žižek, que se documenta a partir del texto de Lewin, lo que Lenin trataba de hacer era cuadrar el círculo de la democracia y la dictadura del proletariado, cosa que pretendió conseguir con su propuesta de un nuevo órgano, la Comisión Central de Control,⁵⁹³ compuesta por expertos que equilibrarían, en un sentido técnico, las decisiones políticas

Pero la solución de Lenin es más bien indicativa de una falla insuperable. Su propuesta de un órgano de control ponía en evidencia que las cosas ya se habían ido de las manos, de manera irremediable, y que el desastre se venía incubando por una serie de decisiones tomadas con anterioridad. Por eso la conclusión de Žižek es hacer *tabula rasa* de la herencia soviética, que deberíamos considerar como un error monumental: de lo que se trata es de comenzar una vez más desde el comienzo, a través de caminos nuevos.⁵⁹⁴

¿Y no era esta (innovar, rebelarse, recomenzar) la propia definición que habíamos encontrado de *comunismo*? ¿Y no puede decirse que fue en definitiva el comunismo el que falló, esto es, *el modo concreto de ejercerse* la dirección política comunista en los países del «socialismo real»? Cuando en la actual Cuba (por dar un ejemplo vigente) se propone desde el PCC introducir una serie de medidas contrarias al espíritu igualitarista de la revolución, para dar una solución al problema de la baja productividad y del mercado negro, lo que encontramos es una reevaluación política de las contradicciones entre igualdad y bienestar. El problema con esta reevaluación, que tiene sentido dentro de una organización comunista (no debería considerarse una derrota introducir elementos de economía capitalista en una sociedad que hasta el momento ha gestionado igualitariamente la pobreza) es la propia forma en que se lleva a cabo: como una decisión unilateral de los altos dirigentes de un partido, que dispone como Amo protector de una ciudadanía tutelada. En este caso, como en el de los países soviéticos, lo que está en cuestión no es el propio funcionamiento de una economía fuertemente intervenida por el Estado (y más o menos socialista, en la medida en que ello pueda ser posible dentro de un capitalismo global). Hoy día, casi nadie niega la necesidad de intervenir la economía, a excepción de algunos «libertarios» (del anglosajón *libertarian*) que se enrocan en posturas irracionales aunque políticamente y económicamente interesadas. El problema está en la gestión política de esas decisiones, en la forma en que, hasta el momento, los partidos comunistas (burocratizados, y con malas prácticas democráticas) se han establecido como monopolizadores de la política comunista.

Si lo que dijimos arriba tiene algún sentido, si todavía es inevitable pensar en los términos de una determinada gestión, por parte de un Estado eficiente y racional, de una serie de bienes comunes de una importancia crucial, entonces el problema no reside en la administración técnica de esos bienes. Como ya en tiempos de Marx o de Lenin, sigue siendo, en nuestro actual nivel de desarrollo técnico, posible una gestión estatal, lo cual no significa necesariamente centralizada, de cualquier tipo de bien común o de cualquier proceso productivo. Debemos considerar que el problema hoy día reside en el aspecto *comunista*, el que determina la orientación de dicha gestión técnica. El problema es el modo político en que la propia regulación ha de ser regulada, y ahí es donde históricamente las organizaciones y partidos comunistas fallaron estrepitosamente.

El gran problema actual del comunismo es hallar la fórmula organizativa para que el desastre no vuelva a repetirse. Y esto nos trae de nuevo a lo que Žižek había

⁵⁹³ Slavoj Žižek, «How to begin from the beginning», *O. Cit.*, p. 57.

⁵⁹⁴ Žižek ilustra este argumento con una referencia a un texto de Lenin, *Notas de un publicista*, de 1922, donde éste habla de la muy althusseriana necesidad de *recomenzar* desde cero todo proyecto revolucionario.

localizado como el cuarto antagonismo que determinaba (politizaba) el carácter emancipatorio de la solución de los otros tres anteriores: el antagonismo de la exclusión. El problema de la exclusión, el de cómo incluir a todo el *demos* en la política pública, es lo que Žižek considera el sentido definitivo del término *democracia*.⁵⁹⁵ El problema actual del comunismo es dar una definición y una concreción de dicho concepto. En este punto, la solución de Lenin (imponer un equilibrio dentro del propio Partido Comunista, introduciendo el contrapeso de gestores, técnicos y educadores despolitizados) profundizaba en el problema en lugar de resolverlo: lo que necesita el comunismo es, precisamente, *más política*. Porque la inclusión de los excluidos, la organización democrática de la emancipación, es una tarea política por excelencia. Por otra parte, esa inclusión de los excluidos era imposible en la Rusia de los años 20, y de ahí el acento puesto por Lenin en la formación técnica y cultural: una política inclusiva habría sido contraproducente, teniendo en cuenta que la clase obrera politizada había sido diezmada en los años de la Guerra Civil.⁵⁹⁶ Lo que Lenin pretendía era que en el proceso de desarrollo (capitalista) de la URSS, y bajo la tutela de técnicos y educadores, esa clase obrera resurgiera dispuesta a tomar el testigo. El gran atolladero fue que, al querer evitar el caos que hubiera supuesto confiar (como apelaría Rancière) en una intervención de las masas iletradas en la política, no hizo sino reforzar las estructuras internas antidemocráticas, excluyentes, burocratizadas... del Estado soviético y del PCUS.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ «From Ancient Greece, we have a name for the intrusion of the excluded into the socio-political space: democracy» (*Ibid.*, p. 55.)

⁵⁹⁶ En este punto, Lenin prefigura los posteriores recelos de Stalin hacia el campesinado (fuertemente criticados por Mao en *Acercas de los Problemas económicos del socialismo en la URSS de Stalin*, disponible online en <http://www.marxists.org/espanol/mao/1958acerca.htm> [6/2011]).

⁵⁹⁷ En cualquier caso, el balance acerca de la imposibilidad de una revolución democrática data de 1917, cuando incluso los liberales eran partidarios de un retorno a la autocracia, y los cadetes de Miliukov lanzaban innaturales guiños al general golpista Kornilov (Cf. Moshe Lewin, *El siglo soviético*, Barcelona: Crítica, 2006, pp. 347-52).

VI. LA CRISIS DE LAS DEMOCRACIAS Y LA VIOLENCIA DIVINA

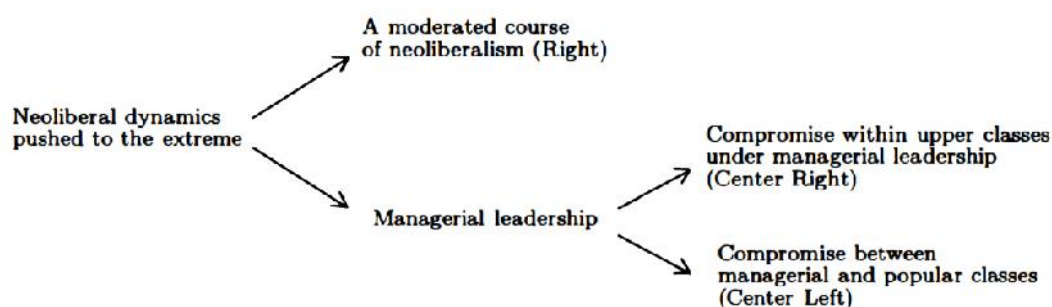
Algunos economistas como Gérard Duménil y Dominique Lévy han caracterizado la presente crisis mundial (la que proviene de la crisis económica de 2008) como una crisis institucional: una crisis del neoliberalismo. Si el neoliberalismo se define (y es una definición problemática) como el dominio del capitalismo financiero sobre el capitalismo productivo tradicional resultante de la desregulación de los años 80 y 90, esta estructura atravesaría en la actualidad una crisis ligada a sus contradicciones internas, que ha de motivar en el medio plazo un nuevo compromiso entre las clases dominantes.

...la crisis contemporánea parece allanar el camino para un compromiso social entre las clases altas, aún hacia la derecha, pero en una configuración distinta del neoliberalismo (...). El fundamento de clase de semejante nuevo orden social sería, como en el neoliberalismo, un compromiso entre las clases de arriba, capitalistas y gerentes, pero bajo el liderazgo de éstos, con cierto grado de contención de los intereses capitalistas, y sin los elementos de bienestar de las décadas de postguerra. Esta configuración de poder podría denotarse como un «capitalismo neogerencial».⁵⁹⁸

Estos autores consideran una división de clases tripartita similar estructuralmente a las segmentaciones clásicas desde Platón y Aristóteles a Maquiavelo. Entre las clases capitalistas y populares mediaría una clase de gerentes o *managers* que, en su alianza o compromiso con las segundas, permitió el equilibrio de poder del *New Deal* y las políticas keynesianas de postguerra, pero que giró a la derecha durante el periodo neoliberal. Según Duménil y Lévy, las dinámicas del neoliberalismo ahora en crisis pueden conducir tanto a una renovación derechista del mismo modelo, como a nuevos compromisos de clase (ver FIGURA 13) que transformen la estructura institucional.

⁵⁹⁸ «...the contemporary crisis appears to be paving the way for a social compromise among the upper classes, still to the Right, but in a configuration distinct from neoliberalism (...). The class foundations of such a new social order would, as in neoliberalism, be a compromise between the upper classes, capitalists and managers, but under managerial leadership, with a degree of containment of capitalist interests, and without the welfare features of the postwar decades. This power configuration could be denoted as a “neomanagerial capitalism”» (Gérard Duménil y Dominique Lévy, *The crisis of neoliberalism*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2011, p. 30. La traducción es mía.)

FIGURA 13



La salida más probable a la crisis del neoliberalismo, como afirman Duménil y Lévy, parece ser el compromiso de centro-derecha en el cual los gestores y técnicos se harían cargo del sostenimiento del sistema, insostenible en la forma neoliberal, y los capitalistas aceptarían una reducción moderada de su ganancia. Éste es el contexto de alianzas de clase en el que se enmarca la solución propuesta, por ejemplo, por las instituciones europeas para salvar la unión económica por medio de la unión política, por supuesto una unión política al servicio de los mercados y no de los pueblos de Europa.⁵⁹⁹ El modelo tecnocrático es, sin embargo, profundamente antidemocrático, puesto que se fundamenta en la exclusión de las clases populares como sujetos activos, consecuencia de su despolitización y de su desarme en las últimas décadas.

En el presente capítulo veremos cómo el empoderamiento de las clases populares es pensado por la filosofía radical contemporánea. La democracia se definiría como la irrupción de los excluidos en la *res publica*, y éste es el gran tema de nuestro tiempo, definido según Žižek por la multiplicación de *barreras* excluyentes (aparición de un nuevo *apartheid*) y por la *desubjetivación* política. La ubicuidad del «ciudadano» en el discurso político democrático, la enorme popularidad de una *ideología ciudadanista*, no es sino la contracara de una realidad más incómoda: la tendencia a separar al individuo de su subjetividad política, que cada vez se aproxima más a la imagen excepcional del *homo sacer* estudiado por Agamben. Cuánto más antidemocráticas resultan nuestras instituciones, más se habla en términos de «ciudadanía» y más «demócratas» se consideran a sí mismas las *apolíticas* élites de gestores y técnicos.

La cuestión que debemos dilucidar es, por consiguiente, la de cómo se ha de definir el concepto de una *democracia* auténtica e inclusiva, y cómo dicha democracia se articularía en un mecanismo político de emancipación.

1. ALAIN BADIOU, GUARDIA ROJO DE PLATÓN

Para Alain Badiou, «democracia» constituye el *emblema* en nuestras sociedades contemporáneas.⁶⁰⁰ Badiou entiende por *emblema* algo similar al significante amo lacaniano.⁶⁰¹ «el emblema es el elemento intocable de un sistema simbólico», y en

⁵⁹⁹ «Merkel camina hacia la unión política real», en *El economista*, 24/06/2012, en <http://www.eleconomista.es/economia/noticias/4067437/06/12/Merkel-camina-hacia-la-union-politica-real.html> (6/2012).

⁶⁰⁰ Alain Badiou, «El emblema democrático», en VV. AA., *Democracia en suspenso*, Madrid: Casus-Belli, 2010, p. 17.

⁶⁰¹ Para Žižek, en efecto, «democracia» es el significante-Amo, el centro simbólico del capitalismo global contemporáneo. Cf. Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004, p. 85.

efecto, cualquier crítica puede formularse al sistema (incluso las más radicales) siempre y cuando se inscriba en las coordenadas del campo semántico «democracia». Lo truculento consiste en que, inscribiendo el discurso crítico en tales coordenadas, éstas quedan confirmadas y reproducidas: «a fin de cuentas, si has tratado de juzgar a esta sociedad, ha sido en nombre de su emblema y, por tanto, en su propio nombre». ⁶⁰² Son críticas inmanentes a la sociedad, incluso beneficiosas cuando uno pretende dotarse de un barniz contestatario y rebelde.

La operación que Badiou propone, contra esto, es la de abolir *a priori* este emblema dominante: sólo así será posible discernir lo Real de nuestras sociedades. ⁶⁰³ El procedimiento, como él advierte, se prevé impopular. Actualmente, enfrentarse al emblema democrático significa que uno se ubica en contra de «todo el mundo». Pero, ¿quién es «todo el mundo»? Este «todo el mundo», hace notar Badiou, sólo tiene sentido a partir del emblema: puesto que el significante dominante, emblema o significante amo, es «democracia», se supone que el «todo el mundo» es demócrata. Badiou define este «todo el mundo» como el *axioma del emblema* ⁶⁰⁴ (un axioma es una fórmula que se admite sin demostración y de la cual se infieren otras proposiciones). Frente a eso, el objeto del que Badiou pretende ocuparse es *el mundo*; el *mundo* está en segundo plano porque los demócratas acaparan la escena. El *mundo* es lo que se halla fuera de nuestras sociedades ordenadas occidentales, y emerge como un espacio catastrófico ⁶⁰⁵ (las crisis humanitarias, los Estados fallidos, etc...). Este espacio catastrófico está sometido a reglas que las sociedades democráticas no toleran. Para marcar distancias se dispone de dos herramientas: las fronteras (y los aparatos represivos que las salvaguardan) y los procedimientos de lo que se llama «integración». Se trata, expone Badiou, de la frontera entre el «mundo» de «todo el mundo» (que es de unos pocos, los privilegiados demócratas) y el *mundo* que se extiende, esta vez sí, a *todo el mundo* a excepción del exclusivo redil de los privilegiados. Según Badiou, el «mundo» que se acoge al emblema democrático comprende «una oligarquía conservadora que no tiene otra función, a menudo bélica, que la de preservar, bajo el usurpado rótulo de “mundo”, lo que no es sino el territorio de su vida animal». ⁶⁰⁶

Žižek ha llamado la atención sobre la multiplicación actual de los espacios *members only*, de los privilegios exclusivos, que se extienden desde los bancos a las clínicas. ⁶⁰⁷ Todos aquellos que pueden permitírselo se retiran cada vez más a espacios reclusos, herméticos, que no puedan alcanzar el resto de las personas. La alta «clase ociosa» actual, en vez de ir a restaurantes, prefiere organizar cenas exclusivas; en vez de asistir a galerías de arte, opta por contemplar las obras en privado. Naturalmente, lo que se trasluce en esta actitud gatsbysiana es el *miedo* a «la vida social externa», ⁶⁰⁸ al contacto real con el otro. Esto genera una polarización social entre dos extremos, caras de una misma moneda:

Así las cosas, ¿no cabe decir que estos «ciudadanos globales» que residen en zonas aisladas del globo constituyen el polo diametralmente opuesto de quienes viven en los poblados de chabolas y otros «lugares anónimos» del espacio público? Unos y otros son las dos caras de una misma moneda, los dos extremos de la nueva división de clases. La ciudad en la que se hace más visible esta división es São Paulo, en el Brasil de Lula: una urbe que cuenta con doscientos cincuenta helipuertos en el mismo centro. Para aislarse de los peligros derivados de

⁶⁰² Alain Badiou, *Loc. Cit.*

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ Slavoj Žižek, «De la democracia a la violencia divina», en VV. AA., *Democracia en suspenso*, *O. Cit.*, p. 144.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 145.

mezclarse con la gente corriente, los ricos de São Paulo optan por recurrir al helicóptero, de modo que, si uno echa un vistazo a su alrededor, tiene efectivamente la impresión de hallarse en una de esas ciudades futuristas que se ven en películas como *Blade Runner* o *El quinto elemento*: a ras de suelo la gente normal bulle en las peligrosas calles, mientras que en un plano superior, se desplazan los ricos, suspendidos en el aire.

Lo que Badiou intenta es definir, siguiendo en ello una tradición de pensamiento entre Platón y Lenin, cuál es el colectivo, cuál es el factor subjetivo (o «el impacto subjetivo»)⁶⁰⁹ ligado al emblema «democracia». «El poder nocivo del emblema democrático se concentra en el tipo subjetivo que él mismo moldea, cuyo rasgo decisivo es, por decirlo sin ambages, el deseo del pequeño goce».⁶¹⁰ Badiou refiere a propósito de esto lo dicho por Lin Biao, para quien el falso comunismo (el ruso) se caracterizaba por el egoísmo, o para quien «lo que domina al “demócrata” reaccionario es simplemente el miedo a la muerte».⁶¹¹ De nuevo, la muerte como el horror más temible para los sujetos narcisistas.

En definitiva, Badiou sintetiza su posición (que atribuye a Platón) en dos tesis:

- 1) El mundo democrático no es realmente un mundo.
- 2) El sujeto democrático se constituye únicamente en relación con el goce.⁶¹²

Para Platón, expone Badiou, en el mundo democrático se dan dos formas de relación con el goce. La primera es la propia de la juventud: «el arrebató dionisiaco». La segunda, característica de la vejez, es «la indistinción de los goces».⁶¹³ La vida democrática se educa en la ilusión de que todo se encuentra disponible, de que todo está permitido. No obstante, evoluciona hacia la sabiduría de que todo es equivalente, de que nada se destaca por su valor intrínseco por encima de los goces que vienen ofertados.⁶¹⁴ A excepción, si acaso, de dos:⁶¹⁵ el dinero, equivalente general (como diría Marx) de todos los bienes, y en segundo término los mecanismos y procedimientos que garantizan la propiedad (los aparatos represivos del Estado, ante todo). En otras palabras, se trata del mercado: y lo que Badiou pone en relación aquí es la sabiduría del apologeta de los mercados (quien en ellos encuentra el mecanismo del eterno retorno de lo mismo que perpetúa las relaciones de producción capitalistas) con la fascinación del usuario que fía en ellos la satisfacción de su personal economía libidinal.

Pero la equivalencia universal de los goces en el seno de un mercado como medio de distribución de mercancías en una economía capitalista tiene mucho que ver con la cuestión del mundo. En la confusión generalizada de las apariencias, en la ausencia de diferenciación (diferenciación que para Badiou como para Platón tiene que ver con la diferencia entre verdad y *doxa*, y con la diferencia entre verdades de distintos tipos),⁶¹⁶ lo que se da es una plácida ausencia de mundo. Esta placidez caracteriza al hombre democrático, que ha subjetivizado dicho estado de cosas.

El sujeto democrático se constituye en la circulación de objetos y de goces pasajeros, una circulación que se identifica plenamente con el fetiche de la circulación del dinero⁶¹⁷ (donde Badiou dice dinero, deberíamos decir mercancías). Como Badiou señala, es la síntesis, el híbrido, entre el viejo para el cual todo es indistinto y se reduce

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² *Ibid.*, p. 20.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 21.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

a un provecho económico, y el joven para el cual todos los goces ofertados son apetecibles. El papel de la juventud, por tanto, resulta crucial: en el mundo actual, la infantilización es universal.⁶¹⁸ Ante este hecho, la vida colectiva tiene dos posibilidades: o se convierte en terrorismo, en apoteosis de la inconsciencia adolescente (desde los guardias en la Revolución cultural a los jemereros rojos, o a las bandas juveniles); o por otro lado, se deja regular por el imperativo de «la diversión como ley social».⁶¹⁹

Para Platón y para Badiou, la sociedad bajo el emblema democrático se conduce hacia el desastre, puesto que pierde toda capacidad para organizar una disciplina del tiempo.⁶²⁰ Badiou quiere aludir a la dispersión contemporánea: la multitud de posibilidades, carentes de toda referencia trascendente (a una Idea), aboca al sujeto a perderse, como Lenin diría, en «un mar de actos opuestos».⁶²¹

La tesis de Platón consiste en que, un día u otro, esta modalidad de existencia – cuya esencia es la indisciplina del tiempo– y la forma de Estado que la acompaña – la democracia representativa– dejarán aflorar visiblemente su esencia despótica, a saber, el reino, como contenido real de cuanto se presenta como «bello y juvenil», del despotismo de la pulsión de muerte. Ésta es la razón por la cual el encanto democrático desemboca, en su opinión, en la pesadilla real de la tiranía. Platón propone afirmar, por tanto, que existe un vínculo entre la democracia y el nihilismo, vínculo que deviene patente tan pronto como se aborda la cuestión del mundo y la cuestión del tiempo. Y ello porque el no-mundo democrático es una huída temporal. Un tiempo como consumo es también un tiempo como consumación.⁶²²

Ante las palabras de Badiou, debe recordarse de nuevo a Pascal: los hombres democráticos no se atienen al tiempo presente y vagan por tiempos que no son suyos.

Jamás nos atenemos al tiempo presente. Nos anticipamos al porvenir como algo demasiado lento en llegar, como para acelerar su curso, o recordamos el pasado para detenerlo como demasiado raudo, tan imprudentes que vagamos por tiempos que no son nuestros y sin pensar en el único que nos pertenece, y tan vanos que pensamos en los que nada son y escapamos sin reflexión al único que subsiste.⁶²³

No nos atenemos al tiempo presente porque naturalmente, el tiempo presente es, cada vez que lo pensamos, el tiempo de lo posible: «me asusto y me pasmo de verme aquí y no allá, porque no hay razón alguna para este aquí en vez de allá, para este ahora en vez del entonces».⁶²⁴ Esta posibilidad pura del presente, frente a la inmensidad del pasado por un lado y del futuro por otro era, según Pascal, lo que nos haría refugiarnos en la anticipación del porvenir o en el recuerdo del pasado. Por supuesto, como bien sabe reconocer Badiou, aquí lo que encontramos es el esquema de la pulsión de muerte, que en su afanarse incontrolable en busca de un goce acaba hallándolo, perversamente, en la muerte del deseo. Pero ya habíamos caracterizado esta estructura en un capítulo anterior.

El puritano Badiou se lamenta: la construcción juvenil del sujeto democrático precisa cuerpos, constituidos según tres rasgos: «la inmediatez (no existe más que la diversión), la moda (sucesión de presentes sustituibles) y el movimiento *in situ* (“¡hay

⁶¹⁸ *Ibid.*

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁶²⁰ *Ibid.*

⁶²¹ Vladímir Ilich Lenin, «Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas», en *Obras completas*, Vol. 1, Moscú: Progreso, 1982, p. 165.

⁶²² Slavoj Žižek, «De la democracia a la violencia divina», *O. Cit.*, p. 25.

⁶²³ Blaise Pascal, *Pensamientos*, Madrid: Valdemar, 2001, pp. 79-80.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 88.

que moverse!”».⁶²⁵ Frente a estos sujetos democráticos notablemente infantilizados, ¿qué cabe oponer? No se trata de la vejez, aclara Badiou: los viejos sólo piensan en el beneficio. Sino otra cosa:

Lo que hemos de afirmar es esto: si la democracia es la abstracción monetaria como organización de la pulsión de muerte, entonces su contrario no es en modo alguno el despotismo o el «totalitarismo». Su opuesto es aquello que se propone sustraer la existencia colectiva a la influencia de esa organización. Expresado en forma negativa, esto significa que el orden de la circulación no debe seguir siendo el del dinero y que el orden de la circulación no debe ser el del Capital.⁶²⁶

Contra el *capital* hay que enarbolar la *política*, que Badiou no entiende sino regida por «normas intemporales». Es una política contraria a los goces, al servicio de los bienes, y antiestatalista. «La política es y será, en el seno del pueblo reunido y activo, organizadora del declive del estado y de sus leyes».⁶²⁷

Pues bien, Badiou considera que Platón había identificado esta política, pero se la había asignado a un estamento (el de los guardianes); «no poseen nada, entre ellos reina lo “común” y lo compartido, y su poder no proviene sino de la Idea, pues la ciudad no tiene leyes».⁶²⁸ Lo que Platón restringe a la élite de los guardianes, Badiou resuelve hacerlo extensivo a la totalidad de los seres humanos: Badiou habla de un elitismo generalizado, de un «aristocratismo para todos».⁶²⁹ Como hace notar a continuación, este aristocratismo tiene un nombre: comunismo. Por esa razón, concluye Badiou, lo contrario de la democracia (de la democracia parlamentaria y formal vigente en el Occidente capitalista) no es la dictadura, sino el comunismo. Eso sí, un comunismo que está por inventar.

Daniel Bensaïd⁶³⁰ cita, en su crítica a Badiou, un artículo de éste publicado en *À Babord* en abril de 2008.⁶³¹ En este artículo, Badiou realiza algunas apreciaciones acerca de ese comunismo por venir. Según Badiou, la democracia ha tomado al totalitarismo por enemigo en la medida en que éste constituía la culminación de *una primera secuencia de la Idea comunista*.⁶³² La cuestión radica en iniciar una segunda secuencia, que rompa con los métodos del terrorismo burocrático. Ahora bien, Badiou sigue sin precisar cómo se iniciará esa secuencia. Su comunismo, es lo más que llega a precisar, se centraría en «el fin de las separaciones sociales, el repudio de los egoísmos reivindicativos, la crítica del motivo de la identidad y la propuesta de una disciplina no militar».⁶³³ No queda claro lo que se entienda por tal disciplina.

Bensaïd critica a Badiou que, al contrario que Marx, él no se instala dentro de la contradicción democrática para denunciarla (como una perversión burguesa de la misma democracia, como un formalismo que encubre una dictadura de la burguesía), sino que resuelve salirse de ella.⁶³⁴ El comunismo está vinculado a otra tradición, a otro hilo histórico que no tiene nada que ver con la democracia burguesa. Ahora bien, ¿cuál es el contenido positivo que nos legará esa historia? Badiou parece dejarlo, le reprocha Bensaïd, al albur de un acontecimiento puro aún por venir. En su incapacidad para

⁶²⁵ Alain Badiou, *O. Cit.*, p. 25.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ Daniel Bensaïd, «El escándalo permanente», en *Democracia en suspenso*, *O. Cit.*, p. 35.

⁶³¹ Alain Badiou, «Mai 68 à la puissance quatre», *À Babord*, 24 (avril/mai 2008), en <http://www.ababord.org/spip.php?article125> (9/2011).

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ «la fin des séparations sociales, la répudiation des égoïsmes revendicatifs, la critique du motif de l'identité et la proposition d'une discipline non militaire» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁶³⁴ Daniel Bensaïd, *O. Cit.*, p. 36.

establecer un proyecto concreto, Badiou ni siquiera es capaz de marcar claramente su distancia con el estalinismo (o en distinta medida, con el maoísmo). Incluso, con actitud desafiante, ha llegado a defender la figura de Stalin:⁶³⁵ en todo caso, durante el estalinismo los capitalistas le temían. Posición muy discutible: los capitalistas, argumenta Bensaïd, temían a una clase obrera organizada, cuyo poder muchas veces se alzaba no por, sino *a pesar de* Stalin. Pero estas afirmaciones no son las más graves, y se pueden disculpar por el tono polémico, combativo, en el cual se enmarcan. El verdadero problema reside en el análisis teórico del estalinismo. Badiou reduciría al estalinismo a un método (disciplinario, militar: pensemos en la colectivización forzosa, en la industrialización...) y a una forma de organización, la forma-partido. Bensaïd tacha esta postura de superficial:

Badiou termina así por aproximarse a la crítica superficial de los eurocomunistas desengañados que, renunciando a comprender el alcance de lo históricamente inédito, consideran que las tragedias del siglo derivan de una forma partidista y de un método de organización.⁶³⁶

Bensaïd pone el dedo en la llaga cuando replica: ¿y si el partido no fuera un problema, sino uno de los medios para la solución? ¿Y si la crítica de toda organización estatal y de toda forma-partido sólo opera como un tapón que nos impide pensar las distintas formas transitorias de organización política que pueden transformar el modelo capitalista en otra cosa, y avanzar hacia mayores grados de libertad, independencia y democracia *real*?

2. VIOLENCIA DIVINA

En *Repetir Lenin* Žižek critica la conspiranoia en las películas de hollywood, abiertamente «anticapitalistas» (el enemigo son las grandes corporaciones que han corrompido el sistema)⁶³⁷ y su presupuesto latente: la confianza en «la substancia democrática de los buenos americanos para romper la conspiración».⁶³⁸ Para los buenos demócratas, basta con el heroísmo del periodista o del investigador honrado. Este presupuesto se encuentra expresamente planteado, con total ingenuidad, en los breves ensayos teóricos de Julian Assange⁶³⁹ (el hombre del año de 2010, si no para la revista *Time* –que dedicó la portada del año a Zuckerberg, el joven y millonario creador de Facebook– sí para sus lectores, que expresaron claramente su preferencia en una encuesta en la web de la revista, desoída por los editores). La filosofía del creador de Wikileaks aúna activismo democrático y técnicas de sabotaje anarquista. Según Assange, el mundo está siendo gobernado por élites oscuras que desde la cúspide del poder económico se conjuran para ejercer una dominación global. Assange define ese

⁶³⁵ Cit. en Daniel Bensaïd, *O. Cit.*

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁶³⁷ Esta es la razón por la cual hoy día no basta con ser «anticapitalistas»: incluso Hollywood lo es.

⁶³⁸ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004, p. 85. Sobre este tema vuelve en un artículo acerca de Wikileaks: «Here, we are only a small step away from the ideology of such Hollywood blockbusters as *All the President's Men* and *The Pelican Brief*, in which a couple of ordinary guys discover a scandal which reaches up to the president, forcing him to step down. Corruption is shown to reach the very top, yet the ideology of such works resides in their upbeat final message: what a great country ours must be, when a couple of ordinary guys like you and me can bring down the president, the mightiest man on Earth!» (Slavoj Žižek, «Good Manners in the Age of Wikileaks», en *London Review of Books*, Vol. 33 n° 2, 20/01/2011, en <http://www.lrb.co.uk/v33/n02/slavoj-zizek/good-manners-in-the-age-of-wikileaks> (4/2011).)

⁶³⁹ Julian Assange, «State and Terrorist Conspiracies» y «Conspiracy as Governance», en <http://cryptome.org/0002/ja-conspiracies.pdf> (3/2/2011).

agente supranacional, *la conspiración*, como una estructura de puntos (individuos) y conexiones, que tienen una existencia inmaterial. Se trata de un ejército desprovisto de un mando centralizado, en el cual los oficiales se organizan por medio de las modernas tecnologías de la información y de la comunicación para coordinar sus operaciones. Según Assange, el único modo de poner freno a la conspiración consiste en obstaculizar esas vías de comunicación, interceptando comunicaciones y filtrando documentos, hasta que dejen de ser seguras y la conspiración pierda toda capacidad de coordinación.⁶⁴⁰ Se trata, según explica el propio Assange, de una versión moderna del terrorismo anarquista; sólo que a diferencia de este último, en el cual las conexiones se bloquean eliminando a determinados individuos importantes en la conspiración, ahora el ataque se dirige, lo cual resulta más efectivo dado el carácter internacional de la conspiración y el carácter local y reducido de las células anarquistas, contra sus vías de comunicación.

La lucha política para Assange, como para algunas corrientes de activismo ligadas a los movimientos sociales, se define como una lucha por la información. La nueva guerra de posiciones entre los demócratas y la conspiración, donde el terreno neutro lo constituye la población civil pasiva (los nuevos siervos de la gleba del medio tecnológico), se libra no ya por la toma de castillos, fortalezas y búnkeres, sino por la construcción-destrucción de nodos de comunicaciones. Estos nodos tienen formas materiales (ordenadores, conexiones a internet... pero también centros sociales y edificios ocupados). Sin embargo, lo fundamental de estos espacios materiales es la información que son capaces de procesar. En esta guerra moderna, la logística no tiene que ver con el traslado de recursos materiales a través de líneas de suministros, sino con la circulación de información y emociones a través de líneas seguras de comunicación. Es una lucha donde la democracia se convierte en terrorismo, donde las filtraciones son atentados políticos que pretenden concienciar a las masas de que existe una lucha entre opresores y oprimidos.

El modelo peca de obvias carencias: como el cine de Hollywood, considera que para vencer a la conspiración basta con *democratizar* el sistema desde el activismo de la sociedad. Pasa por alto el problema del poder del Estado como necesidad derivada de las contradicciones de la propia sociedad civil –es decir, el problema clásico planteado por los marxistas del Estado como una institución emanada de las sociedades de clase. En otras palabras, pasa por alto que la conspiración no es resultado de la lucha por el poder de una minoría (el 1% de que habla el movimiento *Occupy Wall Street*) sino sólo un reverso sucio pero necesario, como los paramilitares o la policía secreta, de las instituciones estatales que contienen y regulan los antagonismos de clase en sociedades antagónicas como las que se desenvuelven bajo el modo capitalista de producir. Y sin embargo, el punto quizá más interesante es el del reconocimiento por estos movimientos sociales, como hace el cine de Hollywood, de que cada vez más percibimos que *democracia* no es ya el espacio ideológico neutro compartido por todos los agentes, pues cada vez más la autoridad se ejerce en nuestras sociedades, atravesadas por complejas y exacerbadas contradicciones de clase, siguiendo procedimientos abiertamente antidemocráticos y autoritarios. ¿Cómo hemos llegado a esta situación?

Con la crisis del equilibrio político de postguerra, que comienza en la crisis fiscal del Estado del bienestar y culmina con el desmantelamiento de los regímenes del Este, la vieja constelación ideológica en la cual se articulaban las diferencias izquierda-derecha también colapsó. Durante aquel tiempo, la palabra *democracia* podía designar

⁶⁴⁰ En su entrevista con Julian Assange, Žižek compara esta táctica con la de Gandhi contra el dominio colonial británico: «As he tried to subvert the British colonial system, Assange is trying to interrupt the normal flow of information. This is a real revolution» («Video: Assange, Žižek and Goodman in conversation» [video del encuentro entre Slavoj Žižek y Julian Assange, moderado por Amy Goodman y celebrado en el Frontline Club el 2 de julio de 2011], en <http://www.frontlineclub.com/blogs/WikiLeaks/2011/07/live-assange-zizek-and-goodman-in-conversation.html> [7/2011.]

el terreno a partir del cual las distintas posiciones políticas (conservadores, liberales, socialdemócratas, comunistas) se enfrentaban entre sí. Para un liberal, *democracia* significaba la libertad formal amparada por un Estado de derecho; concepto de libertad que para un comunista resultaba vacío de contenido, pues ocultaba las desigualdades reales. Ahora bien, ambas posiciones se oponen en un marco común de presupuestos: el de que la democracia, representativa, directa, *popular* (entendida como comunismo de consejos o como dictadura del proletariado) sea la organización política deseable; o el de que el Estado constituya un medio político esencialmente represivo y por tanto un instrumento más o menos necesario hacia cuya extinción o limitación debe dirigirse la práctica política. Este tipo de axiomas políticos son los que se están empezando a poner en cuestión, de algún modo. Si bien existe un discurso conservador que, apelando como referencia (cierta lectura de) Tocqueville o los *Founding Fathers*, aboga por un Estado y un gobierno reducidos a la mínima expresión, resulta elemental que los poderes económicos realmente demandan otra cosa, una menor injerencia en los mercados pero acompañada de Estados fuertes y burocratizados (tecnocráticos) que puedan imponer las reformas necesarias manteniendo el orden.

En un artículo en la recopilación *Democracia en suspenso (Démocratie dans quel état?)* del cual extraíamos los textos de Badiou y Bensaïd recensados más arriba, Slavoj Žižek nos remite directamente al *Manifiesto comunista*: como Engels y Marx objetaron en su momento, si alguien nos acusa a nosotros, anticapitalistas o comunistas, de querer socavar la familia, la propiedad, la libertad... entonces tendremos que responder de inmediato que ya es el propio orden existente el que se encarga de minar sus cimientos.⁶⁴¹ Igual que la libertad es pervertida en la forma de una libertad de mercado que obliga al obrero «libre» a comerciar con su fuerza de trabajo (reproduciendo su dependencia respecto del propietario de los medios de producción), o igual que la familia burguesa se convierte en prostitución organizada que socava la propia familia tradicional, la democracia es subvertida a través del parlamentarismo, que separa a una gran mayoría políticamente pasiva de una oligarquía privilegiada y de un poder ejecutivo depositario del poder, que se define en último término por la potestad de abolir todo derecho y declarar un agambeniano estado de excepción.⁶⁴²

En este aspecto, China no constituye una excepción a la regla del capitalismo occidental, por la cual la expansión de los mercados viene acompañada de una igual extensión de las libertades democráticas. Lo que China nos recuerda, más aún, es el origen reprimido del capitalismo, que fue posible gracias a gobiernos autoritarios (recordemos el capítulo que Marx dedica, en *El capital*, a la llamada «acumulación originaria», que hizo posible expropiar a una gran masa de trabajadores).⁶⁴³ «En los primeros años de la era moderna, la mayoría de los Estados europeos distaban mucho de ser democráticos»,⁶⁴⁴ y «las condiciones propicias para el capitalismo se crearon y se mantuvieron mediante la imposición de una brutal dictadura estatal muy similar a la de la actual China». ⁶⁴⁵ Al contrario, la democracia no constituyó históricamente un resultado natural, sino que se conquistó a contracorriente:

Todas las características que hoy identificamos con la democracia liberal y la libertad (esto es, la existencia de sindicatos, el sufragio universal, la enseñanza pública y gratuita, la libertad de prensa, etc.) se obtuvieron porque las clases bajas

⁶⁴¹ Slavoj Žižek, «De la democracia a la violencia divina», en *Democracia en suspenso*, *O. Cit.*, p. 128.

⁶⁴² *Ibid.*

⁶⁴³ Marx recuerda los cercamientos en el Reino Unido, mediante los cuales desaparecieron los pastos comunales. De esta enorme expropiación es de la cual surge la gran masa proletaria urbana, el éxodo del campo a la ciudad –lo cual debe hacernos recordar que la «moderna» civilización urbana tiene su origen en una trágica y brutal expropiación del campo, y no en el deseo de los individuos de devenir urbanitas.

⁶⁴⁴ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 131.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

libraron una larga y difícil lucha que se prolongaría a lo largo de todo el siglo XIX –lo que significa que todas esas libertades distan mucho de ser una consecuencia «natural» de las relaciones capitalistas.⁶⁴⁶

Cuando los «demócratas» sostienen el vínculo entre capitalismo y democracia, ocultan tenazmente que los Estados democráticos sólo aceptaron todos esos derechos a regañadientes, tras décadas de luchas populares. Como Žižek menciona, por ejemplo, en los años veinte y treinta, el Partido Comunista era la única fuerza en los EE. UU. defensora en su programa la igualdad absoluta entre las razas, algo que en la actualidad constituye un axioma de la democracia liberal norteamericana.⁶⁴⁷

Con Žižek, debemos examinar cautelosamente las manifestaciones de críticos liberales que se preguntan qué índices de crecimiento económico habría alcanzado el capitalismo chino de haberse conducido bajo un régimen «democrático». Desgraciadamente, lo que estos críticos recomiendan a China no es sino lo que el economista David M. Kotz ha denominado «neoliberal transition strategy» (opuesta a la «state-directed transition strategy» seguida en China).⁶⁴⁸ Esta transición neoliberal fue la que con la asistencia de observadores internacionales se implantó en la Rusia post-soviética, hoy desencantada de la democracia. Supuso una implantación del capitalismo por la vía rápida cuyo resultado fue una catástrofe económica de la cual el país sigue aún recuperándose. Como Žižek hace bien en señalar, en este tipo de críticas a China cabría ver oscuros intereses geopolíticos: quienes desean una solución «a la rusa» del problema chino son aquellos que temen el enorme éxito económico del modelo asiático.⁶⁴⁹ Son los mismos, cabe añadir, que en ausencia de un freno del gigante chino nos quieren imponer concesiones y sacrificios que aumenten nuestra productividad (mediante una contracción de los derechos sociales y de las libertades democráticas), importando dicho modelo a nuestros países.

Aquí el problema no reside sólo en que China nos perturbe porque en ella se repita nuestra propia historia (la historia de la modernidad occidental). Más inquietante aún, ¿y si China es una muestra del futuro que está por venir? ¿Y si la modernización salvaje y autoritaria no es una etapa previa para la explosión democrática, y puede mantenerse de manera indefinida?

¿Y qué pasaría si la segunda etapa democrática prometida, la que debería aflorar después del autoritario «valle de lágrimas», terminara por no presentarse nunca? Eso quizá es lo que resulta tan molesto en el caso de la actual China: la sospecha de que su capitalismo autoritario pudiera no ser únicamente un recordatorio de nuestro pasado, la repetición del proceso de acumulación capitalista que, en Europa, se extendió del siglo XVI al XVIII, sino un signo del futuro. ¿Qué ocurriría si «la viciosa combinación del látigo asiático con el mercado bursátil europeo» [como Trotsky definía la Rusia de los zares] revelara ser económicamente más eficaz que nuestro capitalismo liberal? ¿Qué sucedería si dicha combinación viniera a señalar

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 132.

⁶⁴⁸ David M. Kotz, «Lessons from economic transition in Russia and China», en Ron Baiman, Heather Boushey, Dawn Saunders (eds.), *Political Economy and Contemporary Capitalism: Radical Perspectives on Economic Theory and Policy*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2000, pp. 210-17, disponible en http://people.umass.edu/dmkotz/Lessons_Ec_Trans_R_and_China_00.pdf (4/2012).

⁶⁴⁹ «Podemos entonces concluir con esta sospecha, de resonancias estalinistas: ¿no podría darse el caso de que la verdadera preocupación de quienes se inquietan por la falta de democracia en China no fuera realmente eso, sino el rápido crecimiento del país, crecimiento que la convertiría en la próxima superpotencia mundial, amenazando así la primacía de Occidente?» (*Ibid.*, p. 135.) A la China contemporánea se le aplicaría lo mismo que a la modernización en la Rusia soviética: «para un país situado en la periferia, es difícil combinar modernización con democracia y libertad (...). Es asimismo el caso de China: ha optado por combinar una rápida modernización vehiculada por el mercado con un sistema político antidemocrático» (Moshe Lewin, *El siglo soviético, O. Cit.*, pp. 482-83.)

que la democracia, según la entendemos los occidentales, ha dejado ya de ser la condición y el motivo del desarrollo económico para convertirse en su obstáculo?⁶⁵⁰

Žižek encuentra un ejemplo flagrante de esta degradación de la democracia en la historia reciente de Haití: en el modo en que la comunidad internacional ahogó al movimiento Lavalas hasta conseguir el derrocamiento del presidente Jean-Bertrand Aristide.⁶⁵¹ La política de Francia con Haití tras el alzamiento revolucionario de Toussaint Louverture y el Termidor francés, como señala Žižek, fue la imposición de humillantes sanciones que ahogaron económicamente al país, para evitar que otras colonias siguieran el mismo camino. Los haitianos tuvieron que abonar «compensaciones» por la liberación de los esclavos, y el último pago se realizaría en 1947. En 2004 Aristide reclamó a los franceses la devolución de estas cantidades, pero sus reivindicaciones fueron desestimadas.

Žižek es muy duro en su análisis con los partidos y los gobiernos de izquierdas (como Lula, el «héroe de Toni Negri»)⁶⁵² que apoyaron el derrocamiento de Aristide, en medio de una campaña internacional de desprestigio de su gobierno y de su figura:

El propio Aristide describiría perspicazmente la raíz de ese pacto ilícito entre la izquierda radical y la derecha liberal al asegurar que, «en alguna parte, de algún modo, existe una pequeña satisfacción secreta, acaso inconsciente, en decir las cosas que los poderosos blancos quieren que uno diga». O dicho de otro modo, la ideología dominante sigue constituyendo en muchos casos el ideal del Yo de la izquierda.⁶⁵³

Es muy lógico que Žižek pase a mencionar el clásico problema en la tradición marxista de «la falta de un sujeto revolucionario».⁶⁵⁴ Lo que revela esta alianza contranatura entre la izquierda, incluso la «izquierda radical», y la derecha es que la búsqueda compulsiva puede ser a menudo el modo de asegurarse de que no se lo encuentra, de que se tiene miedo de hallarlo allí donde en efecto se está empezando a mover.⁶⁵⁵ Si se pliega con tanta facilidad al derrocamiento de un gobierno que está luchando por los desfavorecidos, ¿qué es lo que aún queda de izquierda en la izquierda? Durante las protestas en Egipto contra el régimen de Mubarak, influenciadas por las movilizaciones que forzaron la salida del país del presidente de Túnez, Zine el Abidine Ben Ali, un diario recogía una declaración anónima de uno de los manifestantes: «Hemos hecho la parte más difícil tomando las calles. Ahora depende de los intelectuales y los políticos que lleguen a un acuerdo y nos ofrezcan alternativas».⁶⁵⁶ Los discursos tradicionales en cierto sector de la izquierda, que se lamenta de la pasividad política de las masas, no pretenden más que ocultar el hecho de que ellos prefieren que esas masas no ocupen las calles, pues temen el día después en el cual deban comprometerse y aportar alternativas concretas. Por esa razón, prefieren plegarse a la ideología dominante o dejar pasar sin más los acontecimientos.⁶⁵⁷

⁶⁵⁰ Slavoj Žižek, *O. Cit.*, p. 136.

⁶⁵¹ *Ibid.*, pp. 136-140.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 139.

⁶⁵³ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁶⁵⁶ «La gran marcha contra Mubarak reúne a cientos de miles de egipcios», en *El País*, 1/2/2011, en http://www.elpais.com/articulo/internacional/gran/marcha/Mubarak/reune/cientos/miles/egipcios/elpepuint/20110201elpepuint_5/Tes (1/2/2011).

⁶⁵⁷ Por no hablar de la posición de los demócratas liberales, profundamente preocupados por el avance del fundamentalismo islámico, y que en este caso, ante revueltas populares por la libertad, contra la corrupción... se muestran recelosos y prefieren una salida pactada con Mubarak que garantice, como ha declarado Toni Blair, un «cambio estable» (Cf. Slavoj Žižek, «Why fear the Arab revolutionary spirit?», en

La historia del pensamiento marxista está plagada de intentos serios de resolver el problema del sujeto revolucionario, en su búsqueda de sectores sociales activos que puedan ejercer la acción política en la cual una clase obrera apática o acomodada no parece dispuesta a implicarse. Žižek considera que en este punto es preciso darle la razón a Sloterdijk, según el cual «el moderno proyecto izquierdista está reapropiándose la idea de “el juicio final” en versión laica»,⁶⁵⁸ la idea de que en un momento en el futuro todo será retribuido, las cuentas quedarán saldadas, si bien el agente de este juicio no será la divinidad sino el pueblo. Los movimientos de izquierdas constituirían «bancos de rabia», acumulando el descontento y prometiendo no sólo venganza, sino también el reino definitivo de la justicia.⁶⁵⁹ En la actualidad, las dos formas de rabia que prevalecen (agotadas la rabia nacionalista y la rabia de los explotados) son la del Islám «como expresión de cólera de las víctimas de la globalización capitalista»⁶⁶⁰ y los estallidos juveniles, a los que cabe añadir «el populismo latinoamericano, el ecologismo radical, las corrientes contrarias al consumismo y otras formas de resentimiento nacidas contra la globalización».⁶⁶¹ El problema es cómo articular esta rabia en torno a un proyecto alternativo definido de manera positiva: esta carencia es la que permite a Žižek a calificar al movimiento de Porto Alegre como un fracaso⁶⁶² en la capitalización de activos de rabia.

De nuevo, ¿qué sucedió en Haití? No fue sólo el heroísmo del movimiento Lavalas, sino también una muestra de

los límites de lo que hoy resulta realizable, ya que el movimiento no se recluyó en los entresijos del Estado, dispuesto a «resistir» ahí acantonado, sino que asumió heroicamente el ejercicio del poder estatal, perfectamente consciente de que se había hecho con el poder en unas circunstancias extremadamente desfavorables, esto es, en un momento en el que les eran adversas no sólo la totalidad de las tendencias de la «modernización» capitalista y de los «reajustes estructurales», sino también el conjunto de cambios operados en la izquierda posmoderna. ¿Dónde estaba la voz de Negri, enfrascado en elogiar el régimen del Brasil de Lula? Obligado por las medidas que le imponían los Estados Unidos y el Fondo monetario Internacional –medidas destinadas a poner en marcha los «necesarios reajustes estructurales»–, Aristide asoció una política basada en pequeñas medidas de orden práctico (como la construcción de colegios y hospitales, la creación de infraestructuras o el incremento del salario mínimo) con ocasionales demostraciones de violencia popular, una violencia surgida como reacción a la actividad de las bandas armadas.

Žižek se detiene en este último aspecto para hacer referencia a las *Chimères*, los polémicos grupos armados populares de los partidarios del Lavalas, equiparados por los liberales occidentales con los *Tontons Macoutes* de la dictadura de Duvalier. Aristide fue denostado por mostrar su apoyo y comprensión a las *Chimères*, por justificar su surgimiento debido a la inseguridad y la situación de desempleo crónico de los más pobres del país, «víctimas de una injusticia estructural, de la sistemática violencia social»,⁶⁶³ que naturalmente se han alzado contra quienes históricamente han cosechado los beneficios de esta violencia social y de esta inseguridad (el 3% de poderosos que habitan las mansiones en la zona rica de Puerto Príncipe).

The Guardian, 1/2/2011, en <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/feb/01/egypt-tunisia-revolt> (2/2/2011).

⁶⁵⁸ Slavoj Žižek, «De la democracia a la violencia divina», *O. Cit.*, p. 141. Cf. Peter Sloterdijk, *Rage and time: a psychopolitical investigation*, New York: Columbia University Press, 2010.

⁶⁵⁹ Slavoj Žižek, *O. Cit.*

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² *Ibid.*, pp. 141-42.

⁶⁶³ Cit. en *Ibid.*, p. 147.

Para Žižek, estos actos de violencia popular son un ejemplo de lo que Benjamin (un pensador hoy día muy popular en sus interpretaciones postmodernas y despolitizadas) llamaba «violencia divina». Azotados como están por la pobreza secular, maltratados por la metrópoli francesa y por la gran mayoría de los Estados occidentales (el derrocamiento de Aristide en 2004 fue avalado por unanimidad en las Naciones Unidas, con las únicas voces en contra de Cuba y de la Venezuela de Hugo Chávez), ellos «han de situarse “más allá del bien y del mal”, en una especie de suspensión político-religiosa de lo ético». ⁶⁶⁴ Como añade Žižek, si bien nos encontramos ante prácticas reprobables desde un punto de vista ético, no tenemos derecho a condenarlas, «puesto que son la respuesta a largos años, quizá incluso siglos, de una sistemática violencia y explotación, tanto estatal como económica». ⁶⁶⁵

3. A CONTRATIEMPO

En *El hombre sin atributos*, Robert Musil se refiere a lo que él llama el «sentido de la posibilidad» como opuesto al «sentido de la realidad» ⁶⁶⁶. El sentido de la realidad se encuentra ligado a la seguridad, a la certeza: «quien quiere pasar despreocupado por puertas abiertas, ha de cerciorarse primero de que dinteles y jambas estén bien ajustados». ⁶⁶⁷ El sentido de la posibilidad no se atiene a lo que acaece o advendrá en el futuro, sino que *imagina* las posibilidades que vendrán así como las potencialidades no realizadas en aquello que se encuentra presente pero podría haber sido de otra manera. De modo que «cabría definir el sentido de la posibilidad como la facultad de pensar en todo aquello que podría igualmente ser, y de no conceder a lo que es más importancia que a lo que no es». ⁶⁶⁸ Para Ulrich «no hay nada firme, todo es transferible, todo es parte de un entero, de innumerables enteros»; ⁶⁶⁹ la ocupación matemática de Ulrich le ha conducido a la ontología del múltiple puro (cuyo único ser consiste en aparecer) tal como la formula Alain Badiou.

Este sentido de la posibilidad, característico de Ulrich, el hombre sin atributos, se manifiesta en una parcial e insuficiente asimilación de la norma social que toma la forma de nihilismo o se implica en una incómoda transmutación de los valores hegemónicos. El individuo que manifiesta un desarrollado sentido de la posibilidad, capaz por tanto de preferir y admirar lo contrario de lo que es por lo común digno de admiración, o simplemente de no manifestar preferencia alguna por una cosa o por la contraria, es como resulta natural reprendido por su antisociabilidad. Es capaz incluso de pensar en un crimen y no culpar al delincuente, sino a la institución de la sociedad. ⁶⁷⁰ Este sentido de la posibilidad explica la fascinación que Ulrich siente por la figura del asesino Moosbrugger, en cuyo favor llega incluso a interceder ante el conde Stallburg. ⁶⁷¹ ¿Es Moosbrugger responsable de sus actos? En el sistema de Ulrich no es posible asignar responsabilidad alguna:

Así como nadamos en el agua, flotamos también en un mar de fuego, en una tempestad de electricidad, en un cielo de magnetismo, en un charco de calor, y así.

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁶⁶ Robert Musil, *El hombre sin atributos*, I, Barcelona: Seix Barral, 2006, pp. 18-19.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 89.

Pero todo es imperceptible. Al final sólo quedan fórmulas. Y estas fórmulas humanas son también indescifrables; eso es todo.⁶⁷²

Este sentido de la posibilidad vuelve a su poseedor un inepto para la vida práctica en general y para las relaciones humanas.⁶⁷³ Por eso mismo, y como cabe esperar, es un sentido que socialmente debe ser reprimido, y censurado a través de la educación:

Cuando los niños muestran tendencias semejantes se procura enérgicamente hacerlas desaparecer, y ante ellos se califica a esos individuos con los apelativos de ilusos, visionarios, endebles y pedantes o sofistas.⁶⁷⁴

Musil, sin embargo, agrega que este sentido de la posibilidad no se limita a personalidades nihilistas o excéntricas: «lo posible abarca (...) también los designios no decretados de Dios».⁶⁷⁵

Una experiencia posible o una posible verdad no equivale a una experiencia real unida a una verdad auténtica, menos el valor de la veracidad, sino que tienen, al menos según la opinión de sus defensores, algo muy divino en sí, un fuego, un vuelo, un espíritu constructor y la utopía consciente que no teme la realidad, sino que la trata mejor como problema y ficción.⁶⁷⁶

La utopía, que experimenta la realidad como problema y ficción (como un relato susceptible de reescribirse de cualquier otra manera), es definida por Musil como una experiencia divina. Aquí lo divino tiene que ver con el *pathos* del acontecimiento mesiánico: la utopía supone observar el mundo desde el punto de vista de la parousía, disolviendo su realidad. Musil habla de una experiencia divina en el mismo y preciso sentido de la *violencia divina* tal como Walter Benjamin la define (el pensamiento utópico de Musil *es* violencia divina):

En concreto, sin duda, la violencia divina es lo contrario de la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instaura derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, esta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es legal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta.⁶⁷⁷

La violencia divina, en otras palabras, es aquella que sabotea subterráneamente (el «silencioso entretejerse del espíritu») la constelación simbólica existente, de manera que una vez ha realizado su labor todo el campo de significaciones previamente dado resulta irreconocible.

Como decíamos, el sentido de la posibilidad debe ser reprimido. Esta represión, sin embargo, revela la profunda falsedad del sentido de la realidad. Del mismo modo que la afirmación *no estamos en la ideología* es ideológica por excelencia, la crítica al sistema matemático de Ulrich y a su teología política como irreales e inhumanas se termina mostrando como una ficción agradable y acogedora, y por tanto como una apología de la irrealidad. Esa irrealidad, ese desconocimiento ideológico es enunciado

⁶⁷² *Ibid.*, p. 70.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ Walter Benjamin, «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras*, Libro II, Vol. I, Madrid: Abada, 2007, p. 202.

claramente cuando Walter expone a su esposa Clarisse su parecer acerca de su común amigo Ulrich:

Lo que Ulo te cuenta es inhumano. Tenlo por seguro; cuando yo vuelvo a casa, todavía soy capaz de tomar café contigo, de escuchar el canto de los pájaros, de pasear un poquito, de cambiar unas palabras con los vecinos y de contemplar tranquilamente el ocaso de la luz. ¡Eso es vida!⁶⁷⁸

Por supuesto que Ulrich hubiera deseado dotarse de esta amable visión del mundo (¿no lamenta acaso su condición, su carencia de atributos?). De hecho, tal vez esta contemplación poseyera un aspecto no sólo provechoso para su poseedor, sino incluso en sí misma progresista. Sobre ello reflexiona Ulrich en una escena en la que cruza junto a una iglesia que le sugiere una idea de perfección a la altura de la divinidad, que hace nimios a los hombres (la iglesia es, por supuesto, lo contrario a lo divino que caracteriza su propio sentido de la posibilidad: éste es divino más bien en el sentido en el cual se dice que un loco está tocado por Dios o que un tonto es un «bendito»). Para muchos hombres, sin duda, reporta ventajas el entender el mundo como algo acabado y bello, «a excepción de pequeñas particularidades personales»,⁶⁷⁹ y es indudable que la perseverancia no es sólo conservadora, sino también causa del progreso y de las revoluciones.⁶⁸⁰

En su madurez, reflexiona Ulrich, los hombres olvidan cómo llegaron a constituirse en lo que son, y piensan que ya no podrán cambiar más.⁶⁸¹ Se sienten víctimas de un engaño: cuando eran jóvenes, vivían con un amplio margen de posibilidades, pero en la madurez «se presentó de improviso algo que pretendía ser su vida».⁶⁸² Es, por supuesto, lo que le sucede a Walter y la razón por la cual es incapaz de escribir música: incapaz de percibir posibilidades nuevas, lo único que puede hacer es abandonarse a sus compulsivos recitales wagnerianos.

Ulrich liga esta solidificación a la invención del gesto (un bigote nuevo, un pensamiento),⁶⁸³ del *síntoma* podríamos decir, que escinde al sujeto en comedia y comediante pero en el cual cifra su permanencia en el ser. Envejecer, pasar del estado nebuloso al estado sólido,⁶⁸⁴ es aferrarse a este gesto y clausurar lo contingente en el interior de uno mismo:

Basta imaginárselo: cuando fuera, un mundo oprime la lengua, las manos y los ojos, el gélido paisaje lunar de la tierra, casas, costumbres, cuadros y libros..., y cuando dentro no hay más que niebla escurridiza: ¡qué felicidad poner una expresión en la que uno pueda reconocerse a sí mismo! (...) Ella le otorga el momento del ser, del equilibrio entre dentro y fuera, entre ser aplastado y descuartizado.⁶⁸⁵

Lo paradójico de todo esto, piensa Ulrich, es que nadie se da cuenta de este proceso de solidificación, todo el mundo toma a la persona con quien se cruza y juzga las experiencias de ésta como expresión de una serie de atributos preexistentes e inmutables: «su destino es su recompensa o su desgracia».⁶⁸⁶ Para los hombres dotados de un sentido de la realidad, y solidificados ya en su existencia personal madura, el

⁶⁷⁸ Robert Musil, *O. Cit.*, p. 71.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² *Ibid.*

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

proceso subterráneo de acontecimientos contingentes que subyacen al ser presente resulta invisible e impensable. Y con todo, aún en esos hombres hay una especie de recuerdo de aquella posibilidad omnipresente en su juventud, ahora como una fuerza subterránea «de oposición».⁶⁸⁷

Esta otra fuerza empuja y zumba, se resiste a reposar y levanta una tempestad de movimientos de huida sin rumbo; la burla de la juventud, su rebelión contra lo vigente, su disponibilidad para todo heroísmo, para la propia abnegación y sacrificio, para el crimen,⁶⁸⁸ su fogosa seriedad y su inconstancia, todo esto no revela otra cosa que sus movimientos de huida.⁶⁸⁹

Esos movimientos de huida son los que Walter Benjamin encuentra «cepillando la historia a contrapelo». La historia de los hombres célebres y progresistas es la historia de todos aquellos que se definieron:

Pensó en sus amigos de juventud; (...) habían sido todos los rebeldes empeñados en traer al mundo nuevas cosas y nuevos hombres; (...) se habían convertido en profesores, celebridades y gente de renombre: todos los rebeldes empeñados en una parte notoria del notorio progreso. Por un camino más o menos largo habían llegado del estado nebuloso al estado sólido, y por eso la historia dirá de ellos al describir su siglo: «estuvieron presentes...».⁶⁹⁰

En este pasaje, Musil ejecuta una crítica mordaz, políticamente significativa, a la concepción progresista «pseudohegeliana» de la historia, la cual enlaza a las grandes figuras y a los grandes acontecimientos en una continuidad ligada necesariamente y que borra sus propias huellas contingentes. La visión de Musil implica la denuncia de aquellas narrativas «progresistas» y la reflexión acerca de la historia en términos de ficción y posibilidad. Y, ¿no es éste el papel más apropiado que hoy día debe realizar la utopía? No la proyección de un orden perfecto en el futuro, ni de una cadena de causas destinadas a su consecución por medio de un proceso ascendente, sino la disolución crítica de la *realidad* y la denuncia de ésta como una ficción ideológica tranquilizadora que encubre un sistema de posibilidades permanentemente abiertas.

Si Ulrich recuerda en un principio la pasividad del sujeto carente de identificaciones, una observación más detallada de *El hombre sin atributos* nos conduce, como acabamos de ver, al encuentro con una problemática bien arraigada en la filosofía política occidental: las concepciones de la utopía. Musil, en su novela, plantea precisamente una noción revolucionaria al respecto, al asimilar la utopía a una noción crítica de la historia, que puede definirse como una reversión crítica del proceso de reconocimiento ideológico. Lo que está detrás de todo esto no es, pues, el nihilismo decadente sino más profundamente la teología política de quien espera, como Walter Benjamin, que cualquier segundo pueda ser la puerta por la cual entre el Mesías.

En otro lugar, Ulrich, el hombre sin atributos, expone su reflexión: si a alguien que hubiera dedicado toda su vida a una causa (el reino de Dios en la tierra, el Estado futuro de los socialistas...) se le concediera de repente el poder absoluto y el gobierno del mundo... ¿no postergaría acaso unos cuantos días la realización de su programa? Sin embargo, cuando vuelve sobre el tema, Ulrich aclara su posición, en apariencia cínica: «Y no piense ahora –le dijo muy seriamente– que sólo me refiero al hecho de apetecer lo difícil de realizar, y de despreciar lo que es fácil de conseguir» (es decir, no piense que los grandes ideales pierden todo interés cuando se vuelven realizables). «Mi

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ De nuevo Moosbrugger.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 138.

pensamiento es éste: la realidad siente un deseo absurdo de irrealidad.»⁶⁹¹ Es la propia realidad, según sostiene Ulrich, la que ejerce una fuerza regresiva continua impidiendo, por mor del presente, toda progresión posible: la realidad es el enemigo del presente, por eso, en una expresión digna de Agustín García Calvo, Ulrich sostiene que en caso de ganar el gobierno del mundo «no me quedaría más remedio que anular la realidad.»⁶⁹²

Frente a la utopía como sociedad ideal, Musil propone su redefinición como posibilidad (como des-realización) de la sociedad realmente existente. El impulso utópico no es proyectivo, sino crítico. Ahora bien, ¿no es esa precisamente la herencia innegociable de la filosofía? ¿No contiene esta un potencial utópico, en este preciso sentido del término, que constituye su núcleo interno políticamente subversivo? La filosofía (*el más incierto de los caminos inciertos*) surge siempre en un contexto determinado, como una práctica social que llevan a cabo unos individuos los cuales, en su existencia patológica, se encuentran comprometidos con su situación histórica desde posiciones políticas muy diversas, que van desde lo reaccionario a lo progresista o a lo revolucionario. Sin embargo, al mismo tiempo, la filosofía que llevan a cabo los filósofos contiene un núcleo (*iluso, visionario, endeble, pedante o sofisticado*), que la distingue de los procedimientos normalizadores que, contextualizados en una situación, apuntan redundantes hacia lo mismo. La utopía, como la concibe Musil, es sin duda heredera de esa ambigüedad en el núcleo de todo pensamiento filosófico... esa ambigüedad que se ha pensado tradicionalmente por medio de la demarcación de límites entre la *auténtica* filosofía (la sistemática) y la *mera* sofistería. El pensamiento utópico es al mismo tiempo filosofía y sofisticada, al menos mientras participemos de dicha distinción.

En *El arte de la guerra*, Maquiavelo hizo una extraña afirmación en contra del empleo de la artillería. Su reflexión tiene que ver con los problemas que, al parecer, acarrearía para un ejército en marcha, puesto que desde el momento en que las piezas eran portadas en sus avantrenes, no podían efectuar disparos más que en dirección contraria a aquella en la cual marchaban (y darles la vuelta supondría desordenar toda la formación).⁶⁹³ En este absurdo apunte, Louis Althusser había querido encontrar una metáfora del carácter equívoco en la obra del florentino: según Althusser Maquiavelo, en efecto, como su artillería marcha hacia un lado y dispara en otra dirección.⁶⁹⁴

Este sentido de la posibilidad detrás de lo que se percibe (doxográficamente) como realidad, expresa todo su potencial utópico en uno de los textos políticos más trascendentes de todo el siglo XX: las llamadas «Tesis de abril», de Lenin. Las «Tesis» fueron presentadas el 4 de abril de 1917, justo tras el regreso de Lenin a Petrogrado. En ese momento, Lenin es uno más de los muchos y muy románticos exiliados que retornan a Rusia al calor de los acontecimientos. Durante dicho exilio, su principal fuente de información había sido la prensa legal. Por tanto, según él mismo reconoció, su conocimiento de las condiciones reales y concretas era limitado:

Habiendo llegado a Petrogrado únicamente el 3 de abril por la noche, es natural que sólo en mi nombre propio y con las consiguientes reservas, debidas a mi

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 296.

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ «Debéis tener en cuenta que resulta imposible llevar la artillería entre las tropas, sobre todo la que va montada en carros, porque las piezas avanzan en una dirección y disparan en otra, de manera que si hay que disparar en marcha se hace necesario girarlas antes, y requieren tanto espacio que serían suficientes cincuenta carros de artillería para desordenar a todo un ejército. Por eso es necesario llevarla fuera de la formación, donde puede ser atacada como antes dije» (Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, Madrid: Tecnos, 1988, p. 97.)

⁶⁹⁴ Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, 2004, p. 45.

insuficiente preparación, pude pronunciar en la asamblea del 4 de abril un informe acerca de las tareas del proletariado revolucionario.⁶⁹⁵

Una intervención individual, que no se adhiere a ninguna de las líneas trazadas dentro del propio partido socialdemócrata ruso (por tanto, una intervención marginal dentro del partido). Una intervención tras la cual no saldrá reforzado dentro de este aparato partidario, sino todo lo contrario. En primer lugar, su intervención es recibida como una proclama «guerracivilista»; y en palabras de Plejánov, «delirante». Pero el ala derechista no es la única que reniega de las «Tesis»: éstas no serán mejor tratadas por un ala voluntarista que pareciera pretender una revolución efectiva de la noche a la mañana, y que se ocupará de tergiversarlas en este sentido.

Este abismo de incertidumbre era el mismo que Lenin vislumbraba en una obra aún temprana como *¿Qué hacer?*; y ese abismo, que todavía en 1917 asustaba a Lenin («¡Hay que soñar!» He escrito estas palabras y me he asustado),⁶⁹⁶ no era otro que el de la anticipación utópica del acontecimiento, la experiencia del abismo de posibilidades que subyacen al estado de cosas existente. *Repetir Lenin* es en definitiva encararse de igual modo con el universo de posibilidades y pensar utópicamente la realidad como problema y ficción.

En un célebre discurso de 2002, que preparaba la intervención estadounidense en Irak basada en las supuestas conexiones del gobierno iraquí con grupos terroristas, el Secretario de Defensa, Donald Rumsfeld, establecía una ya famosa categorización:

Los informes que dicen que algo no ha sucedido siempre me resultan interesantes, porque como sabemos, hay cosas conocidas que conocemos, es decir, hay cosas que sabemos que conocemos. También hay cosas desconocidas conocidas; es decir, sabemos que hay algunas cosas que no sabemos. Pero también hay cosas desconocidas que desconocemos –aquellas que no sabemos que desconocemos.⁶⁹⁷

Slavoj Žižek ha comentado estas palabras en un artículo de 2004, en el cual a las tres categorías mencionadas por Rumsfeld añade una cuarta: lo «unknown known», lo que no se sabía que se sabía.⁶⁹⁸ Naturalmente, esta última categoría se corresponde con el inconsciente freudiano, la instancia donde se ubican aquellos deseos y prácticas obscenas que rechazamos como propios y acerca de los cuales pretendemos no tener conocimiento alguno. De este modo, mientras que bajo la dictadura de Saddam todos sabíamos que tenían lugar actos de tortura, bajo la ocupación las prácticas de malos tratos a los prisioneros, aunque también tenían lugar, ocupaban más bien el espacio de lo inconsciente: sabíamos, o sospechábamos, que tenían lugar, pero nos desentendimos de ese conocimiento (por esa razón las revelaciones de las torturas a los presos en Abu Ghraib fueron tan traumáticas: tocaban lo Real de esos saberes inconscientes y reprimidos).

Si Rumsfeld piensa que los mayores peligros en la confrontación con Irak eran las cosas «que no sabíamos que desconocíamos», esto es, las amenazas de Saddam

⁶⁹⁵ Vladímir Ilich Lenin, «Las tareas del proletariado en la presente revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, Moscú: Progreso, 1975, p. 35.

⁶⁹⁶ Vladímir Ilich Lenin, «¿Qué hacer?», en *Obras escogidas en tres tomos*, 1, Moscú: Progreso, 1966, p. 261.

⁶⁹⁷ Reports that say that something hasn't happened are always interesting to me, because as we know, there are known knowns; there are things we know we know. We also know there are known unknowns; that is to say we know there are some things we do not know. But there are also unknown unknowns - the ones we don't know we don't know. («Rum remark wins Rumsfeld an award», en *BBC News*, 2/12/2003, en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/3254852.stm> [2/2011]). La traducción es mía.)

⁶⁹⁸ Slavoj Žižek, «What Rumsfeld Doesn't Know That He Knows About Abu Ghraib», en *In these times*, 21/5/2004, en <http://www.inthesetimes.com/article/747/> (3/2011).

cuya naturaleza no podíamos incluso sospechar, entonces el escándalo de Abu Grahیب muestra que la mayor amenaza residía en lo «que no sabíamos que sabíamos» —las creencias repudiadas, suposiciones y prácticas obscenas de las que pretendemos no saber nada, incluso cuando constituyen el reverso de nuestros valores públicos.

Así pues, Bush estaba equivocado. Lo que obtenemos al contemplar las fotos de los prisioneros irakíes humillados es precisamente una imagen directa de los «valores americanos,» del núcleo de goce obsceno que sustenta el *American way of life*.⁶⁹⁹

En un artículo más reciente, referido al fenómeno Wikileaks, Žižek compara a Julian Assange con la figura del Joker en la película de Christopher Nolan *The Dark Knight* (*El caballero oscuro*, 2008).⁷⁰⁰ En la película, el abogado Harvey Dent es en secreto un justiciero corrupto que comete una serie de asesinatos hasta que es eliminado por Batman. Éste y el comisario Gordon deciden, sin embargo, que sería un golpe moral para la ciudad si se descubriera la verdadera identidad del asesino, de manera que deciden proteger la memoria de Harvey haciendo a Batman responsable de los crímenes. La moraleja de la película es que la mentira se hace necesaria para sostener la moral pública. Por esa razón, como dice Žižek, la única figura de la verdad es el villano, el Joker: éste declara que sus ataques contra la ciudad cesarán cuando Batman revele su verdadera identidad. Para evitar esa situación, Dent había mentido a la prensa diciendo que él era Batman; para atrapar al Joker, Gordon fingirá su propia muerte (otra mentira más).⁷⁰¹

La tesis de que el orden social depende de una mentira salvadora procede, como Žižek apunta, de clásicos del Western como *Fort Apache* (John Ford, 1948) o *The Man Who Shot Liberty Valance* (John Ford, 1962). La pregunta sin embargo es por qué este concepto se renueva en un momento dado, con la película de Nolan. Lo mismo puede decirse, continúa Žižek, sobre la renovada popularidad de Leo Strauss y su concepto de «mentira necesaria»: «Las élites deben gobernar, conscientes del estado de cosas real (la lógica materialista del poder), y alimentar las fábulas del pueblo para mantenerlo feliz en su bendita ignorancia.»⁷⁰²

Lo revolucionario de Wikileaks, para Žižek, no reside por tanto en el nivel de los contenidos: a pesar de la expectación con la cual han sido recibidas las filtraciones, lo cierto es que no se ha revelado ningún secreto crucial que cambie de manera decisiva nuestra concepción de la realidad en la que vivimos. Lo revolucionario, al contrario, reside en el propio nivel de las apariencias:

La verdadera alteración tuvo lugar en el nivel de las apariencias: no podemos seguir pretendiendo que no conocemos lo que todos el mundo sabe que sabemos. Esta es la paradoja del espacio público: incluso si todo el mundo conoce un hecho desagradable, afirmarlo en público lo cambia todo.⁷⁰³

⁶⁹⁹ «If Rumsfeld thinks that the main dangers in the confrontation with Iraq were the “unknown unknowns,” that is, the threats from Saddam whose nature we cannot even suspect, then the Abu Ghraib scandal shows that the main dangers lie in the “unknown knowns”—the disavowed beliefs, suppositions and obscene practices we pretend not to know about, even though they form the background of our public values. Thus, Bush was wrong. What we get when we see the photos of humiliated Iraqi prisoners is precisely a direct insight into “American values,” into the core of an obscene enjoyment that sustains the American way of life.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁰⁰ Slavoj Žižek, «Good Manners in the Age of Wikileaks», en *London Review of Books*, Vol. 33 n° 2, 20/01/2011, en <http://www.lrb.co.uk/v33/n02/slavoj-zizek/good-manners-in-the-age-of-wikileaks> (4/2011).

⁷⁰¹ *Ibid.*

⁷⁰² «Elites should rule, aware of the actual state of things (the materialist logic of power), and feed the people fables to keep them happy in their blessed ignorance.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁰³ «The real disturbance was at the level of appearances: we can no longer pretend we don't know what everyone knows we know. This is the paradox of public space: even if everyone knows an unpleasant

Lo que resulta perturbador de Wikileaks no es lo que revela, sino más bien el hecho mismo de que, por medio de la revelación de ciertas verdades tácitas, es el propio espacio público el que queda puesto en evidencia.

Se trata del «tacto»: uno muestra tener tacto cuando pretende carecer de información sobre un hecho incomodante (en el ejemplo que Žižek comenta, si uno abre la puerta del baño mientras una mujer desnuda se está duchando, la respuesta verdaderamente educada tras cerrar la puerta sería un «disculpe, caballero»). Lo que Wikileaks hace es atentar contra este sentido del *tacto* que obliga a guardar silencio acerca de verdades incómodas.

Por supuesto, el riesgo que se corre con esta clase de revelaciones es confundir las apariencias (las educadas maneras que regulan la política internacional, por ejemplo) con la mera hipocresía.⁷⁰⁴

E. L. Doctorow señaló una vez que las apariencias son todo lo que tenemos, de modo que deberíamos tratarlas con gran cuidado. A menudo se nos dice que la privacidad está desapareciendo, que los secretos más íntimos están abiertos al descubrimiento público. Pero la realidad es la opuesta: lo que realmente está desapareciendo es el espacio público, con la dignidad que comporta.⁷⁰⁵

Sin embargo, éste es sólo un aspecto de la cuestión (un aspecto engañoso, apunta Žižek). «Hay momentos –momentos de crisis del discurso hegemónico– en que se debe tomar el riesgo de provocar la desintegración de las apariencias.»⁷⁰⁶ Žižek menciona como ejemplo el mencionado por Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Para Marx, la decadencia del Antiguo Régimen en Alemania en las décadas de 1830 y 1840 era una farsa que repetía la trágica caída del Antiguo Régimen en Francia.

El régimen francés era trágico «en la medida en que creía y tenía que creer en su propia justificación.» El régimen alemán «sólo imagina que cree en sí y pide que el mundo imagine lo mismo. Si creyera en su propia *esencia*, ¿buscará refugio en la hipocresía y la sofistería? El moderno Antiguo Régimen es sólo el *comediante* de un mundo cuyos *verdaderos héroes* están muertos».⁷⁰⁷

Como indica Žižek, en estas condiciones la vergüenza es un arma: la vergüenza debe hacerse más vergonzosa aún, decía Marx, por medio de su publicidad (haciendo ver que la sociedad alemana se basa en apariencias que esconden, de manera hipócrita, los intereses de una clase determinada).

Esta sería la situación hoy día: quienes nos gobiernan son cínicos sinvergüenzas que sólo imaginan creer en sus grandilocuentes ideas de democracia, derechos humanos, etc. Mediante revelaciones como las que ofrece Wikileaks, la vergüenza («nuestra vergüenza por tolerar semejante poder sobre nosotros»)⁷⁰⁸ se hace aún más vergonzosa

fact, saying it in public changes everything.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ «E.L. Doctorow once remarked that appearances are all we have, so we should treat them with great care. We are often told that privacy is disappearing, that the most intimate secrets are open to public probing. But the reality is the opposite: what is effectively disappearing is public space, with its attendant dignity» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁰⁶ «There are moments –moments of crisis for the hegemonic discourse– when one should take the risk of provoking the disintegration of appearances.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁰⁷ «The French regime was tragic “as long as it believed and had to believe in its own justification.” The German regime “only imagines that it believes in itself and demands that the world imagine the same thing. If it believed in its own *essence*, would it (...) seek refuge in hypocrisy and sophism? The modern ancien regime is rather only the *comedian* of a world order whose *true heroes* are dead”» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁰⁸ «...our shame for tolerating such power over us» (*Ibid.* La traducción es mía.)

una vez hecha pública. Lo más vergonzoso de todo es que toleremos un poder ejercido por cínicos embaucadores que sólo pueden conducirnos al desastre.

Ahora bien, esto, por supuesto, no es todo. En una entrevista a un medio griego, Žižek propone una vuelta de tuerca a su argumentación, y en este sentido, por paradójico que sea, su posición coincide con la de Rumsfeld ya mencionada: además de haber cosas que sabemos y pretendemos ignorar, *there are also unknown unknowns*, hay cosas que los izquierdistas no saben que desconocen.

No creo que tengamos lo que Fredric Jameson llamaría un mapa conceptual. Algunos izquierdistas piensan que sabemos lo que está sucediendo hoy con el nuevo capitalismo y el neoliberalismo, sólo que no sabemos cómo movilizar a la gente. Yo creo que ni siquiera sabemos realmente lo que está pasando. En el corto plazo no soy optimista. No puedo dar una receta de qué hacer. Todo lo que sé, y sobre esto me reafirmo, es que seremos empujados a hacer algo, o de lo contrario nos acercaremos a una nueva sociedad autoritaria. Éste es el momento en que emergen las utopías. Inventas utopías cuando estás hasta el cuello de mierda y no puedes hacer otra cosa. Vosotros en Grecia, especialmente, estáis siendo empujados ahora a encontrar ideas sobre control popular, el funcionamiento del Estado y todo eso. Del modo en que ahora lo están intentando en Bolivia. Esta es mi posición, casi trágica. Estoy de acuerdo contigo, pero no lo tomo como argumento para justificar que por tanto debemos continuar viviendo como hasta ahora. Si hacemos eso, no quisiera vivir en semejante sociedad. Creo que tenemos claros signos de que nos acercamos a algún tipo de nuevo capitalismo liberal con nuevas formas de *apartheid* donde las libertades privadas se conservarán. Serás libre de expresarte individualmente como quieras, pero la movilización social será menor y menor. No podemos seguir teniendo esa confianza marxista en que sabemos hacia dónde se dirige la historia. La historia se dirige al abismo.⁷⁰⁹

Hay que ir más allá de la posición (enmarcada en el panorama hegemónico del cinismo de masas) según la cual todos sabemos lo que está sucediendo, y el problema real tiene que ver con cómo *aun así* las personas son incapaces de actuar. Es preciso dar un paso más allá de la razón cínica y reconocer que si bien somos incapaces de movilizarnos por cosas que sabemos, al mismo tiempo nuestras categorías para entender la realidad se encuentran verdaderamente limitadas. ¿Es razonable pensar que, a partir de nuestros conocimientos actuales, podríamos salvar la situación? ¿No es acaso la protesta izquierdista contra los desmovilizados un modo de mantener limpia la

⁷⁰⁹ «I don't think we have what Frederick Jameson would have called cognitive mapping. Some leftists think we know what is going on today with new capitalism and neoliberals, we just don't know how to mobilize people. I think we don't even really know what is going on. In the short term I'm not an optimist. I cannot give you a recipe on what to do. All I know and on this I stand is that we will be pushed to do something, if not we will approach a new authoritarian society. This is the moment when utopias emerge. You invent utopias when you're in deep shit and cannot do otherwise. You especially in Greece are pushed now to find ideas for popular control, the functioning of state and so on. The way they try now in Bolivia. This is my almost tragic position. I agree with you but I don't take it as an argument to justify that therefore we should continue to live the way we do now. If we do that, I wouldn't like to live in such a society. I think we have clear signs that we are approaching some kind of new liberal capitalism with new forms of apartheid where private freedoms will remain. You will be able to individually express any way you want but social mobilization will be less and less. We can no longer have this old Marxist confidence that we know where history is going. History is going into an abyss.» (Slavoj Žižek, «Neoliberalism is in Crisis» (entrevista) en *Greek Left Review*, 28/3/2011, en <https://greekleftreview.wordpress.com/2011/03/28/slavoj-zizek-neoliberalism-is-in-crisis/> [4/2011]. La traducción es mía.)

conciencia por la propia incapacidad para proponer (o experimentar) un modelo utópico alternativo? Es la utopía en dos formas (o más bien, dos facetas de una misma idea, un *universal concreto* hegeliano): o bien dar un paso atrás frente a los gritos alarmistas que imponen *actuar* como sea y cuanto antes, para desde la distancia pensar las utopías; o bien atreverse e implicarse en procesos reales fuera del marco hegemónico que nos está siendo impuesto (con lo que, por cierto, uno se arriesga a quedar excluido de la comunidad de la gente respetable). En ambos casos, sea implicándose en soluciones reales o sea sustrayéndose al imperativo activista (suspendiendo temporalmente toda ética) lo crucial es situarse, como reza el título del poema de Agustín García Calvo, *a contratiempo*.

¿No es esa la idea que subyace en el fenómeno 15-M (la oleada de protestas que emergieron de la noche a la mañana en mayo de 2011 en España)? Para entender este movimiento, es preciso evitar su identificación simple con la *ruptura* absoluta. En el 15-M, el *acontecimiento* no es la negación o la suspensión completa de la estructura social (las acampadas y las asambleas distan mucho de ser un terreno de excepción, pues en ellas mismas se producen contradicciones y antagonismos identificables con los que tienen su lugar en la sociedad), sino que se define como tal acontecimiento desde el punto de vista de las posiciones estructuralmente contrapuestas y antagónicas que constituyen el marco político nacional. De ahí que cada espectador y cada partido político acentuaran un aspecto distinto de este tipo de movilizaciones –la derecha lo denigró, los socialistas sólo escucharon las demandas formales de democracia, como un objetivo que tener en cuenta en el largo plazo, y la izquierda trató de acentuar su coincidencia con el movimiento en cuanto a contenidos concretos que coincidían con sus reivindicaciones históricas.

Ahora bien, en el 15-M hay una doble tendencia: por un lado, a la desestructuración; por otro, a la reformulación de la estructura existente. Cuando Žižek dice que las utopías se construyen en el momento en que uno se encuentra en la *mierda* más profunda, precisamente quiere subrayar el origen caótico, traumático, de la «sopa primordial» ideológica. Pero actuar *a contratiempo* y en sentido utópico no tiene que ver con mantener la inconmensurabilidad del movimiento, sino con reformular de nuevo la utopía. El problema con el movimiento 15-M es que, por la inexperiencia de los participantes y por las contradicciones internas que padece, esta opción parece más difícil que la simple desarticulación de la situación (salida natural de una energía que se siente impotente para pensar de modo distinto). Por eso lo peor que le podría suceder a este movimiento sería pretender la propuesta de soluciones rápidas, cuando de lo que se trata es, en definitiva, de dar a luz las condiciones para una transformación de las coordenadas ideológicas. Una salida rápida, o un intento de estallar repentinamente como puro acontecimiento mesiánico, no conduciría sino a la repetición de los supuestos ideológicos establecidos.

Ahora bien, y como escribe Žižek, por otra parte existe el límite autoimpuesto por el propio movimiento, que se prohíbe a sí mismo crecer y participar, por medio de una estructura auto-organizada capaz de tomar decisiones rápidas (al modo como los partidos se concibieron en sus orígenes):

Los *indignados* rechazan a la entera clase política, derecha e izquierda, como corrompida y controlada por un deseo de poder, pero su manifiesto sin embargo consiste en una serie de demandas dirigidas –a quién? No a la misma gente: los *indignados* no afirman (aún) que nadie más lo hará por ellos, que ellos deben ser el cambio que quieren ver. Y esta es la debilidad fatal de las recientes protestas:

expresan una ira auténtica que no es capaz de convertirse en un programa positivo de cambio sociopolítico. Expresan un espíritu de revuelta sin revolución.⁷¹⁰

4. *PON FARR*

...la forma elemental de crítica de la ideología consiste precisamente en desenmascarar la autoridad como violencia.⁷¹¹

Walter Benjamin elabora su distinción entre violencia mítica y violencia divina desde el punto de vista de la lucha de clases y a partir del concepto de huelga general revolucionaria en Sorel. En sus *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel había distinguido aquella de la simple huelga general política, por la cual el Estado no perderá nada de su poder, el cual sólo cambia de manos (en provecho de los socialdemócratas). En cambio, para los partidarios de la huelga general revolucionaria, cualquier reforma es calificada de burguesa puesto que el fin inmediato es la supresión del Estado, cuyo poder se ejerce precisamente en beneficio de las empresas y de la clase dominante. Según Benjamin, es la huelga política la que puede calificarse de violenta («por cuanto causa solamente una exterior modificación de las condiciones del trabajo»).⁷¹² La otra, la huelga general revolucionaria, no pretende la coacción del Estado y de las empresas para obtener beneficios corporativistas, sino que abandona el puesto de trabajo «con la decisión de reanudar un trabajo completamente transformado; uno no forzado por el Estado (un cambio radical que este tipo de huelga no provoca, sino que sólo consume)». ⁷¹³ Benjamin apunta más certeramente: la huelga política sanciona un derecho, mientras que la huelga revolucionaria es anárquica, en el sentido de negarse a toda institucionalización jurídica.

Es natural, apunta Benjamin, que el Estado experimente el segundo tipo como más violento (a pesar de que las huelgas políticas, reguladas y conformes a derecho, son clara y manifiestamente extorsivas y por tanto constituyen un acto de violencia); puesto que declara que su razón de ser reside en la negación de toda forma de Estado y de todo ordenamiento jurídico.⁷¹⁴ Sin embargo, ya Sorel ha apuntado correctamente que la huelga general constituye el mejor procedimiento posible para limitar otro empleo de la violencia en el transcurso de un proceso revolucionario.⁷¹⁵ Por otro lado, en la historia de las huelgas se han encontrado numerosos casos de usos inmorales al servicio de intereses corporativistas.

En su trabajo, Benjamin pone el énfasis de esta distinción (huelga política/huelga general revolucionaria) en el problema de la institución del derecho. Para Benjamin, el acto de violencia reside en el momento original de institución de la norma jurídica, o en el proceso (policial o procesal) de su reproducción. La huelga

⁷¹⁰ «The *indignados* dismiss the entire political class, right and left, as corrupt and controlled by a lust for power, yet the manifesto nevertheless consists of a series of demands addressed at – whom? Not the people themselves: the *indignados* do not (yet) claim that no one else will do it for them, that they themselves have to be the change they want to see. And this is the fatal weakness of recent protests: they express an authentic rage which is not able to transform itself into a positive programme of sociopolitical change. They express a spirit of revolt without revolution» (Slavoj Žižek, «Shoplifters of the World Unite», en *London Review of Books*, artículo online, 19/8/2011, en <http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite> [20/8/2011]. La traducción es mía.)

⁷¹¹ «...the elementary form of critique of ideology is precisely to unmask authority as violence» (Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, *O. Cit.*, p. 387. La traducción es mía.)

⁷¹² Walter Benjamin, «Hacia la crítica de la violencia», *O. Cit.*, p. 197.

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁷¹⁵ *Ibid.*

política es violenta, en un sentido mítico: pretende instituir un derecho y de forma simétrica, un castigo (así como una culpa en el sentido freudiano del término).⁷¹⁶

Como modelo de violencia mítica, Benjamin alude al mito de Níobe (la hija de Tántalo, que se envanecía de su numerosa prole y de haber superado a Leto, quien sólo engendró a Apolo y Artemisa). Según el mito, Níobe será castigada por su ofensa a los dioses, pero tal y como Benjamin añade, ese castigo no se debe a que ella obrase en contra del derecho, sino a que desafiara el orden establecido, el Destino, el cual es inexorable; en todo caso, será con posterioridad a que el Destino salga victorioso cuando el nuevo derecho quede instituido.⁷¹⁷ Por tanto, el derecho es posterior al Destino y el castigo mítico no es la punición del delito, sino la instauración de las propias categorías jurídicas que sancionan el estado de cosas preexistente (es decir, la violencia estructural de la sociedad mítica arcaica). Como apunta correctamente Benjamin, en el caso de la violencia mítica ésta no resulta completamente destructiva: «respetará la vida de la madre, que queda (siendo incluso más culpable que antes, debido a la muerte de sus hijos) como la portadora eterna y enmudecida de la culpa».⁷¹⁸ La violencia mítica por consiguiente no tiene por objeto tanto la punición directa como el establecimiento del culpable como tal, cuya vida podrá perdonar a condición de que reconozca dicha culpa. Y es que, en efecto, la ley tiene por cometido la captura de los sujetos (eso es lo que la diferencia de la pura y simple venganza), y como ya habíamos tenido ocasión de observar en un capítulo anterior, lleva a cabo dicha captura mediante la imposición desmesurada de una culpa.⁷¹⁹

La alternativa a la institución del derecho, que por su naturaleza es coactivo y se impone por la fuerza (residuo del mítico estadio original en el cual la violencia del poderoso castigó al arrogante que se atrevía a desafiar al destino) reside para Benjamin en la supresión del derecho.⁷²⁰ Este acto tiene para él un nombre: violencia divina, y nos hemos referido a ella en las páginas precedentes. La violencia divina, a diferencia de la violencia mítica, no engendra culpa, sino que la expía. Es por tanto una violencia purificante, que no captura a los sujetos en una norma y por tanto no les recrimina el pecado (que dicha Ley introduce). Y precisamente como violencia purificante y divina (como disolución del derecho) es como Walter Benjamin caracteriza toda violencia verdaderamente revolucionaria.⁷²¹

⁷¹⁶ Podemos encontrar una referencia a la violencia mítica en Anaximandro, citado por Simplicio: «De ellos [de los cielos y los mundos, nacidos del *ápeiron*] les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al perecer, “según la necesidad”; “pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo» (G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1974, pp. 155-56.) El nacimiento introduce una culpa, que se paga con el regreso a la totalidad. Esta culpa que se consume con el acceso a la temporalidad, el cual introduce naturalmente un castigo, está ligado a la institución anti-utópica del derecho como instauración de la muerte: allí donde hay derecho, hay pena y mortalidad.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ Cuando uno lee una novela distópica, lo primero que salta a la vista es la ignorancia de los individuos corrientes respecto de su inmersión en la distopía, la cual asumen con toda naturalidad como algo necesario e inevitable. Esa capacidad de aguante (que va más allá de la opacidad de las relaciones sociales vividas, ideologizadas) hace casi pensar en la deseabilidad para esos individuos de la sujeción conforme a derecho, aunque se trate de un derecho injusto... y más si cabe cuando es injusto –tal vez a través del castigo externo busquemos purgar una culpa interna, por otra parte, y con toda seguridad, imaginaria.

⁷²⁰ Walter Benjamin es aquí completamente solidario de la noción marxista tradicional acerca de la progresiva extinción del derecho en el Estado socialista. Sobre la extinción del derecho desde una óptica marxista, Cf. Evugeni B. Pašukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona: Labor, 1976.

⁷²¹ Regresando sobre lo dicho arriba, la decisión de Aristide de disolver las Fuerzas Armadas de Haití, instrumento de la oligarquía dominante (de este ejército disuelto provendrán los paramilitares que después llevarían a cabo su derrocamiento), constituyó un ejemplo paradigmático de violencia divina, en la línea de la tradicional «disolución del Estado» marxista.

Žižek ha escrito numerosos comentarios acerca del concepto de violencia, e incluso ha publicado un libro al respecto.⁷²² Sus afirmaciones sobre una noción tan espinosa pueden resultar incluso incómodas (en especial podrían inquietar sus coqueteos, por otra parte retóricos, con el Terror robespierrista).⁷²³ Y él mismo declara espectacularmente, como si adviertiera que una arriesgada posición al respecto va a ser enunciada, su intención de mantenerse en el plano abstracto, debido a las simpatías que inevitablemente nos llevan a solidarizarnos con las víctimas y por consiguiente nublan todo juicio.⁷²⁴

Pero estas palabras, en apariencia radicales, no deben nublar nuestro entendimiento ya que tienen un claro precedente dentro de la tradición liberal, en el principio de que, como decía Thomas Jefferson, *el árbol de la libertad debe regarse de vez en cuando con la sangre de patriotas y tiranos*.⁷²⁵ Pero aun cuando este aspecto de su propia tradición pueda resultar en la actualidad inasumible por los liberales, Žižek parece empeñarse en reintegrarlo, de manera que su «peligrosa» postura teórica puede insertarse, a pesar de sus tintes apocalípticos y pesimistas, dentro de los límites, por extremos que parezcan, de la tradición política liberal.

En *Living in the end times*, Žižek escribe cómo en las democracias formales los gobiernos dejan de escuchar a los ciudadanos, actuando cuasi dictatorialmente, y emplazándolos a la próxima cita electoral.⁷²⁶ Frente a esta actitud de desprecio a la ciudadanía por parte de los gobernantes, la violencia debería dotarse de un papel democrático, para el cual incluso debiera ser legitimada: ¿puede un gobierno tomar decisiones que, con independencia de las consecuencias que tengan en las urnas, de inmediato producen el efecto de protestas masivas, huelgas generales y/o disturbios violentos?

Ya se ha dicho que desde la caída de la URSS todos vivimos como si el capitalismo liberal constituyese el fin de la historia, como si nuestras formas de gobierno fueran a durar para siempre. Esa (errónea) actitud es la que a menudo permite a los gobiernos tomar decisiones antidemocráticas, como si la pérdida de legitimidad que con ello adquieren las instituciones no pusiera en ningún momento en riesgo a la propia democracia. Recordemos el penoso espectáculo dado por la Unión Europea cuando una serie de países, en referendun, votaron en contra del Tratado de Lisboa que establecía una Constitución para Europa. Las instituciones de la UE simplemente regañaron a los gobiernos de aquellos países por haber sido incapaces de «explicar» a la ciudadanía la necesidad de aprobar dicho tratado, y en el caso de Irlanda incluso se convocó un segundo referendun (para dar a los ciudadanos una nueva oportunidad de votar... lo correcto).⁷²⁷ En estos casos, ¿era más importante la ratificación del Tratado que la salvaguarda de la propia democracia (o al menos, de las formas democráticas más elementales)? Cuando una medida propuesta es contestada popularmente, a través de las urnas (caso del referendun europeo) o por medio de movilizaciones masivas (que van desde las manifestaciones y huelgas hasta los disturbios, que ciertamente suponen un medio de violencia relativamente suave), sería bueno plantearse cuál es la responsabilidad del gobierno en haber conducido la situación hasta tales extremos. Podríamos cargar las tintas y añadir, incluso, que la rotura de unos pocos escaparates sería un precio muy bajo por mantener la calidad democrática de nuestras instituciones.

Por otra parte, por esta misma razón, la violencia como tal (las revueltas en los suburbios parisinos, la violencia estudiantil en el centro de Londres contra las tasas

⁷²² *Violence*, New York: Picador, 2008.

⁷²³ Slavoj Žižek, «Robespierre, or the “Divine Violence” of Terror», *O. Cit.*.

⁷²⁴ *Ibid.*, pp. 3-4.

⁷²⁵ Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, *O. Cit.*, p. 392.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁷²⁷ Cf. el artículo de Kristin Ross, «Se vende democracia», en *Democracia en suspenso*, Madrid: Casus-Belli, 2010, pp. 103-125.

universitarias o las oleadas de violencia en los barrios marginales que se extendieron por toda Inglaterra en verano de 2011...) no es tan radical como parece: lo que en estos casos encontramos es una violencia que no tiene nada que ver con la supresión del derecho (violencia divina) sino más bien con su reinstitución en otro sentido.⁷²⁸ Estas explosiones de violencia deben leerse como síntomas del antagonismo social, pero no como antagónicas en sí mismas (y una de las críticas que se puede hacer al concepto de violencia en *Žižek es tal vez el excesivo respeto que estas explosiones parecen merecerle*).

En su libro sobre *Lenin*, *Žižek narra una conocida anécdota acerca del revolucionario ruso. Escuchando la *appassionata* de Beethoven, Lenin comenzó a llorar, tras lo cual afirmó que un revolucionario no se podía permitir esa clase de sentimientos, que le harían desear abrazar a sus enemigos en lugar de combatirlos sin piedad. Esta anécdota suele ser interpretada como una muestra de su fría crueldad.*⁷²⁹ Ahora bien, comenta *Žižek*, «¿No atestigua, por el contrario, una sensibilidad extrema hacia la música que hay que mantener bajo control a fin de continuar la lucha política?»⁷³⁰ En efecto, lo realmente bárbaro sería poder asistir a un recital musical y a continuación, sin mayores problemas, aniquilar a sus enemigos (como se dedicaban a hacer los nazis). Remarcando la problemática relación entre la música y la política, Lenin daría muestras de una verdadera humanidad.

¿No da prueba de la humanidad de Lenin el hecho de que, en contraposición con esta barbarie suma, que reside en la propia unidad no problemática de alta cultura y barbarie política, él se mantenga, sin embargo, extremadamente sensible al antagonismo irreductible entre arte y lucha por el poder?⁷³¹

Esta anécdota sobre *Lenin y la música, que plantea el problema de la relación entre la razón política (revolucionaria) y una experiencia íntima y personal de implicaciones emocionales, se encuentra repetida en un episodio concreto de la serie televisiva *Star Trek: The next generations*. En el episodio 23 de la tercera temporada, titulado *Sarek* (Les Landau, 1990), el personaje que da nombre al capítulo, padre de Spock y diplomático vulcaniano, padece una extraña enfermedad. Como todo conocedor de la serie *Star Trek* sabrá, los vulcanianos se caracterizan por su aparente frialdad y racionalidad, inmune a cualquier tipo de influjo emocional. En el episodio que mencionamos, durante un recital de música celebrado a bordo de la nave Enterprise, Sarek, visiblemente emocionado, deja caer una lágrima y en ese momento se levanta y abandona la sala. Naturalmente, una muestra tal de inestabilidad (para un vulcaniano) pone en riesgo la difícil misión diplomática que se le había encomendado, y el resto del capítulo se centrará en el modo en que los personajes protagonistas y el propio Sarek hacen frente a este problema.*

El paralelismo entre la psicología vulcaniana y el *Lenin de Žižek es más profundo, y para ilustrarlo sería preciso hacer mención a un famoso ritual del universo de *Star Trek*: nos referimos al Pon Farr. Pon Farr designa un periodo de inestabilidad hormonal que acontece a los vulcanianos cada siete años, así como una serie de rituales (fundamentalmente de emparejamiento) asociados a dicho periodo. Durante el Pon Farr, los vulcanianos pierden por completo el control y se vuelven salvajes. No es extraño por tanto que este periodo se encuentre rodeado de secretismo, y que para un vulcaniano*

⁷²⁸ No debemos olvidar que muchas de las protestas estudiantiles, por ejemplo, se refieren a las condiciones de formación de una capa alta de, por emplear la terminología clásica, «trabajadores de cuello blanco» (los cuales han perdido, progresivamente, buena parte de sus privilegios); difícilmente puede hablarse en estos casos de una lucha de clases.

⁷²⁹ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004, p. 43.

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ *Ibid.*

resulte vergonzoso aludir a él –para su cultura, el *Pon Farr* es equiparable a nuestro tabú de la menstruación. Los vulcanianos en el universo de *Star Trek* se encuentran siempre escindidos entre su dominio racional de sí mismos y su oscuro e incontrolable reverso pulsional. De hecho, los propios vulcanianos llegan a reconocer que su férrea disciplina tiene como objetivo reprimir esos impulsos que, de liberarse sin ningún control, devastarían toda su civilización.

Del mismo modo en que Žižek considera la reacción de Lenin, su puesta en disyunción de arte y política, como una prueba de humanidad (la prueba se encuentra en su autoimposición disciplinaria de un distanciamiento respecto de la música, y no en el hecho ordinario de que la apasionata le pueda emocionar), hay que insistir en que el *Pon Farr* vulcaniano, con su explosión de violencia animal, carece de toda relevancia moral propia: lo que hace humanos a los vulcanianos no es este periodo de animalidad, sino la relación problemática que experimentan respecto de dicho periodo, su conciencia del antagonismo que atraviesa su mundo racional y ordenado (sin embargo, cuando sus estallidos hormonales tienen lugar, ellos pierden necesariamente toda dignidad moral, quedando reducidos a dementes incontrolables).

Es fundamental que subrayemos la distinción entre el acontecimiento apasionado y la experiencia del antagonismo que ese acontecimiento introduce en el orden social: se trata de la distinción entre la violencia en el sentido arendtiano y el momento verdaderamente violento en el que se desenmascara la violencia estructural en el orden pacífico de las cosas. Ése es el sentido de lo que Walter Benjamin denominaba violencia divina. Inevitablemente, el Walter Benjamin al cual recurrimos no es el semítico (el despolitizado) sino el que abogaba directamente por el comunismo y por la dictadura del proletariado. Y es que la reflexión sobre la violencia divina no puede separarse de su contexto: y precisamente por eso, debemos considerar erróneo señalar la *violencia divina* como alternativa moralmente aceptable a la «indeseable» (al menos para los izquierdistas académicos) toma del poder del Estado. La violencia divina, que no es ácrata, es inseparable de la dictadura del proletariado (dictadura de la clase obrera organizada en el estadio de la sociedad socialista), concepto clave del marxismo leninista durante el siglo XX.⁷³² En este sentido, Žižek reclama recuperar la verdad subyacente en el concepto, que para él tiene el significado de una recuperación del antagonismo en el campo democrático.⁷³³ Así, mientras las sociedades democráticas niegan o encubren la existencia de contradicciones o antagonismos, la dictadura del proletariado la afirma, haciendo explícita por tanto la violencia estructural del sistema, que es reconocida como un resultado político y no como una fuerza de la naturaleza.

Por esta razón, dentro de nuestro imaginario cultural, el verdadero modelo del revolucionario leninista que exacerba las contradicciones existentes con objeto de conducir la situación a un estallido revolucionario violento no se encuentra encarnado en ningún *thriller* de la Guerra Fría, sino en el impulsivo pero honrado capitán Kirk de *Star Trek*. En el episodio 23 de la primera temporada de *The original series*, titulado «A taste of Armageddon» (Joseph Pevney, 1967), la nave *Enterprise* se dirige al sistema Eminiari en una misión diplomática para mediar entre dos planetas vecinos (Eminiari VII y Vendikar) que se encuentran en guerra desde tiempos inmemoriales. Una vez que aterrizan en Eminiari VII, el planeta recibe un ataque. Pero esto no es lo más destacable de la situación. Lo que Kirk y sus compañeros descubren con horror es el modo en que se está llevando a cabo esta guerra: para evitar dañar las infraestructuras de ambos planetas y para mantener intactos sus avanzados niveles de desarrollo cultural, Eminiari VII y Vendikar han optado por llevar a cabo lo que llaman «guerra teórica», ataques informáticos virtuales por medio de ordenadores. Cuando tiene lugar un ataque, el

⁷³² La definición clásica de este concepto se encuentra en la obra de Lenin «El Estado y la revolución» (en *Obras escogidas en tres tomos*, Vol. 2, Moscú: Progreso, 1975, pp. 291-389).

⁷³³ Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, O. Cit., p. 393.

ordenador del planeta objetivo determina dónde han tenido lugar los bombardeos y cuál ha sido el número de víctimas. Acto seguido, los ciudadanos que han sido computados como bajas tienen que dirigirse a unas estaciones de desintegración, cosa que hacen voluntariamente. Este método de guerra, avanzado y en extremo civilizado, tiene una consecuencia obvia para Kirk: el apego que ambas civilizaciones tienen por sus respectivas culturas, y el terror hacia las consecuencias (culturales, económicas) de una guerra convencional y real, conduce a un estado permanente de guerra computerizada que sin embargo no da alicientes para firmar ningún tratado de paz (a pesar del elevado coste humano, estas muertes son consideradas el precio que hay que pagar por otras comodidades). El único modo de conseguir dicho tratado pasa por sabotear las estaciones de desintegración y los computadores de Eminiari VII, y condenarles a enfrentar, cara a cara, el *sabor* del Armagedón, el salvajismo de un conflicto armado real que tendría consecuencias devastadoras para su complaciente modo de vida. Por medio de actos violentos y terroristas, Kirk y sus oficiales destruyen las máquinas desintegradoras y consiguen, en efecto, que se reestablezca el diálogo entre ambos planetas vecinos.⁷³⁴

En un ejemplo de juicio infinito hegeliano, lo más sorprendente es constatar que si la conspiración violenta leninista puede constituir el medio de garantizar la paz, no es menos cierto que a veces la no-violencia y la sustracción a emprender cualquier tipo de iniciativa ostensible puede constituir una posición aún más enérgica y violenta. Žižek cita, en la introducción de *Violence*, una carta de *Marx a Engels de 1870, en la cual, cuando la revolución socialista parecía encontrarse a punto de estallar en Europa, aquél se lamentaba: ¿no podrían los obreros esperar un par de años hasta que terminara de escribir El capital?*⁷³⁵ Al contrario de aquellos que nos impelen a *hacer algo, a actuar*, debemos pedir con *Marx que nos den tiempo antes para terminar nuestro trabajo teórico*.

«Existen situaciones en las que la única cosa “práctica” que se puede hacer es resistir la tentación de comprometerse inmediatamente y “esperar qué pasa” por medio de un paciente análisis crítico».⁷³⁶ En efecto, una parte muy importante de la crítica de la ideología consiste en desenmascarar no sólo la inacción que encubre un tipo de acción más o menos justificadora del estado de cosas existente, sino más aún la inacción o las

⁷³⁴ Cuando en sus últimos textos (por ejemplo el que dedica a los «sábados comunistas») Lenin insiste en la importancia de la disciplina, en el mejor de los casos autoimpuesta, de los obreros en la etapa de la construcción del socialismo, lo hace afirmando la transparencia del trabajo en la sociedad socialista –al contrario de su opacidad durante el capitalismo. Lo que Lenin esperaba, y en esto se puede decir que su proyecto fracasó trágicamente, era la democratización del trabajo por medio de su politización: enfrentado a la carencia de medios de subsistencia, el Estado soviético debía movilizar a los individuos según las más modernas técnicas de trabajo, pero politizando al mismo tiempo a los obreros, de manera que el círculo se cuadraría en una especie de «taylorismo soviético». Se podría decir, por consiguiente que el término «disciplina» denota más bien, en Lenin, la insuficiencia de la solución soviética. En esta cuestión de la disciplina, que se refiere en definitiva a la racionalización de la fuerza de trabajo destinada a la conformación de un obrero-masa (Cf. Antonio Gramsci, «Americanismo y fordismo», en *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, pp. 285-340), Žižek coincide extrañamente con Lenin. Incluso en su libro dedicado al revolucionario ruso, aquél le alaba, justamente, la posición taylorista y tecnocrática asumida en sus últimos textos (aquellos que, según hemos expuesto nosotros, revelan más bien una impotencia de la línea teórica y política bolchevique). En este aspecto, debemos criticar a Žižek su asunción acrítica de ciertas temáticas, muy cuestionables, de la tradición socialista y socialdemócrata. Dicha posición va de la mano de una valoración reivindicadora de los valores de la modernidad y de la Ilustración. Y es que, incluso en aquello que tiene de progresista, combativo y revolucionario, la modernidad en sí misma debe ser como mínimo cuestionada (este cuestionamiento, al cual Žižek es siempre refractario al menos en sus formas deconstruccionistas y postmodernas, debería ser tomado en cuenta desde una posición crítica, sin caer en la ingenuidad de estas corrientes mencionadas).

⁷³⁵ Slavoj Žižek, *Violence*, New York: Picador, 2008, p. 7.

⁷³⁶ «There are situations when the only truly “practical” thing to do is to resist the temptation to engage immediately and to “wait and see” by means of a patient, critical analysis» (*Ibid.* La traducción es mía.)

recurrencias que se esconden detrás de ciertas formas de activismo desenfrenado –de modo que en estos casos, puede resultar más eficaz oponer la inacción como fuerza disruptiva de la situación.⁷³⁷ Estas son las tesis que Žižek defiende en su obra, de kierkegaardiano título, *La suspensión política de la ética*.

Pero la suspensión política (o teológico-política) de la ética no hace referencia, tan sólo, a una negación del mandato de actuar e implicarse, sino que alude también a una suspensión de los principios éticos que regulan la acción política legal. La violencia divina es la contracara del no actuar, el punto de identidad entre inacción y violencia revolucionaria... por eso comprende la rebelión de Gandhi (enormemente dañina y violenta para los intereses del Imperio Británico), pero también los menos simpáticos actos de explosión popular (que ejercen una violencia directa y emancipadora contra una violencia estructural menos manifiesta).

El elemento de la violencia estructural, por otra parte, incorpora un factor crucial para la teoría de la ideología, que retoma en Žižek las coordenadas marxianas y althusserianas, y que define el consentimiento ideológico (el mecanismo de hegemonización descrito por Gramsci) a partir de la violencia estatal como elemento determinante. Sería un error pasar por alto la importancia que toma, en las sociedades capitalistas contemporáneas, la violencia estatal ejercida de forma sistemática, por medio de mecanismos disciplinarios incardinados y entrecruzados con los aparatos ideológicos (privados, pero regulados por el Estado), así como por medio del empleo efectivo de la violencia o, más modestamente, de su silenciosa pero amenazadora presencia-ausencia.⁷³⁸ Los mecanismos disciplinarios del Estado, su aplicación en las estructuras de la educación pública (o privada pero sometida a su control último), del ejército, de la administración, de las prisiones... y en último término el orden normativo jurídico, deben ser tenidos en cuenta como determinantes, y en absoluto pueden menospreciarse o pasarse por alto (como hacen las teorías de la ideología sobre la «interiorización de la represión».⁷³⁹ Una teoría de la ideología que pretenda desenmascarar la autoridad como violencia, en el marco de sociedades capitalistas modernas, debe establecerse por tanto como una teoría de los *aparatos ideológicos de Estado*, pues es el Estado (y el para-Estado) el que mantiene, en unas circunstancias ligadas a la situación de las luchas de clases nacionales o internacionales, las condiciones de separación y clasificación características de la división social del trabajo, constituyéndose por esta y otras razones en instrumento dominante, a través del uso de la violencia y de la disciplina, para la imposición de la reproducción de las relaciones sociales de producción.

5. TERROR CONCRETO

En su introducción a los textos de Robespierre, Žižek se pregunta cómo la izquierda debe encarar el legado del terror jacobino. Plantea dos tesis al respecto. En primer lugar, ese legado terrorista debe ser reconocido por la izquierda como propio, *a la vez* que críticamente rechazado (el único modo de evitar el sentimiento de culpa por ese pasado consiste en llevar a cabo críticas más profundas que las críticas conservadoras al

⁷³⁷ Esa pseudoactividad encerrada en una circularidad recurrente se llama *pulsión*, y vimos un ejemplo muy gráfico de esta situación en nuestro análisis de *El halcón maltés*.

⁷³⁸ «Si la violencia-terror ocupa siempre un lugar determinante no es sólo porque queda constantemente en reserva, no manifestándose abiertamente más que en los casos críticos. *La violencia física monopolizada por el Estado sustenta permanentemente las técnicas del poder y los mecanismos del consentimiento, está inscrita en la trama de los dispositivos disciplinarios e ideológicos, y modela la materialidad del cuerpo social sobre el cual actúa la dominación, incluso cuando esa violencia no se ejerce directamente*» (Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, O. Cit., p. 93.)

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 89.

respecto). En segundo lugar, no se puede permitir tampoco que los conservadores definan el terreno en el cual tiene lugar esta lucha entre interpretaciones críticas divergentes: la crítica al terror jacobino debe ir acompañada de un reconocimiento, sin miedo alguno, de aquello que «parafraseando el juicio de Marx sobre la dialéctica de Hegel, uno está tentado de llamar la “semilla racional” del Terror jacobino».⁷⁴⁰

Ese núcleo racional es lo que debe rastrearse detrás del postulado robespierrista que dice que *castigar a los opresores de la humanidad es clemencia*. Y este postulado dialéctico (supone una equivalencia dialéctica entre dos contrarios: castigo y clemencia) se basa en el axioma jacobino por excelencia: *la revolución es al mismo tiempo Virtud y Terror*: la Virtud sin Terror es impotente y el Terror sin Virtud es fatal. Como Saint-Just preguntaba, ¿qué es lo que desean aquellos que no quieren ni Virtud ni Terror (es decir, aquellos que quieren una revolución sin *revolución*)? La respuesta es *corrupción*, otro nombre, dice Žižek, para la derrota del sujeto.⁷⁴¹

El Terror jacobino ha sido parcialmente justificado, en ocasiones, como el «crimen original» del universo burgués de la ley y el orden.⁷⁴² Žižek apunta que el Terror no sólo suponía un paso innecesario (como podemos concederle a los críticos más conservadores) sino que al contrario, no se trataba de una violencia constituyente sino un ejemplo de lo que Walter Benjamin denominaba *violencia divina*. Žižek es muy crítico con los intérpretes que buscan mistificar el concepto. No hay que dudar en identificar la violencia divina con un hecho histórico existente, como el Terror jacobino o el soviético de 1919: «Cuando aquellos fuera del campo social estructurado atacan “ciegamente”, demandando y ejerciendo inmediata justicia/venganza, esto es la “violencia divina”».⁷⁴³ La violencia divina es una representación sublime de las tensiones irrepresentables que atraviesan la estructura social, constituye un proceso sin sujeto ni fines, y por consiguiente está más allá de las categorías jurídicas de castigo y culpa (al contrario, lo que hace es suspender dichas categorías):

Como las langostas bíblicas, castigo divino de los caminos pecaminosos del hombre, golpea desde ninguna parte, es un medio sin finalidad —o, como Robespierre lo expresa en el discurso donde demanda la ejecución de Luis XVI: «los pueblos no juzgan del mismo modo que un tribunal de justicia; no dictan sentencias, lanzan rayos; no condenan a los reyes, los arrojan de vuelta al vacío; y su justicia es tan válida como la de los tribunales.»⁷⁴⁴

Las conclusiones a las cuales nos conduce el análisis de Žižek distan mucho de resultar tranquilizadoras. Su postura es, en resumidas cuentas, que tenemos que elegir entre *lo malo* y *lo peor...* y que el único acto ético posible consiste en optar por lo segundo, llegar hasta el final y actuar a contratiempo de la historia (como los haitianos en 1804). Entre la violencia estructural, conforme a derecho, y la violencia divina (que suprime anárquicamente todo derecho), la única opción verdaderamente ética es la segunda, en la forma de un acto de resistencia: suspensión del imperativo de actuar, o franca fuerza bruta extralegal (argumento que puede conducirnos a la justificación,

⁷⁴⁰ «...to paraphrase Marx’s judgement on Hegel’s dialectics, one is tempted to call the “rational kernel” of the Jacobin Terror» (Slavoj Žižek, «Robespierre, or the “Divine Violence” of Terror», *O. Cit.* La traducción es mía.)

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ «When those outside the structured social field strike “blindly”, demanding AND enacting immediate justice/vengeance, this is “divine violence”» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁴⁴ «Like the biblical locusts, the divine punishment for men’s sinful ways, it strikes out of nowhere, a means without end —or, as Robespierre put it in his speech in which he demanded the execution of Louis XVI: “Peoples do not judge in the same way as courts of law; they do not hand down sentences, they throw thunderbolts; they do not condemn kings, they drop them back into the void; and this justice is worth just as much as half of the courts”» (*Ibid.* La traducción es mía.)

ciertamente incómoda, de actos políticos intrínsecamente inmorales como aquellos emprendidos por las *Chimères* haitianas, por los partidarios de Hugo Chávez, etc.).

Ahora bien, Žižek da una vuelta de tuerca a su argumento: el problema con la violencia divina es que resulta demasiado fácil de reintegrar en el cuerpo político (emerge en un instante teológico rápidamente difuminado por las circunstancias hegemónicas).

Es contra este telón de fondo que uno puede formular una crítica de la estética política de Jacques Rancière, de su idea sobre la dimensión estética del acto propiamente político: una explosión democrática reconfigura el orden jerárquico «policial» del espacio social, escenifica un espectáculo para un orden diferente, o para un diferente *reparto* del espacio público. En la contemporánea «sociedad del espectáculo,» dicha reconfiguración estética pierde su dimensión subversiva: puede ser apropiada con demasiada facilidad por el orden existente. La verdadera tarea no son las momentáneas explosiones democráticas que socavan el establecido orden «policial,» sino la dimensión designada por Badiou como la de la «fidelidad» al Acontecimiento: cómo traducir/inscribir la explosión democracia en el orden «policial» positivo, cómo imponer a la realidad social un *nuevo* orden duradero. *Ésta* es la dimensión propiamente «terrorista» de toda auténtica explosión democrática: la brutal imposición de un nuevo orden. Y esta es la razón por la cual, mientras todo el mundo adora las rebeliones democráticas, las explosiones espectaculares/carnavalescas de la voluntad popular, la ansiedad se eleva cuando esta voluntad trata de persistir, de institucionalizarse a su vez —y cuanto más «auténtica» es la rebelión, más «terrorista» es su institucionalización.⁷⁴⁵

Por supuesto, los ejemplos que da Žižek de este tipo de institucionalización distan mucho de la imagen tradicional del «terror» revolucionario. En la Unión Soviética, fueron los años de experimentación a comienzos de la década de los veinte, intentos de instaurar nuevos rituales para la vida cotidiana con los cuales sustituir los antiguos (funerales, matrimonios, etc.). Esta imposición de nuevos órdenes cotidianos es lo que Žižek, en oposición al terror abstracto de la solemnemente revolución política, llama «terror concreto». Es en este modo de terror en el cual fracasarían las revoluciones jacobina, soviética y china.

En una entrevista, Žižek alude a este hecho a partir de la diferencia entre Barack Obama y John McCain, el candidato republicano que perdió las elecciones presidenciales:

Me gustó Obama en el comienzo, e incluso ahora aún me gusta en alguna medida, pero ¿sabe por qué? John McCain hablaba en un lenguaje que para mí era revolucionario de un modo apenas superficial. Él decía «tenemos enemigos, como la burocracia, debemos combatirlos y todo saldrá bien.» Obama por su parte, decía: «tenemos problemas serios y lo que necesitamos es trabajo paciente.» Esa

⁷⁴⁵ «It is against this background that one can formulate a critique of Jacques Rancière's political aesthetics, of his idea of the aesthetic dimension of the proper political act: a democratic explosion reconfigures the established hierarchic "police" order of social space, it stages a spectacle of a different order, of a different *partage* of the public space. In today's "society of spectacle," such an aesthetic reconfiguration lost its subversive dimension: it can all too easily be appropriated by the existing order. The true task are not momentary democratic explosions which undermine the established "police" order, but the dimension designated by Badiou as that of the "fidelity" to the Event: how to translate/inscribe the democratic explosion into the positive "police" order, how to impose on social reality a NEW lasting order. THIS is the properly "terrorist" dimension of every authentic democratic explosion: the brutal imposition of a new order. And this is why, while everybody loves democratic rebellions, the spectacular/carnavalesque explosions of the popular will, anxiety arises when this will wants to persist, to institutionalize itself —and the more "authentic" the rebellion is, the more "terrorist" is this institutionalization.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

rehabilitación del trabajo gris y diario, tal vez la izquierda precise de un poco de eso, ¿no?⁷⁴⁶

Lo que Žižek pretende subrayar es la importancia del trabajo de fidelidad al acontecimiento, como lo realmente determinante de que el propio acontecimiento se pueda considerar tal (un acontecimiento, para Badiou, se define retroactivamente). Esa fidelidad, esa obra «de amor», es lo más importante y lo que la izquierda tiene que reivindicar. Por eso a Žižek le preocupa menos la explosión milagrosa de la Plaza Tahrir en Egipto, que el proceso (largo, difícil, arduo) que tenga lugar a partir de ello, y que es lo único que nos autorizará a calificarla como un acontecimiento histórico efectivo.

La gran paradoja de la democracia igualitaria es que sólo se puede institucionalizar siempre-ya marcada por la culpa, por la lacra del «terror».

La dura consecuencia que debe ser aceptada aquí reside en que este exceso de democracia igualitaria sobre el procedimiento democrático sólo puede «institucionalizarse» a sí misma en la forma de su opuesto, como terror revolucionario-democrático.⁷⁴⁷

Esta paradoja se revela de manera fundamental y más hiriente en el caso del pequeño «terror concreto»: todo cambio de las costumbres cotidianas y de los rituales ideológicos establecidos ha de ser experimentado con ansiedad, como una imposición que atenta contra nuestra experiencia cotidiana más íntima (por supuesto, dicha cotidianeidad es un producto de otros rituales artificiales previamente institucionalizados). El ideal revolucionario es cambiar a los hombres dotándoles de un mundo nuevo que toda una generación tuvo que dar a luz partiendo de cero (sacrificando su propio mundo, las certezas en las cuales había creído toda la vida). Este sacrificio es lo que impone el «terror concreto», el cual no es sino el nombre de la ansiedad que produce vivir un mundo nuevo sin amarres ni referencias ideológicas tradicionalmente heredadas, sin la garantía de la tradición o del gran Otro simbólico en forma de Amo o de sujeto-supuesto-saber. En último término, es cierto que puede haber una transformación social sin terror abstracto, pero de ninguna manera habrá un cambio real de las cosas sin ese terror concreto.

6. REINA UN GRAN DESORDEN BAJO LOS CIELOS. EL PROBLEMA DEL MAL EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA

En esta disyuntiva final de la teología política, nos enfrentamos a una versión laica de una cuestión clásica en la metafísica y la teología religiosa: el problema del mal en el mundo. ¿Por qué, si en la historia cabe esperar la victoria final de los oprimidos (*el comunismo vencerá*, dice Žižek en una entrevista),⁷⁴⁸ deberíamos ensuciarnos las manos

⁷⁴⁶ «Gostei de Obama no começo, e mesmo agora ainda gosto dele em alguma medida, mas sabe por quê? John McCain falava uma língua que para mim era revolucionária de modo apenas superficial. Ele dizia “temos inimigos, como a burocracia, devemos combatê-los e tudo vai dar certo”. Obama, por sua vez, dizia: “nós temos problemas sérios e o que precisamos é de trabalho paciente”. Essa reabilitação do trabalho cinzento diário, talvez a esquerda precise de um pouco disso, não?» («Slavoj Žižek e a novidade de comunismo» (entrevista), en *O Globo*, 28-5-2011, en <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/05/28/slavoj-zizek-a-novidade-do-comunismo-382949.asp> [5/2011]. La traducción es mía.)

⁷⁴⁷ «The harsh consequence to be accepted here is that this excess of egalitarian democracy over the democratic procedure can only “institutionalize” itself in the guise of its opposite, as revolutionary-democratic terror» (Slavoj Žižek, «Robespierre, or the “Divine Violence” of Terror», *O. Cit.* La traducción es mía.)

⁷⁴⁸ «Q&A. Slavoj Žižek, professor and writer» (entrevista), en *The Guardian*, 9/08/2008, en <http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2008/aug/09/slavoj.zizek> (4/2011). Como aclara más tarde, esta

empleando medios ilícitos que no hagan más que empeorar el estado global de cosas? Por otra parte, y si de nuevo el destino histórico es la victoria final de los oprimidos, ¿por qué no hacer uso de estos medios que acelerarán el desarrollo histórico? ¿Acaso hemos de soportar este valle de lágrimas cruzados de brazos, cuando sería posible acortar el tránsito? Finalmente, ¿son estas las únicas opciones posibles? Al parecer, la vieja disyuntiva *socialismo o barbarie* se reduce a una elección entre dos formas de barbarismo, ninguna de ellas desprovista de represión y violencia. Así las cosas, ¿no existirá un modo de hacer florecer la rosa hegeliana sin tener que cargar con la pesada cruz que este oscuro presente nos impone? ¿Podemos obrar sin mancharnos las manos, sin tomar partido por el mal?

La ética «del mal menor» acostumbra a justificarse teóricamente en referencia a la filosofía práctica de Immanuel Kant. Como apunta Alenka Zupančič, la crítica a la noción de acto ético en Kant, entendido como aquel cuyas condiciones resultan imposibles de satisfacer, se remonta hasta Hegel. Desde el punto de vista de esta crítica, inevitablemente, nuestras acciones son «inmorales», y el único modo de permanecer puros pasa por sustraerse de todo actuar.⁷⁴⁹ Sin embargo, esta interpretación de Kant, en los términos de una imposibilidad del bien y una omnipresencia del mal, se yergue, según Zupančič, sobre la elusión de dos aspectos fundamentales en el planteamiento kantiano:

1. Para Kant, de ninguna manera es más fácil llevar a cabo el Mal de lo que lo es realizar el Bien.
2. El carácter «radical» del mal radical no se refiere a su «cantidad,» en la medida en que no se trata de un concepto designado para explicar la «radicalidad» del mal que afecta al mundo real. Es, más bien, una «construcción» teórica que Kant presenta como la consecuencia necesaria de la posibilidad de la libertad. Es por esto que, en nuestra opinión, aquellos que discuten el concepto (kantiano) de mal radical en referencia –por ejemplo– al Holocausto simplemente pasan por alto el significado de este concepto.⁷⁵⁰

Sobre el primer punto, hay que recordar que el acto patológico de Kant, aunque pierda toda posibilidad de constituirse en un acto ético «bueno» (*Übel*), tampoco cumple las condiciones tampoco para considerarse «malo» (*Böse*).⁷⁵¹

En cuanto al segundo punto, Zupančič nos recuerda que la obra en la cual Kant introdujo la noción de «mal radical» fue *La religión en los límites de la mera razón* de 1793, obra que resultó escandalosa para sus contemporáneos. En ella, afirmaba sin tapujos que la noción de que «el mundo es malo» constituye un lamento tan viejo como la misma historia. Kant discute al respecto tanto con la tradición religiosa como con la filosofía ilustrada. Contra la religión, que fundamenta la existencia del mal en un momento temporal previo (el pecado original, la Caída), Kant afirma que el mal sólo se puede considerar innato en un momento lógico (que se encuentra presente desde que la humanidad es tal). La propensión al mal no es sólo el fundamento de las acciones inmorales, sino que constituye el antecedente de todo acto de libertad.⁷⁵²

afirmación era una provocación, lo que realmente quería decir era que «o comunismo vai vencer ou então estaremos todos na merda» («Slavoj Žižek e a novidade de comunismo», *O. Cit.*)

⁷⁴⁹ Alenka Zupančič, *Ethics of the Real*, London; New York: Verso, 2000, p. 86. En las siguientes páginas seguiremos la argumentación que Zupančič desarrolla en el capítulo de este libro.

⁷⁵⁰ «1. For Kant, it is in no way easier to realize Evil than it is to realize Good. 2. The “radical” character of radical evil does not refer to its “quantity,” since it is not a concept designed to explain the “radicality” of evil as it affects the real world. It is, rather, a theoretical “construction” which Kant introduces as the necessary consequence of the possibility of freedom. This is why, in our opinion, those who discuss the (Kantian) concept of radical evil in reference to –for example– the Holocaust simply miss the point of this concept» (*Ibid.*, p. 87. La traducción es mía.)

⁷⁵¹ *Ibid.*

⁷⁵² *Ibid.*, p. 88.

Por otra parte, Kant pone en cuestión la explicación religiosa del mal a partir de la Caída: si según las escrituras el hombre pasa del estado de inocencia al estado de pecado por medio de un acontecimiento que es el del pecado original, transgresión de la Ley, ¿cómo la inocencia, en cuanto tal, se aventura a emprender este pasaje? La respuesta obvia es que ella resulta *seducida*. Sin embargo, este argumento resulta claramente insuficiente.⁷⁵³

Para Kant, las explicaciones religiosas del mal resultan incompatibles con la libertad, y por tanto con la ética. Si consideramos que la causa del pecado es externa, como una seducción que resulta irresistible, entonces desembocamos en una aporía determinista clásica: Dios es truculento, nos culpabiliza por algo que se encuentra estrictamente fuera de nuestro control. Kant plantea todo el problema desde otra óptica: la disposición (*Anlage*) del agente no es buena ni mala, sino neutral. La solución de Kant al problema tal como lo plantea pasa por reconocer la propensión al mal en el propio fundamento subjetivo de la libertad. El propio fundamento debe considerarse como un acto de libertad, de tal manera que puedo, en este «acto inaugural», elegirme a mí mismo como malvado.⁷⁵⁴

En su lectura de Kant, Zupančič encuentra tres diferentes modalidades del mal.⁷⁵⁵

- (1) La primera modalidad es la *flaqueza* de la naturaleza humana, por la cual cedemos a motivos patológicos que suplantamos nuestra voluntad de hacer el bien. Dicha voluntad es buena, buscamos el bien, pero su realización fracasa.
- (2) La segunda modalidad es la *impureza* de la voluntad humana. Aquí el problema no radica en el salto que va desde la máxima hasta su realización: la máxima es buena respecto del objeto, y somos lo suficientemente fuertes como para realizarla; sin embargo, no lo hacemos por respeto a la Ley moral, sino, por ejemplo, por causa de nuestro amor propio, o de nuestros intereses personales, porque estimamos que hacer el bien nos resultará conveniente o provechoso.
- (3) La tercera modalidad es la *perversidad* (*Bösartigkeit*) o «mal radical», que se funda en un acto libre (aunque fuera de toda temporalidad) en el cual hacemos del amor propio (de nuestros móviles patológicos) la condición de obediencia a la Ley moral. Kant califica a la perversidad como una reversión del orden ético, del orden de prioridades de la libre voluntad. De manera que si bien tal conducta puede considerarse legal, se encuentra corrompida de raíz. El mal radical invierte la jerarquía entre los incentivos (patológicos) y la Ley. Hace de los primeros condicionantes para el segundo.⁷⁵⁶ Obedecemos la ley sólo por accidente, en la medida en que resulta compatible con nuestras inclinaciones patológicas.⁷⁵⁷ Como anota Zupančič, este tercer tipo de mal, el «mal radical», es justamente el que explica la posibilidad de los dos tipos anteriores, y no remite a ningún acto empírico, sino a la raíz o fundamento de toda conducta patológica, no ética. «Es la precondition de la adopción de otras máximas distintas de aquellas que provienen de la ley moral».⁷⁵⁸

⁷⁵³ *Ibid.*

⁷⁵⁴ *Ibid.*

⁷⁵⁵ *Ibid.*, pp. 88-89.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁵⁷ *Ibid.*

⁷⁵⁸ «It is the precondition of the adoption of maxims other than those that come from the moral law» (*Ibid.* La traducción es mía.)

Pero junto a estas tres modalidades hay una cuarta, el «*mal diabólico*», que según Zupančič debe ser cuidadosamente distinguido del mal radical.⁷⁵⁹ El mal diabólico es un caso que no puede aplicarse a los seres humanos, y esto nos remite a lo que ya habíamos comentado más arriba: para Kant no es más sencillo realizar el Mal que el Bien. Más aún, «de ninguna manera está claro que podamos siquiera distinguir entre un acto puro de maldad y un acto puro de bondad, en tanto que ambos tendrían exactamente la misma estructura».⁷⁶⁰ Este tipo de mal supondría la elevación a máxima de la oposición a la Ley moral. «En este caso, la máxima podría oponerse a la ley no sólo de manera “negativa” (como es el caso del mal radical), sino de manera *directa*».⁷⁶¹ La consecuencia paradójica (que hace de este tipo de Mal en estado puro por completo indistinguible del Bien) consiste en que, como indica Zupančič, nuestra acción guiada por esta máxima estaría forzada a actuar contra la ley moral aun en el caso de que esto perjudique nuestras propias inclinaciones patológicas, nuestro interés y nuestro bienestar –las mismas condiciones y la misma estructura de conducta que se aplican en el seguimiento incondicional a la ley moral, por eso los actos puros de bondad y maldad serían indistinguibles.

Zupančič señala correctamente el problema que supone este concepto: si la oposición a la ley fuera elevada a ley universal, ya no estaríamos ante una oposición sino ante una ley moral en sí misma. «Nada puede oponerse a la ley moral *por principios* –esto es, por razones no-patológicas– sin convertirse a su vez en ley moral».⁷⁶² En última instancia, el Mal diabólico manifiesta una estructura simétrica a la del supremo Bien, «ambas se posicionan como los “ideales” en los cuales la voluntad coincidiría enteramente con la Ley, y ambas son excluidas como casos que no se pueden aplicar a agentes humanos».⁷⁶³ La única diferencia, comenta Zupančič, reside en que Kant da al supremo Bien el apoyo del postulado de la inmortalidad del alma; pero como bien añade la autora, este postulado podría funcionar igualmente para el mal diabólico.⁷⁶⁴

Zupančič no considera objeto de crítica esta simetría entre dos conceptos en apariencia opuestos; al contrario, lo que ella le reprocha a Kant es que no reconozca esta identidad estructural: «proponemos pues afirmar explícitamente que *el mal diabólico, el supremo mal, es indistinguible del supremo bien, y que ambos no son otra cosa que definiciones de un acto (ético) consumado*».⁷⁶⁵

Alenka Zupančič se propone extraer todas las consecuencias de esta conclusión, soslayada por Kant. Y lo que de aquí se sigue es que la estructura formal de un acto ético no presupone ninguna noción del bien, sino que al contrario la define.⁷⁶⁶ Es bien es sólo el nombre de esta estructura formal. Con ello, Kant da una solución a una contradicción, a una paradoja histórica en el seno de la reflexión ética:

⁷⁵⁹ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁷⁶⁰ «...it is by no means certain that we could even distinguish between a pure act of malice and a pure act of goodness, since they would have exactly the same structure» (*Ibid.*, p. 90. La traducción es mía.) Recordemos la rigurosa Ley moral de los libertinos sadeanos.

⁷⁶¹ «In this case the maxim would be opposed to the law not just “negatively” (as it is in the case of radical evil), but *directly*» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁶² «Nothing can oppose itself to the moral law *on principle* –that is, for non-pathological reasons– without itself becoming a moral law» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁶³ «...they are both positioned as the “ideals” in which the will would coincide entirely with the Law, and they are both excluded as cases which cannot apply to human agents» (*Ibid.*, p. 91. La traducción es mía.)

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ «we thus propose to assert explicitly that *diabolical evil, the highest evil, is indistinguishable from the highest good, and that they are nothing other than the definitions of an accomplished (ethical) act*» (*Ibid.*, p. 92. La traducción es mía.)

⁷⁶⁶ *Ibid.*

La paradoja fundamental de la ética reside en el hecho de que con objeto de fundar una ética, ya tenemos que presuponer cierta ética (una cierta noción del bien). Todo el proyecto de la ética kantiana es un intento de evitar esta paradoja: él intenta mostrar que la ley moral se funda sólo en ella misma, y que el bien es bien sólo «*tras*» la ley moral.⁷⁶⁷

Por supuesto, esta brillante solución tiene un precio: a pesar de su formulación categórica, el imperativo (*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*) queda absolutamente abierto e indeterminado. El imperativo categórico en Kant carece de un criterio a priori de universalidad,⁷⁶⁸ ya que ¿cómo puedo asegurarme de que la máxima que guía mi acción pueda ser válida como ley universal, si carezco de cualquier presuposición acerca del bien (es decir, alguna noción acerca de lo que es universalmente admisible)?⁷⁶⁹ Como otros críticos han apuntado,

...virtualmente cualquier máxima, apropiadamente formulada, puede pasar el test de universalidad. En otras palabras: *cualquier cosa puede convertirse en una reivindicación universal; nada se encuentra a priori excluido de la ética.*⁷⁷⁰

Ahora bien, este supuesto punto débil del planteamiento kantiano es, en la lectura de Alenka Zupančič, el más fuerte.⁷⁷¹ En la interpretación de Henry Allison, el imperativo categórico es un *test*, una prueba que señala directamente cuál es nuestro deber. Sin embargo, según Zupančič, si bien Allison reconoce correctamente esto, extrae de ello conclusiones erróneas. En lugar de rechazar directamente la idea de *test*, Allison busca algo en la realidad empírica que pueda ayudarnos a testear nuestras máximas. Para Allison, es preciso prestar atención a los efectos morales de una situación («las máximas inmorales parecen pasar el test de universalidad sólo porque ignoran o esconden rasgos morales importantes de una situación»).⁷⁷² Sin embargo, este enfoque es particularmente débil, pues, como bien hace en recordarnos Alenka Zupančič, estos efectos empíricos obvios y autoevidentes son *ideología*, y la evidencia proporcionada no constituye más que una prueba de que la ideología ha operado con eficacia.

Si aceptamos las sugerencias de Allison –que *existe algo en la realidad en lo cual podemos confiar* cuando estamos testando nuestras máximas– entonces también debemos aceptar la lógica subyacente en la siguiente máxima: «actúa de tal modo que el *Führer*, si supiera de tu acto, pudiera darle su aprobación.» Si reemplazamos *Führer* por Dios, tenemos un imperativo categórico mucho más aceptable en nuestra cultura: «actúa de tal modo que Dios, si supiera de tu acto, pudiera darle su aprobación.» Pero no debemos olvidar que la lógica y la estructura de ambos imperativos es exactamente la misma. Nosotros testamos nuestras máximas contra

⁷⁶⁷ «The fundamental paradox of ethics lies in the fact that in order to found an ethics, we already have to presuppose a certain ethics (a certain notion of the good). The whole project of Kant's ethics is an attempt to avoid this paradox: he tries to show that the moral law is founded only in itself, and the good is good only "after" the moral law.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁶⁸ Zupančič considera válida la crítica a Kant de que el principio de no-contradicción no puede proporcionar ese criterio (*Ibid.*; Cf. también Henry E. Allison, *Idealism and freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 180).

⁷⁶⁹ Alenka Zupančič, *Loc. Cit.*

⁷⁷⁰ «...virtually any maxim, suitably formulated, can be made to pass the universalizability test. In other words: *any thing can be transformed into a universal claim; nothing is a priori excluded from ethics*» (*Ibid.*, p. 93. La traducción es mía.)

⁷⁷¹ *Ibid.*

⁷⁷² «...immoral maxims appear to pass the universality test only because they ignore or obscure morally salient features of a situation» (Henry E. Allison, *Idealism and freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 180; *cit.* en Alenka Zupančič, *O. Cit.*, p. 93. La traducción es mía.)

algo que es «externo» a la ley moral, y que determina el horizonte de lo que es generalmente aceptable y lo que no lo es.⁷⁷³

Es por esta razón que el único acto ético es el que abre un horizonte universal o postula la universalidad, no el que la presupone como garantía de que el deber que seguimos es moralmente correcto. No existe garantía al respecto, y el sujeto no puede esconderse tras su deber;⁷⁷⁴ él es responsable de haberse decantado respecto de lo que considera su deber.⁷⁷⁵ La enseñanza lacaniana consiste en que refugiarse en el propio deber no esconde otra cosa que un goce perverso. Uno no puede alegar sin más «debo porque es mi deber», sino que al mismo tiempo debe hacerse responsable de aquello que define como su deber (el acto ético no es sólo actuar de acuerdo con el propio deber, sino que el verdadero acto ético es la institución de un deber universal). Como dice Žižek:

La referencia al deber como la excusa para realizar nuestro deber debe ser rechazada como hipócrita; basta recordar el ejemplo proverbial del maestro sádico que somete a sus discípulos a inclemente disciplina y torturas. Por supuesto, su excusa para sí mismo (y para los otros) es: «yo mismo encuentro difícil ejercer esta presión sobre los pobres chicos, pero ¿qué puedo hacer? ¡Es mi deber!»⁷⁷⁶

¿Cuál es la consecuencia de esto? Zupančič había insistido con anterioridad en la imposibilidad de distinguir entre el supremo acto *Bueno* y el *Malo*. Pero lo que acabamos de ver significa en el fondo que todo acto ético como tal es inevitablemente *malo* o *malvado*: «todo acto que merezca ese nombre es por definición “bueno” o “malo”»,⁷⁷⁷ puesto que es experimentado como un acontecimiento transgresivo contra lo que la comunidad entiende como correcto, conveniente o aceptable. Lo que define al acto ético es pues la indistinción entre el Bien y el Mal. En realidad, supremo Bien y Mal radical son dos modos de nombrar lo mismo, el instante ético, el momento innombrable e impredecible de «autenticidad», que socava el «bien» (el «servicio de los bienes» lacaniano).

El problema de la filosofía práctica kantiana, entiende Zupančič, no consiste en que Kant nos exija imposibles, de modo que sólo cabría evitar el mal por medio de la omisión del acto.⁷⁷⁸ Más bien, el rechazo de un acto moral no sería otra cosa que la resignación a lo dado, a lo *necesario* o *posible*.

Rechazar la concepción kantiana del acto significaría rendirse a lo «necesario», esto es, a lo «posible» –significaría acudir en ayuda de la «ideología ética» que

⁷⁷³ «If we accept Allison’s suggestions –that *there is something in reality on which we can rely* when we are testing our maxims– then we must also accept the logic underlying the following maxim: “act in such a way that the *Führer*, if he knew about your action, would approve of it.” If we replace *Führer* with God, we get a categorical imperative that is far more acceptable in our culture: “act in such a way that God, if He knew about your action, would approve of it.” But we must not forget that the logic and the structure of these two imperatives are exactly the same. We test our maxims against something which is “external” to the moral law, and determines the horizon of what is generally acceptable and what is not» (*Ibid.*, pp. 93-94. La traducción es mía.)

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 94. Alenka Zupančič reconoce aquí la estructura de la perversión, que ya hemos tratado en un capítulo anterior.

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ «The reference to duty as the excuse to do our duty should be rejected as hypocritical; suffice it to recall the proverbial example of a severe sadistic teacher who subjects his pupils to merciless discipline and torture. Of course, his excuse to himself (and to others) is: “I myself find it hard to exert such pressure on the poor kids, but what can I do –it’s my duty!”» (Slavoj Žižek, «Kant and Sade: The ideal couple», *O. Cit.* La traducción es mía.)

⁷⁷⁷ «...any act worthy of the name is by definition “evil” or “bad”» (Alenka Zupančič, *O. Cit.* La traducción es mía.)

⁷⁷⁸ *Ibid.*, pp. 94-95.

sistemáticamente evita este aspecto de la filosofía kantiana, que apunta justamente a lo «imposible».⁷⁷⁹

El acto moral kantiano remite por tanto a una dimensión distinta, a la dimensión de lo imposible (de lo intolerable). Por supuesto, la «ideología ética» rechaza este aspecto apelando a lo que llama un «humanismo no metafísico», mientras que, como afirma Zupančič, «la concepción kantiana de este acto es “antihumanista” (o a-humanista) en el estricto sentido del término.»⁷⁸⁰

Quizás sea preciso darle la razón a Saint-Just: «lo que produce el bien general es siempre terrible».⁷⁸¹ El acto ético, como tal, es experimentado siempre de forma traumática. Implica una transgresión, puesto que suspende la lógica de lo que es posible y lo que no. Por esta razón, «no es cuestión de algún mal “empírico”, es la propia lógica del acto lo que es denunciado como “radicalmente maligno” por toda ideología».⁷⁸² El acto en cuanto tal es mostrado como maligno, por esa razón es un gesto ideológico elemental la identificación de ese mal a partir de una imagen empírica. «El vacío abierto por un acto (esto es, el anti-familiar efecto de “fuera de lugar” de un acto) se enlaza inmediatamente en este gesto ideológico con una *imagen*».⁷⁸³ La respuesta ideológica al acto es su identificación con un mal empírico (el Holocausto, el Gulag): *¿acaso es eso lo que el acto pretende? Es imposible, es inhumano, desear eso.*⁷⁸⁴ Como indica Zupančič con brillantez, no es esa imagen la fuente real de incomodidad; ello es más bien un resultado, y más aún cabría decir que si la ideología ética se enfrenta al mal es sólo por su hostilidad a la lógica del acto (su lucha contra el mal es también la lucha contra el bien: en el fondo, la lucha contra el acto en cuanto tal).⁷⁸⁵ La explosión de éticas prácticas, la omnipresencia de los comités de ética, la obsesión por el problema del mal y por restricciones éticas que eviten un mal mayor... son correlativas, afirma Zupančič, a una «represión de la ética», a una incapacidad para pensar la ética en su dimensión Real imposible, que es la dimensión del acto.⁷⁸⁶ Hay una relación profunda entre esta represión y otro aspecto de la civilización occidental contemporánea: el carácter «depresivo» que marca la actitud resignada del «hombre postmoderno». Lo decía Lacan: la depresión no es un estado del alma, es simplemente un fallo moral.⁷⁸⁷

Zupančič eleva a categorías filosóficas una intuición que ya se encontraba presente en Brecht: no son los «buenos» quienes harán la revolución (de aquellos suficientemente desesperados como para cambiar las cosas no cabe esperar maneras educadas y semblantes bondadosos; como dijera Mao, «la revolución no es una cena de gala»). Sin embargo, al mismo tiempo, el acto de transgredir la norma imperante, es

⁷⁷⁹ «To reject the Kantian conception of the act would be to resign oneself to the “necessary”, that is, to the “possible” –it would be “grist to the mill” of the “ethical ideology” which systematically avoids this aspect of Kantian philosophy, the aspect which aims precisely at the “impossible”» (*Ibid.*, p. 95. La traducción es mía.)

⁷⁸⁰ «Kantian conception of the act is “antihumanist” (or non-humanist) in the strict sense of the word.» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁸¹ *Cit.* en Slavoj Žižek, *O. Cit.*

⁷⁸² «...it is not a matter of some “empirical” evil, it is the very logic of the act which is denounced as “radically evil” in every ideology» (Alenka Zupančič, *O. Cit.* La traducción es mía.)

⁷⁸³ «The gap opened by an act (i. e. the unfamiliar, “out-of-place” effect of an act) is immediately linked in this ideological gesture to an *image*» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁷⁸⁴ *Ibid.*

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁷⁸⁷ «Se califica por ejemplo a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado del alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura» (Jacques Lacan, «Televisión», en *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Barcelona: Anagrama, 1980, p. 107.)

decir, las estructuras sociales de dominación, no es identificable con un mal empírico al modo en que lo piensa Brecht: esos males empíricos son un reflejo reactivo, una representación ideológica del Mal absoluto, del pecado. Por esa razón resulta tan errónea la fascinación brechtiana por el terror (como aparece en su obra *La medida*). Mucho más productivo resultaría investigar los grandes miedos que en el imaginario conservador evoca la más mínima y modesta acción política, incluso reformista. En otras palabras: en lugar de celebrar el terror sin más, lo interesante sería ver cómo la ideología ética contemporánea identifica sistemáticamente cualquier medida política progresista con una serie de miedos y terrores, que concluirían de manera inexorable con el Gulag o las purgas.

El hecho de que todo gesto ético sea experimentado como el supremo Mal (o como un Bien fanático, maligno y terrorífico: el Terror revolucionario) tiene que ver con el modo en que dicho gesto reintroduce los antagonismos, lo Real que se esconde tras las zurcidas costuras de una sociedad orientada estructuralmente hacia la injusticia, hacia, por decirlo en los términos de la *Crítica del programa de Gotha*, el dominio de una minoría sobre una mayoría inmensa. Por eso hay que alegrarse del estado de emergencia en el cual el Mal aparece en el mundo: porque esa es sólo la carcasa aparente del agrídulce momento ético, en el cual los antagonismos estructurales son evidenciados. Esta es la clave en la cual se debe entender la célebre cita de Mao, a la cual Žižek alude en numerosos lugares: «todo es caos y desorden bajo los cielos, la situación es excelente».

En efecto, este estado de emergencia, que puede ser horrorosamente sanguinario pero también por completo inocuo, constituye lo que Walter Benjamin llamaba violencia divina, y es sólo a través de ello como se vislumbra el Mesías. Como Benjamin afirmaba en el *Fragmento teológico-político* (adoptando en el seno del pensamiento marxista y revolucionario aquellos conceptos propios de la teología política cristiana contemporánea),⁷⁸⁸ la empresa humana de perseguir la propia felicidad sigue una trayectoria contraria a la dirección mesiánica.

7. HACIA UN ATEÍSMO POLÍTICO

Todo esto lo exponía ya Antonio Gramsci:

El orden actual se presenta como algo armónicamente coordinado, establemente coordinado, y la muchedumbre de los ciudadanos vacila y se asusta en la incertidumbre ante lo que podría aportar un cambio radical. (...) En la fantasía se forma entonces la imagen de una violenta dilaceración; no se ve el orden nuevo posible, mejor organizado que el anterior, más vital que el anterior, porque

⁷⁸⁸ Autores como Bultmann, Metz, Moltmann o Pannenberg (Cf. Francisco José Martínez, *Metafísica*, Madrid: UNED, 2005, pp. 458-61.). Sobre Bultmann, Manuel Fraijó escribe: «De suyo, la historia es ambivalente y, según Bultmann, sólo se la puede entender desde la existencia concreta del hombre. Éste, en su temporalidad, es el origen de la historia universal. En esa temporalidad irrumpe el instante escatológico, la acción salvífica de Dios, el “ahora propiamente dicho”, creando sentido. En el encuentro del hombre con Cristo se hace presente la gracia de Dios, que conduce la historia universal a su final. Se puede hablar de sentido de la historia cuando el momento presente es comprendido como “presente escatológico”. Y esto ocurre cuando el hombre no se comporta como “espectador”, sino actuando desde su “decisión responsable”. Existiendo en autenticidad, liberándose de las falsas seguridades, viviendo escatológicamente, es decir, “desmundanizado”, el hombre llega a ver el sentido de su vida. Ésta es su tarea y no la de preguntar por el sentido del ser ni de la historia universal.» (Manuel Fraijó, *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, p. 99). Para Bultmann, la historia es la del ser humano, que «se abre paso hacia su propia identidad a través de la duda y de la lucha, en el seno de un tiempo en el cual cada momento puede ser el instante escatológico (la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías, como decía Benjamin)» (Francisco José Martínez, *O. Cit.*, p. 458).

contrapone la unidad al dualismo y la dinámica de la vida en movimiento a la inmovilidad estática de la inercia.⁷⁸⁹

¿No es el acontecimiento del cambio social, de la revolución política, una herida que separa dramáticamente en dos la unidad pacífica del orden establecido? ¿No estamos hablando pues en el sentido más real, más tangible, de la división dialéctica del uno en dos? De la visión monista de la realidad como un destino, pasa a imponerse sobre nosotros la perspectiva dialéctica o dualista, donde el capitalismo se contrapone a su potencialidad intrínseca, el socialismo. Y en ese momento, el mundo como lo concebíamos se desmorona con todos nuestros más felices y cómodos prejuicios. Como prosigue Gramsci, las utopías nacieron justamente para hacer frente a este temor, proporcionando un puente amable por el cual transitar de lo viejo a lo distinto, evitando el efecto traumático del acontecimiento. Sin embargo, las utopías eran ineficientes ya que encontraban fáciles contraejemplos por los cuales se podía rebatir todo el edificio. Las utopías eran falibles porque «eran demasiado analíticas, porque se fundaban en una infinidad de hechos en vez de basarse en un solo principio moral».⁷⁹⁰ Y prosigue detallando Antonio Gramsci cómo debe entenderse ese principio moral por el cual se guía la voluntad transformadora del hombre que obra para cambiar la realidad presente:

No se concibe una voluntad que no sea concreta, esto es, que no tenga un objetivo. Pero ese objetivo no puede ser un hecho aislado ni una serie de hechos singulares. Sólo puede ser una idea, o un principio moral.⁷⁹¹

Por supuesto, este principio moral es la Idea de comunismo sobre la cual hemos estado reflexionando con Badiou, Žižek y otros. En el texto de Gramsci, como en las reflexiones de los autores mencionados, vemos operar el mismo mecanismo: el punto que divide la historia en dos supone un acontecimiento traumático, y la referencia a dicho acontecimiento sólo puede hacerse desde la posición del Sujeto ético que se construye a sí mismo en el reconocimiento de una Verdad que es de índole moral (el socialista que toma partido, y acude a afiliarse a su agrupación más cercana). En ambos casos, el papel de la Idea del comunismo no es la del «seguro» ni la de la «garantía» trascendente. Al contrario, se trata de una Idea inmanente e incluso de una *apuesta*. Una apuesta sin garantías trascendentes, una apuesta radicalmente *atea*.

Esto es justamente lo que Žižek reivindica cuando habla de un verdadero ateísmo que «extrae todas las consecuencias de la inexistencia del gran Otro»⁷⁹² simbólico. Así, la apuesta materialista (que hace de los ateos, para Žižek, «los únicos verdaderos creyentes»)⁷⁹³ tiene que ver con la creencia ausente de toda garantía, de todo sostén simbólico. «Para el ateísmo radical (...) la apuesta es ontológica –el sujeto ateo se compromete en un proyecto (político, artístico...), “cree” en él, sin ninguna garantía».⁷⁹⁴

La apuesta por el comunismo, acerca de la que ya hemos hablado con anterioridad, es un buen ejemplo de este modo de creer sin ninguna certeza, sin ninguna garantía que nos permita descansar y soslayar el terror de un salto en el vacío. Esta es la razón por la que el estalinismo, siguiendo un procedimiento análogo al de la religión cristiana (que convierte la muerte de Dios en salvación y el sinsentido en promesa de

⁷⁸⁹ Antonio Gramsci, «Tres principios, tres órdenes», en *Antología*, México: Siglo XXI, 1977, p. 18.

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² «an atheism which draws all the consequences from the inexistence of the Big Other» (Slavoj Žižek, *Less than nothing*, *O. Cit.*, p. 116. La traducción es mía.)

⁷⁹³ *Ibid.*

⁷⁹⁴ «For radical atheism (...) the wager is ontological –the atheist subject engages itself in a (political, artistic, etc.) project, “believes” in it, without any guarantee» (*Ibid.* La traducción es mía.)

reconciliación final) es una forma perversa que suprime todo el potencial revolucionario del comunismo.

En varios lugares, Žižek habla de dos tipos de estupidez.⁷⁹⁵ El primer tipo es el idiota (*idiot*). Se trata de un sujeto más o menos inteligente que, aunque comprende lógicamente una situación, es incapaz de entender las reglas de conducta implícitas. Se trata del genio que en su vida diaria se comporta como un lunático, o del niño del cuento *El traje nuevo del emperador* que es incapaz de entender las implicaciones sociales que operan en un nivel más profundo. El otro tipo de estupidez sería la del bobo (*moron*) que «se identifica plenamente con el sentido común, el cual representa al “gran Otro” de las apariencias».⁷⁹⁶ Los ejemplos aquí serían el Coro de la tragedia griega, o el compañero «estúpido» o «práctico» de los detectives clásicos (Watson, Hastings). Como explica Žižek, estos personajes son indispensables para el detective por cuanto que ellos se sitúan desde el principio ante la perspectiva del sentido común, que es la referencia del «gran Otro», del *se* impersonal a cuya mirada el criminal se trata de sustraer en cada uno de sus actos. Sólo disponiendo de ésta clave puede el detective (el artista, el genio lunático) resolver el crimen.

Ahora bien, Žižek añade otro tipo: el imbécil (*imbecile*), que es aquel que es capaz de presentar la idiotez como algo completamente normal y convencional. El modelo son las situaciones y diálogos de Kafka. Para Žižek, la triada idiota-bobo-imbécil se refiere a tres modos de relacionarse con el gran Otro:

El idiota se encuentra simplemente solo, fuera del gran Otro, el bobo está dentro de él (habitando el lenguaje en un sentido estúpido), mientras que el imbécil se encuentra entre los dos –consciente de la necesidad del gran Otro, pero sin confiar en él (...). En lacanés, un imbécil es consciente de que el gran Otro no existe, de que es inconsistente, «barrado».⁷⁹⁷

Žižek menciona otro ejemplo del imbécil. En una entrevista de los años 70, Mao Zedong se describió a sí mismo como «un monje calvo con sombrilla».⁷⁹⁸ La sombrilla da una pista acerca de la separación respecto del cielo, mientras que la ausencia de pelo es reveladora por cuanto que en chino el carácter correspondiente significa también «ley» y «cielo». En la interpretación de Žižek, lo que Mao estaría diciendo es que él mismo se hallaría «sustaído de la dimensión del gran Otro, el orden celestial que regula el sentido normal de las cosas».⁷⁹⁹ Pero la paradoja reside en que Mao se designa a sí mismo como un «monje» (es decir, alguien que dedica su vida a los asuntos celestiales). La posición designada por Mao, que sería la posición subjetiva del revolucionario radical, sería la del idiota que cree en la existencia del cielo, del gran Otro (A) simbólico, al mismo tiempo que desconfía y se mantiene a distancia de él (A barrada). La gran paradoja aquí está en cómo, para el imbécil, el gran Otro se convierte, por así decirlo, en *causa ausente*: «un materialista puede decir que, aunque sabe que no hay Dios, la idea de un Dios sin embargo le “impulsa”».⁸⁰⁰ La incompletud del gran Otro simbólico es la condición de posibilidad de la creencia misma, de una creencia atea, descreída. El ateo apuesta, por tanto, en la medida en que carece de garantías. Y la

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 1. Seguimos aquí la exposición de Žižek en las páginas 1 a 3.

⁷⁹⁶ *Ibid.* La traducción es mía.

⁷⁹⁷ «The idiot is simply alone, outside the big Other, the moron is within it (dwelling in language in a stupid way), while the imbecile is between the two –aware of the need for the big Other, but not relying on it, distrusting it (...). In lacanese, an imbecile is aware that the big Other does not exist, that it is inconsistent, “barred”» (*Ibid.*, p. 2. La traducción es mía.)

⁷⁹⁸ *Ibid.*

⁷⁹⁹ «...subtracted from the dimension of the big Other, the heavenly order which regulates the normal run of things» (*Ibid.*, pp. 2-3. La traducción es mía.)

⁸⁰⁰ «a materialist can say that, although he knows there is no God, the idea of a God nonetheless “moves” him» (*Ibid.*, p. 3. La traducción es mía.)

ausencia de un Dios garante es la propia condición de posibilidad de la apuesta. Esto nos devuelve al problema del *yo* individual desvinculado de sus creencias, del sujeto (post)moderno del capitalismo tardío, que vive su creencia como un objeto extraño, ajeno, en lugar de implicarse apasionadamente como lo haría un bobo premoderno. Esta ausencia de implicación es en cierto modo liberadora, y (en esto fallan las críticas pseudo-marxistas a la postmodernidad) constituye el signo de que la revolución, esa que se hace sin la garantía de Dios ni de la historia, es plenamente posible. La desvinculación de los sujetos, su alienación respecto de los procedimientos materiales y rituales en los que se constituyen como tales, es condición de posibilidad de un nuevo compromiso racional, de una apuesta por la revolución que disuelve el viejo derecho y por los nuevos procesos constituyentes que codifican esta revolución en un Orden duradero.

CONCLUSIONES

IDEOLOGÍA, PSICOANÁLISIS, POLÍTICA (EJES ESTRUCTURALES DEL *PROBLEMA DE LA INTERPELACIÓN* Y POSIBLES DESARROLLOS)

La Escuela de Psicoanálisis de Ljubljana es conocida por sus inteligentes aportaciones en crítica cultural y en teoría social. En las páginas precedentes he preferido proponer una lectura de Žižek y sus «compañeros de viaje» teórico desde el punto de vista, a mi parecer más profundo, de la revisión que llevan a cabo de la teoría althusseriana de la ideología. Esta es una perspectiva que no se encuentra trabajada en las diversas monografías sobre *Žižek y los eslovenos publicadas hasta la fecha*. La mayoría de los intérpretes o bien han abarcado una perspectiva más panorámica (de corte usualmente introductorio a un conjunto de obras complejo y multifacético), o bien se han centrado en aspectos parciales del programa de investigación de la escuela eslovena, como la lectura de Lacan o de Hegel, o su marcado carácter político, que si se ignoran las coordenadas althusserianas no cabe duda de que parecerá insuficiente.

Según sostengo en este trabajo, el programa de los eslovenos debe leerse a partir de su revisión de una problemática definida por la teoría de la ideología althusseriana, que proporciona el marco general de su contribución. La originalidad de nuestro enfoque no radica únicamente en encontrar una posición crítica con lo que hemos denominado el «problema de la interpelación» abierto por lthusser, sino también en la lectura que llevamos a cabo de las posiciones de la escuela a partir de dicho problema. Nuestra tesis fundamental es que, si bien ižek y la Escuela de Ljubljana operan entrecruzando las categorías del idealismo alemán, de acan y de la teoría postalthusseriana de la ideología, ésta última es la que les proporciona sus problemas fundamentales (allí donde la segunda les dota de las herramientas, y la primera de una herencia filosófica). La teoría althusseriana de la ideología, atravesada por inconsistencias teóricas (como el problema de la interpelación) enmarca pues el campo de intervención de lo que constituye la verdadera aportación de ižek y los eslovenos: la Teoría Psicoanalítica de la deología (TPI).

Así, al hecho de que el presente trabajo contribuya a cubrir una laguna en el pensamiento académico español,⁸⁰¹ proporcionando materiales para la interpretación de investigaciones recientes y abstrusas, se suma la originalidad que hemos buscado en nuestro enfoque: no sólo hemos buscado la respuesta eslovena al «problema» de partida, sino que pretendemos haber localizado en dicho problema la clave interpretativa para una lectura original de los autores de la Escuela de Ljubljana.

⁸⁰¹ Sobre el panorama de Žižek en España hasta 2010, ver el artículo de Daniel Franco Romo, «La recepción del pensamiento de Slavoj Žižek en España. Una primera aproximación», en *International Journal of Žižek Studies*, 4:3 (2010), en <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/278/353> (4/2011).

A la hora de delimitar el campo de trabajo para esta tesis doctoral, he optado por pasar por alto las consideraciones ontológicas,⁸⁰² inclinándome hacia una lectura de la escuela eslovena a partir de la problemática en la teoría de la ideología abierta por Althusser. En la introducción habíamos afirmado que el proyecto teórico de la escuela eslovena no tenía el propósito de acceder a la Cosa Real, de elaborar un discurso religioso y/o místico sobre la substancia (desde un punto de vista lacaniano, la substancia Real, el afuera-adentro éxtimo en lo simbólico, es libido en bruto y allí no hay ningún pensamiento que encontrar). Por otro lado, que lo que se llame «ontología» en estos autores implique cualquier otra cosa al margen de lo religioso o de lo metafísico (en el sentido de la metafísica tradicional) también queda fuera de las cuestiones consideradas aquí. Está claro que si, como decíamos al hablar del *sinthome*, hay algo en el síntoma de núcleo constitutivo del *ser* para un sujeto, este enfoque, si acaso propone algún tipo de ontología psicoanalítica, al menos no lo hace en el sentido clásico en que los teólogos o los metafísicos se refieren a la *ciencia del ente en cuanto ente*.

Trazadas estas demarcaciones autoimpuestas, nuestro objeto de trabajo se ha limitado entonces a la formulación de lo que Althusser llamaría una *teoría de la ideología en general*, de su funcionamiento inmanente, que se prolonga de manera secundaria en teorizaciones acerca del incardinamiento de esta teoría en los discursos y prácticas materiales (unificados en múltiples AIE, siguiendo la terminología althusseriana) y de sus efectos de realidad, que en último término aluden a la cuestión de la reproducción-transformación de las relaciones sociales de producción. Toda la teoría lacaniana y psicoanalítica de la ideología se fundamenta en la constatación de que existen realidades con eficacia material y con una existencia retroactiva, con una existencia supuesta a partir de sus efectos –esto es así en el concepto central de *jouissance*, efecto de una causa ausente como el *objeto a*, y que es generado por las estructuras que suponen fantásticamente la existencia primordial de esa sustancia, de ese *material del que están hechos los sueños*. Las estructuras ideológicas tienen por consiguiente una causa externa, que es producida retroactivamente por sus efectos (las estructuras mismas), generadores de un *effet de réel* en el sentido lacaniano del término.

En este capítulo de conclusiones trataré de condensar mi posición respecto de los grandes ejes que estructuran toda la presente investigación. Quizá una de las cuestiones más peliagudas para cualquiera que visite esta obra sin formar parte de los «ya convencidos», de los «partidarios», sea la justificación de los propios ejes referenciales en los cuales se sustenta. En efecto, soy muy consciente de que este trabajo se plantea el rescate de un concepto a menudo ignorado, y con frecuencia mal formulado, como es el concepto de ideología. Y más aún, del concepto *althusseriano* de ideología, asunto espinoso también hoy, cuando Althusser constituye uno de los grandes olvidados de la filosofía reciente. Intentaré presentar a continuación un enfoque más amplio y genérico que justifique, razonadamente, esta toma de partido por un concepto de ideología tan terriblemente problemático.

Pero no es menos problemática la segunda referencia central de esta obra, el psicoanálisis, ineludible por cuanto que nuestro tema de estudio es una teoría *psicoanalítica* y lacaniana de la ideología. La tesis central que asumo en este trabajo es que existe una profunda solidaridad entre el psicoanálisis freudiano y la teoría de la ideología. Lejos de constituir una ecléctica mixtura, conviene recordar que el propio Freud ya aplicó en su momento las categorías psicoanalíticas fuera de la clínica,

⁸⁰² La cuestión ontológica, a la que no presto atención en el curso del presente trabajo, es desarrollada por intérpretes como Adrian Johnston (*Žižek's Ontology: a Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston: Northwestern University Press, 2008), o en España por Óscar Rodríguez de Dios en su tesis doctoral (Óscar Rodríguez de Dios, *La ontología política de Slavoj Žižek. Escatología y síntoma* [tesis doctoral]).

tomando por objeto de análisis fenómenos sociales que iban desde la cultura a la religión o al militarismo, pasando por el chiste, hecho social por excelencia, que constituye para el vienés una *formación del inconsciente* en toda regla. ¿Y si el propio Freud nos proporcionó las herramientas, o al menos el modelo, para un análisis de las representaciones ideológicas? Esta es, por supuesto, una tesis althusseriana fundamental (para Althusser la ideología tiene más que ver con la teoría del inconsciente que con la teoría de la historia, y la operación que Althusser realiza en sus textos, inédita en la historia del marxismo precedente, consiste en desplazar su objeto del *continente historia* –teoría de las ideologías– al *continente inconsciente* –teoría general de la ideología–).

Mi pretensión, a la hora de recurrir a las fuentes freudianas y lacanianas, es de partida instrumental (no es mi objeto aquí reivindicar las virtudes de su clínica frente a otro tipo de tratamientos, ni de denunciar la potente industria farmacéutica detrás de ciertas prácticas médicas que distan mucho de lograr la curación de la enfermedad mental). Sin embargo, como he dicho, en los recovecos de la teoría freudiana se encuentra también un pensamiento de lo social que constituye la semilla de una teoría de la ideología. Y al fin y al cabo, ¿no afirma el psicoanálisis que el inconsciente, aquello que habla *donde yo no hablo*, es un discurso sometido a leyes universales que son leyes de la significación y que se aplican a todos los fenómenos sociales y a todas las prácticas en las cuales nos hallamos implicados?

El psicoanálisis ha recibido numerosas críticas desde su propio nacimiento. La crítica actualmente más frecuente es la que, siguiendo la moda abierta por Popper, lo ubica junto al marxismo en el nivel de las pseudociencias –como si ambos conjuntos de teorías pudieran no sólo entrar en el mismo cajón, sino compartirlo con la astrología, la homeopatía, el espiritismo, etc. Si es una pseudociencia, entonces el psicoanálisis debiera ser abandonado y sustituido por otro tipo de disciplinas verdaderamente científicas como, por ejemplo, las ciencias cognitivas. Del mismo modo que la astronomía desplazó a la astrología. Mi respuesta a estos críticos es, a su vez, crítica y política: el psicoanálisis ha consistido desde siempre una herramienta para evaluar y someter a un riguroso escrutinio las convenciones sociales imperantes, y como tal ha sido experimentado a menudo como una técnica liberadora, más allá de sus logros científicos o clínicos. De manera análoga a *los marxismos*, el psicoanálisis contiene no sólo una técnica analítica, sino *también* una filosofía y una sociología (pues su alcance trasciende con mucho el de una radiografía del cerebro humano), ambas de consecuencias políticas cruciales. Esta postura crítica es la que no se halla en las neurociencias o en las ciencias cognitivas, como nunca se encontró tampoco en la psiquiatría o en la psicología, y es la que convierte al psicoanálisis en un valioso compañero de viaje para toda crítica de la ideología, que siempre es, por supuesto, una crítica del estado de cosas imperante.

Como argumenta Žižek, las críticas al psicoanálisis pueden condensarse en tres puntos interconectados:⁸⁰³

1. La crítica desde la ciencia, donde el enfoque cognitivista y neurobiologista de la mente humana parece haber reemplazado a la tónica freudiana.

⁸⁰³ «Is, then, psychoanalysis today really outdated? It seems that it is, on three interconnected levels: (1) that of scientific knowledge, where the cognitivist-neurobiologist model of the human mind appears to supersede the Freudian model; (2) that of psychiatric clinic, where psychoanalytic treatment is rapidly losing ground against chemotherapy and behavioral therapy; (3) that of the social context, where the image of society, of social norms, which repress the individual's sexual drives, no longer appears valid with regard to today's predominant hedonistic permissiveness» (Slavoj Žižek, «Don't worry, the catastrophe will arrive!» (entrevista), en *Kollektivi Materializmi Dialektik*, 17/09/2012, en <http://materializmidialektik.wordpress.com/2012/09/17/slavoj-zizek-dont-worry-the-catastrophe-will-arrive/> [10/2012].)

2. La crítica desde la clínica psiquiátrica, donde el tratamiento psicoanalítico ha sido reemplazado por los fármacos y por la terapia conductista.
3. La crítica desde el contexto social, donde la imagen de la sociedad represora parece anticuada a juzgar por nuestra era de permisividad hedonista.

Una de las críticas conservadoras más habituales al psicoanálisis es la que considera que vivimos en una era en la que los niños carecen de límites y prohibiciones firmemente establecidas, lo cual les conduce a frustraciones que les empujan a cometer un exceso tras otro. Se necesita por consiguiente de una figura autoritaria que pueda garantizar no sólo esos límites, sino incluso la propia satisfacción de transgredirlos.⁸⁰⁴ El problema es que nada resulta más represivo y autoritario que el imperativo hedonista vigente en nuestras sociedades –occidentales– actuales, el imperativo superyoico de gozar, que conlleva toda clase de imposiciones, por cierto que todas ellas convenientemente mercantilizadas: vida sana, alimentación saludable, estabilidad espiritual... Cabría añadir a esto que en nuestra sociedad del espectáculo todas estas satisfacciones se realizan por medio de simulacros: patatas fritas «con aceite de oliva» como mero aditivo y como *gancho* comercial ya que realmente se cocinan en aceite de freír de baja calidad, productos de belleza con mínimas cantidades de ingredientes de probada eficacia y con una enorme proporción de sustancias perjudiciales para la salud... Es en este contexto en el que la teoría de las ficciones imaginarias materializadas en rituales y en formaciones ideológicas mantiene toda su vigencia, puesto que es la ideología la que resuelve los conflictos del sujeto en una sociedad «hedonista» sometida a imperativos superyoicos solidarios con los intereses del mercado. Como dijimos arriba, la ideología, el psicoanálisis y la (economía) política se entrelazan a la hora de dar una explicación de nuestro mundo actual.

El tercer eje de este trabajo es, por consiguiente, un eje político. Para mí ha sido muy satisfactorio navegar entre los textos de los autores referenciados para hallar propuestas políticas que, de manera expresa, pretenden aportar las herramientas teóricas para un pensamiento de izquierdas, en un mundo, en apariencia, cada vez más derechizado y en el cual el pensamiento progresista está perdiendo la batalla de las ideas. Pero no quisiera seguir escudándome en estos autores para formar parte, aun de manera solapada, de un proyecto que también considero propio. Pensar la teoría de la ideología, para mí, significa aclararle las ideas a la izquierda intelectual (y a la inversa, ser un crítico de izquierdas me parece el único modo de poder hablar de ideología). Ese ha sido uno de mis propósitos subterráneos, aunque omnipresentes. Esa ha sido la razón que me ha impulsado a releer constantemente lo escrito, a reescribir cada página hasta obtener la mayor claridad conceptual y expresiva que me ha sido posible, dada la oscuridad de los problemas que trataba. Y es posible que ese compromiso con mis principios políticos me haya permitido no sólo terminar este trabajo, sino sentirme dichoso de formar parte de algo que va más allá de la simple acumulación de méritos académicos personales. Ofrecer una investigación que no sólo me sirva personalmente, o que contribuya más o menos al acervo académico nacional, sino que pueda servir a otros, o que se consagre a servir a otros: ése es mi sentido de la ética intelectual. Considero que sólo atendiendo a esta dimensión colectiva podemos pensar la ideología, y devolverle a su crítica esa experiencia del *incremento de una potencia de obrar* que Spinoza llamaba *alegría*.

En el presente capítulo de conclusiones, estos tres ejes los veremos a lo largo de cuatro apartados:

⁸⁰⁴ «One of the standard topics of today's conservative cultural critique is that, in our permissive era, children lack firm limits or prohibitions. This lack frustrates them, driving them from one to another excess. It is only a firm limit set up by some symbolic authority that can guarantee not only stability, but even satisfaction itself – satisfaction brought about by way of violating the prohibition, of transgressing the limit.» (*Ibid.*)

- (1) El primer apartado constituye una precisión sobre el concepto de ideología, frente a las incertidumbres y críticas que dicho concepto puede inspirar. Aquí contesto a la acusación por excelencia que se hace a toda teoría de la ideología: cómo delimitamos su objeto, frente a las tentaciones *panideologicistas* (el viejo y clásico «todo es ideología»). En un paralelismo con Spinoza, defenderemos que *la ideología* y su *materialización* son dos atributos de una misma substancia. Aunque en realidad, la comparación más afortunada sería la que estableceríamos entre lo ideológico y el *primer género de conocimiento* (imaginación u opinión). Así encarado, el problema del *panideologismo* es irreal, porque la ideología no es un objeto en sí mismo, sino una determinada manera de mirar que abarca todo el *mundo de la vida* de un sujeto, y que coexiste con otros géneros o maneras de conocer. De ahí el problema sobre el cual hablamos ya arriba, el problema de la denegación fetichista (*lo sé muy bien, y aun así...*) que es inseparable de todos los conflictos subjetivos entre el conocimiento objetivo y el «reconocimiento» ideológico.
- (2) El segundo apartado es una precisión sobre la posibilidad de hallar en la obra de Lacan algunas indicaciones valiosas para construir una teoría de la política. Inspeccionaremos los límites de tal proyecto en la obra de Žižek, y localizaremos dichos límites en una herencia *postmarxista* enmarcada en la transformación postfordista del capitalismo occidental y en la atomización del trabajo. Puede considerarse que Slavoj Žižek es cada vez más consciente de este problema, y de ahí las vueltas que da sobre la cuestión política, inclinándose hacia posturas más marxistas que ponen el peso de lo político no sólo la voluntad, sino también en las condiciones materiales de existencia –de modo que la tendencia es a plantear el problema de la *colectividad* o de la *comunidad* política como alternativa a la crisis de la democracia liberal.
- (4) En el tercer apartado, sin embargo, volveremos la mirada a la crítica de Judith Butler (en «El marxismo y lo meramente cultural») al reproche típicamente marxista a los movimientos sociales transversales y a los estudios culturales. La posición de Butler es interesante, porque nos propone cómo construir una organización democrática, en la forma del *movimiento de movimientos*, en estos tiempos en los cuales, a la barbarie imperante, no podemos sumar la barbarie de un reduccionismo economicista. En este contexto se enmarca una reflexión final acerca del papel político que puede desempeñar la filosofía como «facilitadora» de la emancipación intelectual, en estos tiempos en que apenas es de utilidad como sistematizadora de una ideología dominante (que hoy día se construye más bien a través del derecho, de los medios de comunicación, de Internet...). Nuestra postura final es que la filosofía, como *crítica de la ideología*, aún puede convertirse en una herramienta política crucial para la lucha democrática de los excluidos, que es el gran combate de nuestro tiempo.

1. EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN

Como señala Terry Eagleton, la ideología, al igual que el inconsciente freudiano o el modo de producción, es un objeto durkheimianamente *sui generis*. Nadie ha visto nunca una formación ideológica en cuanto tal, «el término “ideología” no es más que una forma cómoda de categorizar bajo una denominación toda una serie de cosas diferentes que hacemos con los signos».⁸⁰⁵ El ejemplo que Eagleton propone de esta categorización es el concepto de «ideología burguesa», el cual por supuesto es

⁸⁰⁵ Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 249.

demasiado abstracto, y constituye una generalización a partir de discursos diseminados en el tiempo y el espacio.

Para poder pensar esta naturaleza *sui generis*, Eagleton propone un término medio entre la concepción de la ideología como conjunto de ideas (concepción idealista de la ideología) y como complejo de prácticas, al modo en que parece pensarla Althusser. Para Eagleton, la ideología es un «fenómeno discursivo o semiótico».⁸⁰⁶ Esta noción salvaría ambos extremos: por un lado, se trataría de ideologías arraigadas en prácticas materiales (los símbolos son materiales), y por otro lado se mantiene la idea de que éstas tienen que ver fundamentalmente con un proceso de significación. La referencia obligada del planteamiento de Eagleton es la obra del soviético Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, de 1929, que reseñamos en un Anexo al presente trabajo.

Pero definir la ideología como fenómeno semiótico, y tratar el habla, el discurso o la palabra como «el fenómeno ideológico por excelencia»,⁸⁰⁷ es arriesgado y amenaza con desembocar en el idealismo lingüístico. Para Althusser, que evitó una definición semejante, la ideología no es un fenómeno semiótico arraigado en prácticas materiales, sino una abstracción teórica (existencia *sui generis*) de una materialidad significativa en sí misma (AIE). Esa es la razón por la cual para Althusser no hace falta pensar en una posición intermedia entre la teoría de la materialidad y el enfoque idealista: la noción de Aparatos Ideológicos de Estado comprende ambos aspectos, ambos atributos. Entre ambos hay una distinción, una brecha. Un salto, que va de lo material a lo simbólico. Pero un salto que siempre-ya ha sido consumado.

La distinción entre ideología y AIE es metodológica. Se trata de una distinción entre el objeto real y una determinada abstracción u objeto de pensamiento. El propósito de Althusser es, sin embargo, mantener conectados los dos extremos. La síntesis del plano semiótico (la ideología) y el plano material es necesaria para la construcción de la teoría, que debe conciliar el estudio empírico del funcionamiento de los Aparatos Ideológicos con el análisis de la ideología en cuanto tal, análisis que en definitiva nos va a conducir a una teoría del significante. Como el Marx de la «Introducción» de la *Contribución a la crítica de la economía política*, Althusser plantea la necesidad de un movimiento circular que va de lo individual a lo abstracto para regresar de nuevo sobre lo concreto que tiene una existencia real y que «aparece por tanto en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado y no punto de partida, aunque es el verdadero punto de partida y también, por consiguiente, el punto de partida de la contemplación y representación».⁸⁰⁸ Lo que tiene existencia real es esa propia síntesis en la cual materialidad y significación se confunden, como en el *universal concreto* hegeliano.

Podemos convenir en que para Althusser los AIE, siendo materiales, *no son* lo mismo que la ideología en su estado puro (de igual modo, los objetos o representaciones ideológicos no son *sólo* ideología). Lo que hace ideológicos a los AIE es el modo simbólico en el cual ellos se encuentran atravesados, modo simbólico cuyos mecanismos específicos sólo son pensables a partir de una *teoría de la ideología en general*. Y aquí tenemos el punto en el cual Althusser se introduce de lleno en la moda intelectual del momento en los círculos franceses: esa pretensión de cientifismo para las ciencias humanas que él mismo calificó como «ideología estructuralista»⁸⁰⁹ y que se fundamentaba en un complejo teórico constituido por la fonología, la lingüística de Jakobson y Troubetzkoy, y en definitiva toda la teoría, fuertemente influenciada por Saussure, acerca del significante en cuanto tal.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 250.

⁸⁰⁷ Valentin Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1976, p. 24.

⁸⁰⁸ Karl Marx, «Introducción», en *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso, 1989, p. 196.

⁸⁰⁹ Louis Althusser, *Para leer el capital*, México: Siglo XXI, 2004, p. 3.

Las posibilidades de este enfoque estructuralista para la teoría de la ideología son exploradas por Althusser en las «Trois notes sur la théorie des discours» («Tres notas sobre la teoría del discurso»), intento de articular la teoría de la ideología-en-general como una teoría regional dependiente a su vez de otra teoría general, la teoría de los significantes. En este texto, Althusser define para la teoría de la ideología un programa análogo al de Lévi-Strauss en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, texto en el cual se ubica el punto de conexión de la antropología y el psicoanálisis (que en su estadio ideal sería el psicoanálisis de Lacan) en la mutua referencia a una teoría general por encima de ambas, la teoría lingüística estructuralista.

Pero como hemos dicho, Althusser no quiere en ningún momento perder de vista que *la ideología es material, existe en sus prácticas* (de tal manera que su compromiso marxista le obliga a mantener ciertas reservas sobre los dogmas estructuralistas). La teoría de la ideología, aunque depende de las teorías del significante para dar cuenta de una serie de estructuras invariables y universales (e inconscientes) que articulan el discurso ideológico, tiene siempre como referente el objeto material ideológico, un complejo de prácticas materiales, sociales, institucionalizadas que denomina Aparatos Ideológicos de Estado (y que son el lugar *real* donde la ideología existe en sus formas opuestas y contradictorias). Por eso la pieza clave del programa althusseriano, y que define su distancia con el estructuralismo más dogmático, es el *materialismo de la ideología*.

Althusser trataría de marcar las diferencias con el estructuralismo a partir de la política, elemento de externalidad respecto del idealismo de la ideología. En una línea marxista voluntarista, muy influenciada por el obrerismo pero también por el maoísmo, Althusser pretenderá hacer una *autocrítica* de sus devaneos estructuralistas y una revalorización de la determinación última de la política entendida como participación y toma de partido activa en la lucha de clases, que determina, como lo Real social (el antagonismo último que atraviesa el orden sociopolítico) todas las demás contradicciones en las formaciones sociales capitalistas.

En su respuesta, importante pero insuficiente (la apelación a la lucha de clases parece sospechosa de ser un falso y apresurado cierre del problema), Althusser constata que para solucionar las inconsistencias de la teoría de la ideología es preciso dar cuenta del fenómeno de la materialidad, no ya *de* la ideología sino, incluso, *en* la ideología. Por eso los AIE se consideran contradictorios, atravesados por una lucha de clases (cuestión que Pêcheux desarrollará en sus investigaciones). Y esta vía, la de determinar la materialidad específica *en* la ideología, es la que articula toda la aportación de la escuela eslovena. Para los eslovenos, hay una *materia* particular generada por el propio acceso del sujeto a la simbolización, y esa materia es lo que Freud llamó *libido*. La ideología, como hemos visto, no es pura significación, no sólo abre al individuo a la simbolización como sujeto, por cuanto que ella supone una *incorporación* de éste, como cuerpo sujeto de *jouissance* que le proporciona una consistencia, un acceso al ser.

Aunque el punto de vista althusseriano puede parecer demasiado amplio (siempre es un riesgo formular una noción de la ideología que exceda el ámbito acotado de los discursos y se extienda potencialmente hacia las prácticas sociales), con el riesgo de «panideologismo» acechando, conviene recordar que asimismo restringe su campo de efectividad al referirse a la ideología no como un objeto, sino como un proceso, un aspecto transversal, pero acotable, que impregna todas las prácticas sociales en las cuales participa lo que Althusser o Lacan definen como un *sujeto* (para el segundo, un sujeto barrado).

Para Althusser, lo ideológico no es un objeto, sino una operación simbólica efectuada a partir de un objeto. Este punto es crucial, en la medida en que, como ya habíamos afirmado hace muchas páginas (en la introducción), no es preciso que un discurso sea *en sí mismo ideológico* para que pueda llevar a cabo funciones ideológicas:

la propia verdad puede convertirse en ideológica. Como dijimos, la llegada del hombre a la luna fue representada por medio de una grabación que, siendo todo lo objetiva que puede ser una cámara, sigue siendo portadora de potentes significaciones imaginarias.

En otras palabras, no hay ideología sin una *materia prima* que es siempre material *en última instancia*, pero de manera inmediata puede ser un discurso o cualquier medio que, por su evanescencia, pueda tener la apariencia de una menor materialidad. Esto hace de la ideología, en sí misma, una operación basada en una materialidad, pero no esencialmente inseparable de ella. Una función ideológica, aun operativa por medios siempre materiales, puede operar indistintamente a partir de unos medios determinados o a partir de otros, puede metaforizarse, puede desplazarse de una representación a otra y puede trasladarse como un virus informático de un código a otro y de un soporte a otro.

Esta cuestión, que no es otra que la de la *autonomía relativa de la ideología* respecto de su base material, nos aboca a una disyuntiva metodológica: ¿nuestros estudios deben comenzar dando cuenta de la materialidad de la ideología, o deben atender en primer lugar a su idealidad, a su contenido simbólico? ¿Partimos de lo concreto, esto es, de las prácticas materiales como portadoras de significación o como *expresivas* de una operación ideológica? ¿O partimos de lo general y abstracto, esto es, de la ideología en tanto «sistema cultural» o «semiótico», que encuentra en las prácticas materiales y en los AIE lo que constituyen sus *representaciones*? Esta disyuntiva es lo que propongo denominar como *el problema de la representación*, o quizás sería más preciso llamarlo *el problema representación-expresión*.

Para plantear los términos de este problema, deberíamos comenzar delimitando el concepto de ideología. Para nosotros, lo propio de la ideología, concebida en sí misma en términos ideales, sería su naturaleza como punto de unión entre la materialidad y lo simbólico. Como mostraba el artículo fundamental de Althusser sobre los AIE, no habría por tanto exclusión entre una teoría de las ideologías y una teoría de la ideología en general: optar unilateralmente por la primera sería simplificador (no pasaríamos del historicismo o de la taxonomía), mientras que decantarnos de modo exclusivo por la segunda nos conduciría a una teoría de lo simbólico que tendría más que ver con la semiótica, de modo que perderíamos todo contacto con nuestro objeto de estudio, la ideología.

En efecto, una teoría de los AIE sin más problemas difícilmente trascendería lo pedestre y lo anecdótico, y caería en ese tipo de explicaciones caricaturizadas como «marxistas» y que Clifford Geertz caracterizaba como *teorías del interés*:⁸¹⁰ la ideología sirve instrumentalmente a los intereses de una clase dominante, o de un modo general, a la reproducción de un modo de producción hegemónico. Aunque este aspecto es correcto, y para un pensador crítico hay algo en estas explicaciones que resulta irrenunciable, sin embargo mantener la teoría en estos límites estrechos conduce inevitablemente a su banalización, así como al olvido de lo que constituye a la ideología en sus rasgos generales y fundamentales.

Éste es el punto en el cual Geertz quería poner el acento, si bien lo hacía menospreciando el otro aspecto y desvirtuando todo el sentido del concepto de «ideología», que se convierte sin más en sinónimo de «sistema cultural» (con lo que caemos en el error de desvirtuar el concepto de ideología llevándolo a uno de sus extremos, el simbólico). Pero el diagnóstico del problema es correcto: lo importante es «saber cómo los símbolos simbolizan, cómo funcionan para expresar significaciones».⁸¹¹ La verdadera prueba de fuego de una teoría de la ideología reside en la capacidad de identificar *el mecanismo* por el cual un objeto-proceso material,

⁸¹⁰ Clifford Geertz, «La ideología como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1988, p. 177.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 182.

significativo, *representa*, por decirlo a la manera althusseriana, *una relación imaginaria con las condiciones reales de existencia*.

Clifford Geertz hablaba de un procedimiento de elaboración menos simplista que el engaño o la excitación (las explicaciones clásicas de las teorías ideológicas del interés y de la tensión, respectivamente): la *metáfora*. «En la metáfora tenemos, desde luego, una estratificación de significaciones en la cual una incongruencia de sentido en un nivel produce una afluencia de significaciones en otro». ⁸¹² Geertz propone esta idea a partir de un ejemplo, el caso de una ley, la Taft-Hartley (como se conocía la *Labor-Management Relations Act* de 1947), y que fue apodada «ley de trabajo de esclavos». La ideología, a diferencia de un conocimiento científico objetivo y desapasionado, simplifica los contenidos de una ley (que por otro lado era un ataque directo contra los sindicatos) y los reduce a una caricatura. La metáfora consiste en este caso en un traslado de impresiones vagas y simplistas sobre el objeto en cuestión, que producen una representación sesgada y parcial. Para Geertz, por consiguiente, el análisis de la ideología remite al estudio de cómo tiene lugar esta elaboración, análisis que pondrá al descubierto una estructura semántica compleja (un «sistema cultural», plagado de autorreferencias):

No sólo es la estructura semántica de la figura mucho más compleja de lo que parece en la superficie, sino que un análisis de esa estructura nos obliga a rastrear una multiplicidad de conexiones y referencias entre ella y la realidad social, de suerte que el cuadro final es el cuadro de una configuración de significaciones no similares de cuyo entrelazamiento deriva la fuerza expresiva y la fuerza retórica del símbolo final. ⁸¹³

Esta inteligente solución aportada por Geertz a los dilemas de las ya desfasadas concepciones de la ideología, no es sin embargo extraña a los esquemas de una teoría psicoanalítica de la ideología, pues la metáfora ya fue propuesta por Freud, en *La interpretación de los sueños*, como uno de los procedimientos de elaboración onírica, si bien él le daba el nombre de *desplazamiento*. Asimismo, Freud añadía otro procedimiento más de elaboración de las representaciones oníricas, la *condensación*. *Desplazamiento* y *condensación*, o como Lacan los llama (de nuevo, bajo la influencia del estructuralismo), metáfora y metonimia, constituyen los dos mecanismos principales que regulan la construcción de las formaciones del inconsciente, junto con otra serie de categorías (sublimación, proyección, negación, represión, sobredeterminación...) que componen asimismo las bases conceptuales para una «psicopatología» de la ideología.

Para Freud, el contenido manifiesto del sueño es una traducción de las ideas latentes, vertidas en una nueva forma expresiva, «cuyos signos y reglas de construcción hemos de aprender por la comparación del original con la traducción». ⁸¹⁴ La condensación es la primera de estas transformaciones que resultan patentes a partir del análisis del sueño: «el sueño es conciso, pobre y lacónico en comparación con la amplitud y la riqueza de las ideas latentes». ⁸¹⁵ Esta es una de las razones por las cuales resulta imposible determinar si la interpretación de un sueño ha sido agotada: pues la cantidad de ideas latentes que corresponden al contenido manifiesto puede ser, en potencia, infinita. La condensación, según Freud, se ejerce a través de un mecanismo de exclusión: de las ideas latentes, sólo algunas son representadas en el contenido manifiesto del sueño. ⁸¹⁶ Esto le hará a Freud preguntarse por el criterio que regula dicha

⁸¹² *Ibid.*, p. 184.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 186.

⁸¹⁴ Sigmund Freud, «La interpretación de los sueños», en *Obras completas*, Vol. 2, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 516.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 517.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 518.

selección, que tendrá que ver con el mayor número de contactos, de puntos de convergencia entre dichas ideas manifiestas y las latentes. Pasarán al contenido manifiesto aquellas ideas que contengan una mayor cantidad de significaciones, y eso es lo que las hace susceptibles de una posterior interpretación, que nos lleve hacia el contenido latente del sueño. Las ideas manifiestas son aquellas que se hallan *sobredeterminadas* (concepto retomado luego por Althusser en su propia interpretación de las relaciones entre la base y la superestructura)⁸¹⁷ así como representadas en el contenido latente.⁸¹⁸

Esta labor de condensación, afirma Freud, es mucho más visible cuando su objeto son palabras y nombres.⁸¹⁹ Como en el ejemplo que cita al comienzo de *El chiste y su relación con lo inconsciente*, tomado de Heinrich Heine:

En el fragmento de los *Reisebilder* titulado «Los baños de Lucas», nos presenta Heine la regocijante figura de Hirsch-Hyacinth, agente de lotería y extractador de granos, que, vanagloriándose de sus relaciones con el opulento barón de Rothschild, exclama: «tan cierto como que de Dios proviene todo lo bueno, señor doctor, es que una vez me hallaba yo sentado junto a Salomón Rothschild y que me trató como a un igual suyo, muy «famillionariamente» (*famillionär*).»⁸²⁰

Como afirma Freud, en este caso el chiste no se encuentra en el nivel semántico, sino en la forma de la expresión verbal. El primer rasgo de esta forma es la condensación: cuando el personaje del chiste se recrea en el buen trato recibido, condensa en una misma palabra dos sentidos. Por un lado, la idea «me trató como a un igual, muy familiarmente». Por el otro, la idea «hasta el punto en que ello es posible a un millonario». La condensación de ambas ideas, por medio de una composición de los términos «familiarmente» (en la primera) y «millonario» (en la segunda) produce el agudo significante «famillionariamente», abreviación que Freud representa de manera gráfica como sigue:

FIGURA 14

FA	MILI	AR
	<i>MILLI</i>	<i>ON</i> <i>ÄR</i>
FA	MILLI	ON ÄR

Valga esto a la manera de ejemplo en lo que a la condensación respecta. Pero Freud también advierte que aquellos ingredientes del sueño que se muestran como centrales en el contenido manifiesto desempeñan distinto papel en el contenido latente, y a la inversa, los contenidos latentes fundamentales pueden no aparecer representados en el sueño.⁸²¹ «Hállase éste como *diferentemente centrado*, ordenándose su contenido en derredor de elementos distintos de los que en las ideas latentes aparecen como centro.»⁸²² Este *desplazamiento*, que deforma el deseo onírico inconsciente, obedece

⁸¹⁷ La fuente del concepto de *sobredeterminación* en Althusser es Jacques-Alain Miller y su concepto de «causalidad estructural» (Cf. al respecto Emilio de Ípola, *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, pp. 100-115.).

⁸¹⁸ Sigmund Freud, *O. Cit.*, p. 520.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 527.

⁸²⁰ Sigmund Freud, «El chiste y su relación con lo inconsciente», en *Obras completas*, Vol. 3, Madrid: Nueva Visión, 2001, p. 1034.

⁸²¹ Sigmund Freud, «La interpretación de los sueños», *O. Cit.*, p. 532.

⁸²² *Ibid.*

para Freud a las leyes de la *censura*; «el desplazamiento constituye uno de los medios principales para la consecución de dicha deformación.»⁸²³

Si pensamos en estos procesos como propios de la dinámica de representación ideológica, entonces la forma desinterpelatoria adoptada por la ideología hegemónica contemporánea (consume, vive en lo provisorio, aprende a ser receptivo a nuevas experiencias y deseos...) no constituye una excepción de aquello que contempla la teoría de la ideología como su procedimiento estándar, sino al contrario, su más perfecta y depurada realización: un universo de metáforas que se siguen las unas a las otras, de condensaciones y desplazamientos por los cuales todo lo sólido se desvanece en el aire un instante después de su momentánea condensación... *es un universo propiamente ideológico* (análogo por cierto al universo inconsciente descubierto por Freud). Lejos de constituir una época «postideológica», nuestro tiempo es ideológico en grado máximo, de ahí que, inmersos como nos hallamos en procedimientos tales, como naufragos inexpertos, sin tierra a la vista, rodeados por un horizonte que se cierra sobre sí mismo, nos resulte tan difícil asignar la categoría «ideología» a un fenómeno o a una serie de fenómenos determinados. Aunque resulte problemático así expresado, es cierto que en la actualidad (y desde siempre, pero son los modos los que cambian) *todo es ideología*.⁸²⁴

Esta extensión de la categoría de «ideología» hasta, al menos en potencia, todo el ámbito de lo social (asimilándolo al primer género de conocimiento espinosista) corre el peligro, como ya han constatado los críticos, de hacerla inaplicable; «es un simple error de bulto o pura falta de ingenio intelectual imaginar que todo lenguaje es retórico en la misma medida».⁸²⁵ Es decir, podemos, como hacen los postmodernos y los postestructuralistas, rastrear los intereses de poder subyacentes a una expresión como «son las cinco en punto»; sin embargo, resultaría abusivo equipararla a la expresión «a las cinco en punto todos los materialistas históricos deben lavarse en la sangre del cordero o ser ejecutados al instante».⁸²⁶ Por otra parte, esta postura pragmática, que distingue las proposiciones ideológicas de las proposiciones *sólo en menor medida* ideológicas, asignando a la objetividad científica el criterio de demarcación entre ambos tipos, nos mantiene con la duda inquietante de dónde empieza el contenido ideológico a ser relevante. Y sobre todo, qué criterios seguiremos para distinguir cuándo los supuestos ideológicos subyacentes a un discurso sobrepasan el límite. ¿Quién dice hasta dónde debe llegar la (conveniente) censura, en espacios visibles, de discursos que fomenten el sexismo o el racismo? Naturalmente, desde el momento en que existen organismos y observatorios dedicados a tiempo completo a rastrear este tipo de expresiones de violencia simbólica, el problema de cómo se traza esta línea resultará cada vez más evidente (el propio hecho de trazar la línea es en sí ideológico).

Una vez más, las soluciones que encontramos parecen encerrarnos en nuevos callejones sin salida, o peor aún, en el callejón sin salida de una terminología tendente a la abstracción, lo cual supone un verdadero fracaso cuando se trata de una teoría que siempre tuvo una vocación crítica y práctica.

Como hemos dicho, la ideología pensada como un procedimiento universal y ubicuo corre el riesgo de disolverse en una definición demasiado amplia. Y si es cierto que la ideología lo impregna todo, la teoría de la ideología debe restringir su enfoque a un aspecto determinado de la realidad, al aspecto que verdaderamente quepa calificar de ideológico. *Todos los objetos sociales pueden ser ideológicos, como todos los discursos*

⁸²³ *Ibid.*, p. 534.

⁸²⁴ Resulta difícil poder pensar un espacio sin ideología. Para Horkheimer, ese lugar es el Läger: «En el campo de concentración deja de haber ideología» (Theodor Wiesengrund Adorno y Max Horkheimer, «¿Hacia un nuevo *Manifiesto*?», en *New Left Review*, 65 [noviembre/diciembre de 2010], p. 34.) Se trata de una afirmación que merecería un estudio más pormenorizado, pues su sentido no es obvio.

⁸²⁵ Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, O. Cit., p. 259.

⁸²⁶ *Ibid.*

*siguen unas reglas gramaticales, pero el objeto de la teoría de la ideología, como el de la gramática, no es la totalidad de objetos que siguen las reglas sino las propias reglas en sí.*⁸²⁷

Este enfoque se encuentra en la teoría de los géneros de conocimiento en Spinoza. Para Spinoza, el primer género de conocimiento o imaginación también era ubicuo, abarcaba toda nuestra experiencia cotidiana del mundo, todas aquellas verdades que captamos de forma inconexa, y para las cuales no encontramos razón de ser alguna. Para Spinoza, este género coexiste con los otros dos (razón e intuición), de manera que, siendo todos los géneros simultáneos (con la razón y la intuición constituyendo más bien excepciones de la imaginación) es el procedimiento de elaboración de sus verdades lo que traza sus límites, unos límites que, como decíamos arriba, bien podrían solaparse (una verdad objetiva puede cumplir una función ideológica). La aplicación restringida de una teoría de la ideología supondría, por tanto, asumir una teoría general de los procedimientos de elaboración ideológica, coexistente con una serie de teorías regionales de las ideologías en cuanto tales, en su existencia real y material, teorías regionales que no tendrían por objeto establecer la veracidad (la veracidad es algo que deberá ser establecido desde disciplinas externas, fuentes secundarias de estudio para el teórico de la ideología), sino *comprender* el proceso tal y como tiene lugar.⁸²⁸

¿Es este un proceso universal, subyacente a todas las prácticas sociales? Esta pregunta debería ser irrelevante, si el trabajo del teórico fuera analizar los lugares concretos en los cuales un procedimiento ideológico tiene lugar, así como establecer las categorías generales y universales de dicho tipo de procedimientos. El discurso de «todo es ideología», como tal, merecería estar proscrito: no ilustra nada y no tiene nada que ver con la propia teoría de la ideología, constituye en realidad una mistificación, una exclamación tan ilustrativa como para el químico estudioso de los gases podría ser «qué azul es el cielo». En realidad, es un discurso simétrico al de la muerte de las ideologías, y aporta tan poco como éste.

No es una mistificación, sin embargo, afirmar que siempre-ya estamos en la ideología, que ésta nos envuelve, y que de hecho nuestra vida social sería impracticable de no ser por ello. Si la afirmación «todo es ideología» es local, la afirmación «siempre-

⁸²⁷ Göran Therborn manifiesta un enfoque similar: la noción de ideología, aunque abarca una extensión de objetos importante, al mismo tiempo se restringe a una determinada operación que tiene lugar por medio de tales objetos (si bien para Therborn se trata sólo de objetos discursivos, lingüísticos o conceptuales). «Thus the conception of ideology employed here deliberately includes both everyday notions and “experience” and elaborate intellectual doctrines, both the “consciousness” of social actors and the institutionalized thought-systems and discourses of a given society. But to study these as ideology means to look at them from a particular perspective: not as bodies of thought or structures of discourse *per se*, but as manifestations of a particular being-in-the-world of conscious actors, of human subjects. In other words, to conceive of a text or an utterance as ideology is to focus on the way it operates in the formation and transformation of human subjectivity» (Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, London; New York: Verso, 1999, p. 2.)

⁸²⁸ «Si todo lenguaje expresa intereses específicos, resultaría que todo lenguaje es ideológico. Pero como ya hemos visto, el concepto clásico de ideología no se limita en modo alguno a “discurso interesado”, o a la producción de efectos persuasivos. Se refiere más precisamente a los procesos por los que se enmascaran, racionalizan, naturalizan y universalizan cierto tipo de intereses, legitimándolos en nombre de ciertas formas de poder político» (Terry Eagleton, *O. Cit.*, pp. 259-60.) Aunque Eagleton se contradice con lo que había afirmado inmediatamente anterior (la ideología no procede necesariamente mediante la naturalización) y por consiguiente, en definitiva, no nos instruye acerca del funcionamiento de dichos procesos. A mi entender, Eagleton se enfasca en la noción lingüística de ideología, de modo que todo el problema, para él, consiste en trazar una demarcación entre enunciados ideológicos y enunciados meramente retóricos pero de algún modo objetivos (como el grito «fuego» en un teatro). Considero que este problema es marginal, pues lo fundamental para el estudio de la ideología no consiste en señalar la existencia de objetos que constituyen «meros» objetos ideológicos, sino indicar el funcionamiento ideológico, al margen de cualesquiera otras funciones, de una serie de objetos, prácticas, discursos y demás construcciones sociales (que pueden abarcar desde el derecho al vestido o a los códigos de buena conducta en la mesa).

ya estamos en la ideología» es temporal, y hace referencia no a los objetos (la ideología no es un objeto), sino a los procesos simbólicos y a las bases materiales que hacen posible esta existencia ideológica. Esta afirmación es necesaria porque introduce un sentido de urgencia y reafirma la relevancia de la teoría, y porque, a diferencia de aquella otra afirmación (nihilista), nos impele a estudiar y a implicarnos.

2. EL PROBLEMA DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Una de las posibles objeciones a la obra de la escuela eslovena, y en especial a la de Žižek, sería su politización de Lacan. Para Žižek, esta politización es incuestionable. Su lectura de Lacan supone un intento de responder a la pregunta: *¿qué sucede hoy día en la ideología?* Y esta pregunta es política, es la pregunta que la izquierda contemporánea debe responder.⁸²⁹ El psicoanálisis lacaniano es una herramienta para entender el mundo en el cual vivimos: el mandato superyoico de goce, la ansiedad generalizada en nuestras sociedades liberales y aparentemente permisivas, el funcionamiento patológico de nuestras democracias parlamentarias.

Hasta este punto podemos estar de acuerdo: el psicoanálisis tendría una función, análoga a la clínica, por la cual su objeto serían las sociedades humanas en sus diversas desviaciones patológicas (naturalmente, esto no es así: ya hemos dicho que la teoría psicoanalítica no es una psicología susceptible de ser aplicada, posteriormente, a otros terrenos). En tal caso, sin embargo, se puede objetar al presente trabajo que, en especial en los capítulos V y VI, hayamos prestado demasiada atención a estas funciones conduciendo nuestra investigación hacia problemas que parecerían sobrepasar los límites de una *teoría* psicoanalítica de la ideología en sentido estricto. En principio, podría parecer que algunas cuestiones a las que nos hemos dedicado, como la definición de la *Idea de comunismo*, sobrepasan mucho nuestras pretensiones iniciales y el marco de investigación que definíamos al inicio. Pudiera parecer que, influenciados en exceso por los autores estudiados, y en especial por Žižek, hubiéramos cedido a la compulsión académica de la recensión de su obra, perdiendo de vista el itinerario previsto. Nada más lejos de la realidad, por cuanto que, por un lado, nuestra investigación de la *Idea de comunismo* tiene una continuidad con todo el trabajo precedente, al presentar una serie de planteamientos éticos inseparables de la teoría (crítica) que teníamos por objeto estudiar. Lo que definimos en esas páginas, no sólo por medio de las posiciones de Žižek o de otros autores, sino también sobrepasándolas y buscando una última palabra detrás de lo que ellos mismos plantean de manera expresa, es una *Idea psicoanalítica (o lacaniana) de comunismo*, que se extrae como consecuencia política de todo un conjunto de problemas afines.

Pero este tipo de cuestiones políticas se enfrentan, como hemos dicho, a una posible objeción: semejante politización del psicoanálisis y de la obra lacaniana dista mucho de ser obvia. Al fin y al cabo, Lacan era un burgués parisino con tendencias narcisistas y cuya honradez como analista fue incluso puesta en cuestión (sus famosas sesiones de duración variable fueron la principal causa de ruptura con la Asociación Psicoanalítica Mundial, la IPA, y eran vistas como un fraude: una excusa para cobrar un alto precio por sesiones de muy corta duración). ¿Es legítimo extraer de su obra una filosofía política revolucionaria o «comunista»?

⁸²⁹ «The big question today -and the left still doesn't have a good answer – is what goes on ideologically.» («Neoliberalism is in Crisis», en *Greek Left Review*, 28/3/2011, en <https://greekleftreview.wordpress.com/2011/03/28/slavo-j-zizek-neoliberalism-is-in-crisis/> [4/2011].)

Según Žižek, en Lacan coexisten diversas tendencias políticas: liberales y conservadoras por supuesto, pero junto a éstas se hallan también elementos de un pensamiento más radical.⁸³⁰

Jacques-Alain Miller es quien ha extraído las consecuencias más conservadoras del planteamiento de Lacan. Para Miller, el psicoanálisis conlleva un encuentro con lo Real, pero sin embargo, más allá de ese encuentro, la vida prosigue. Se trata de una postura cínica y hedonista, que reestablece el mundo ordinario previo a cualesquiera intrusiones traumáticas, y que reniega de lo colectivo, concebido como el reflejo de ilusiones imaginarias o simbólicas.

Por otra parte, en la obra de Lacan hay concepciones más rompedoras que atañen a la definición de la colectividad: véanse los que Žižek llama sus «textos leninistas», los trabajos de sus últimos años en los cuales Lacan trató de organizar al movimiento de la Causa Freudiana. Según Žižek, en estos textos Lacan lucha con un profundo problema: si la socialización, la creación de lo colectivo, tenía para Freud por modelo el asesinato del padre y la culpa compartida (culpa por un modo de gozar), Lacan en cambio trata de formular la posibilidad de un colectivo que no permanezca capturado en ese circuito cerrado. Éste es un problema político de gran actualidad: se trata de ver si permaneceremos en un orden jerárquico en el cual la ley se construye sobre el eterno retorno del crimen y la culpa, o si existe la posibilidad de proyectar un orden alternativo que escape a esta fatalidad en apariencia inexorable, y nos permita efectivamente liberar el deseo y el goce de las constricciones que nos impone la sociedad capitalista por el lado conservador-fundamentalista tanto como por el lado permisivo-liberal-multiculturalista. Éste es el sentido de la afirmación lacaniana *no hay Otro del Otro*, que nos sustrae del Nombre-del-Padre o ley paterna.

Pero las propuestas concretas de Žižek sobre cómo articular un programa político colectivo (por ejemplo, sus reflexiones acerca de la «Idea de comunismo»), si bien resultan enriquecedoras, también parecen forzadas. Quizás sea esto consecuencia del límite político intrínseco a la posición de intelectual académico-mediático. Es un fenómeno que describió Duverger a propósito de intelectuales y artistas: individualistas por lo general, son incapaces de resistir la repugnancia que les suscita la militancia, y sólo son capaces de vencerla a condición de entregarse exageradamente,

en cuerpo y alma a la acción colectiva, con una ebriedad por la comunidad, un abandono frenético del individualismo que testimonia, al mismo tiempo, una inestabilidad mental bastante grande y cierta voluntad de masoquismo moral.⁸³¹

El propio Žižek ha afirmado que las utopías surgen en los callejones sin salida de la historia,⁸³² esto significa que tales reflexiones son, ante todo, sintomáticas de un atolladero práctico –y teórico. En Žižek (y sobre todo en Badiou), este atolladero parece evidente. La interpretación del fascismo por parte de Žižek encubre un temor heredado del existencialismo: si ser comunista (en una sociedad pluralista, atomizada por razones económicas) es una simple cuestión de elección, entonces carecemos de motivos para cuestionar la elección del fascismo, o para no convertirnos nosotros mismos en fascistas en un momento dado (una perspectiva que, tomada en serio, debería preocuparnos). De este modo, el ultraizquierdismo o el misticismo revolucionario aparentes de Žižek no serían sino el modo de ocultar la completa ausencia de un referente histórico-político

⁸³⁰ Seguimos la exposición de Žižek durante el turno de preguntas en su conferencia en La Paz el 18 de marzo de 2011 (grabación sonora disponible en <http://www.palabrasmas.org> [7/2011]).

⁸³¹ Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, Madrid: F.C.E., 2002, pp. 132-33.

⁸³² «You invent utopias when you're in deep shit and cannot do otherwise» (Slavoj Žižek, «Neoliberalism is in Crisis» (entrevista) en *Greek Left Review*, 28/3/2011, en <https://greekleftreview.wordpress.com/2011/03/28/slavoj-zizek-neoliberalism-is-in-crisis/> (4/2011).)

concreto a partir del cual apuntalar una posición militante verdaderamente revolucionaria.

Pero ¿es esta situación sin salida una consecuencia, tan sólo, de la crisis histórica del movimiento obrero? ¿O (ya que estamos en el contexto de una tesis doctoral de Filosofía) podemos imputarle también una ascendencia teórica? Este segundo término debe ser tomado en cuenta, pues da razones explicativas internas acerca de los límites teóricos de una determinada posición intelectual o filosófica. Y además, lo que puede ser más interesante, nos permite evaluar las causas históricas en el contexto más amplio, en tanto afectan no a un autor o autores sino también a sus antecedentes y condicionan una línea de pensamiento de mayor extensión temporal y espacial.

Si exploramos las referencias de Žižek, encontraremos una serie de presupuestos compartidos con los pensadores de la hegemonía, quienes han insistido en exceso en la discontinuidad entre la posición social (la pertenencia a una clase determinada) y la conciencia política, socavando de este modo las referencias económicas que articularían una posición política de izquierdas. Los postmarxistas Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, pretendiendo librar a la teoría socialista de los lastres del esencialismo economicista, desplazaron el foco del estudio hacia la hegemonización como constitutiva de posiciones políticas, desechando la noción de «intereses objetivos».

Como expone Terry Eagleton, este «postmarxismo» tiene sus antecedentes en la obra de dos sociólogos, Hirst y Hindess. Para ellos, no existe una congruencia entre nuestro conceptos y el mundo, no existe un lenguaje privilegiado que nos permita un acceso a lo real; para medir la correspondencia entre objeto y pensamiento, sería preciso disponer de un tercer lenguaje que garantizase la adecuación, pero esto conduciría a la situación delirante de sucesivos «metalenguajes» remitiéndose los unos a los otros hasta el infinito.⁸³³ Como explica Eagleton, «la tesis “antiepistemológica” de Hindess y Hirst pretende entre otras cosas socavar la doctrina marxista de que una formación social se compone de diferentes “niveles”, algunos de los cuales ejercen una determinación más significativa que otros».⁸³⁴ La realidad no existe como un todo estructurado, de manera que estos autores anticipan también la posición de Laclau y Mouffe, recuperada por Žižek, acerca de la incompletud de lo social. Pero lo más importante es que se niega toda referencia del discurso a una determinación «en última instancia» de lo económico. Esto naturalmente supone desproveer de explicación racional al problema del origen de los intereses de los agentes sociales.⁸³⁵

Según Eagleton, el postmarxismo se basa en un núcleo de verdad: «los “significantes” o los medios de representación política o ideológica, están siempre activos con respecto a lo que significan».⁸³⁶ Aunque la explicación de los intereses del sujeto a partir de sus condiciones reales de existencia quede oscurecida en los planteamientos de estos autores, esto es así porque tal oscurecimiento existe en la realidad (punto acerca del cual los teóricos de la «última instancia» ya nos habían precavido; véanse los planteamientos de Althusser, aunque las referencias están ya inicialmente desde Engels). «Así, los discursos políticos e ideológicos producen sus propios significados, conceptualizan la situación de diferentes maneras».⁸³⁷

El problema es cuando, como lamenta Eagleton en su exposición de la obra de Hirst y Hindess, se da el paso precipitado de «imaginar que *toda la situación socioeconómica* en cuestión se define simplemente por intereses políticos e ideológicos, sin una realidad más allá de ellos».⁸³⁸ Según Eagleton esta posición teórica es insostenible: existen de hecho intereses económicos (como la voluntad de mayores

⁸³³ Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, O. Cit., pp. 260-61.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 264.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 267.

⁸³⁷ *Ibid.*

⁸³⁸ *Ibid.*

salarios) que pueden no encontrarse expresados políticamente. Más aún, la postura postmarxista nos abocaría a la imposibilidad de descubrir nuevos intereses o necesidades que no fueran deducibles de forma lógica (a partir de una lógica de los discursos) de la política o de la ideología hegemónicas. ¿No hay acaso algo que indica la tozudez de ciertos determinantes históricos detrás del reino aparentemente pacífico y lógico de los discursos?

En su crítica a Hindess y Hirst, Eagleton cuestiona incluso la comprensión que estos autores tienen del marco conceptual que pretenden renovar. Su concepción de lo ideológico sería una inversión en los mismos términos del marxismo vulgar: sólo invierten la relación causal, pero no cuestionan el modo de concebir dicha relación. No reconocen por tanto que la ideología ni *produce* la realidad material ni es sólo *efecto* suyo, sino que ofrece una *legitimación* de dicha realidad (de las condiciones reales de existencia). De este modo, lo importante en el caso de la ideología, y que se escapa al modelo saussuriano de significante-significado (bajo la primacía del significante), es el hecho de que la ideología no se puede reducir a una mera representación simbólica – además de ello, de ser un signo, la ideología produce también una legitimación o una mistificación. Esta función de inversión ideológica de la realidad, este papel transformador, supone, como bien argumenta Eagleton, que preexiste algo real sobre lo cual la ideología opera.⁸³⁹ Como dice el viejo proverbio, donde hay humo hay fuego.

El postmarxismo se caracteriza, como hemos dicho, por su intento de desvincular las condiciones de existencia socioeconómicas y el posicionamiento político-ideológico. No hay un vínculo estricto entre una posición política o ideológica y la posición del sujeto en la estructura social (incluso la ordenación estructural de la sociedad podría ponerse en entredicho, como hemos visto). Esta distinción tiene un aspecto positivo, como señala también Eagleton: la puesta en valor de otros intereses y posicionamientos políticos que el marxismo clásico ha minusvalorado, y que son independientes de la situación de clase (feminismo, LGTB, etc.). La teoría postmarxista tiene su origen, precisamente, en los años de expansión de este tipo de movimientos. Tomando esto en cuenta, y agregando que por esas fechas se tambaleaba el esclerotizado edificio de determinado marxismo vulgar, es comprensible el radicalismo de sus formulaciones, que hoy día podemos evaluar con mayor perspectiva.

A pesar de ello, Terry Eagleton, en su crítica de Hirst y Hindess, así como de Laclau y Mouffe,⁸⁴⁰ llega a una conclusión particularmente agria. A través de la teoría del discurso y la semiótica, muchos intelectuales de izquierda dieron el paso desde posiciones revolucionarias a un reformismo más suave. Según Eagleton, «no es una coincidencia que esto haya sucedido precisamente cuando la primera estrategia se enfrentó a auténticos problemas».⁸⁴¹ La acusación de Eagleton es *ad hominem* de cabo a rabo, y por ello mismo particularmente hiriente: las referencias teóricas de estos autores encubrían ideológicamente una retirada política. En los años setenta y ochenta, los intelectuales de izquierda desecharon rápidamente toda referencia a las clases sociales o a la lucha de clases, refugiándose en el combate contra un economicismo que muy pocos marxistas y socialistas sostenían realmente. Aquella huída política coincidió muy oportunamente, como señala Eagleton, con los años más combativos de la clase obrera inglesa.⁸⁴²

Cuando se elimina la línea divisoria entre la realidad y el discurso, la crítica de la ideología se hace imposible. De este modo, una teoría sociológica perfectamente argumentada puede convertirse en ideológica *stricto sensu*: en tanto legitimadora de una

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 268.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 274-80.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 278.

⁸⁴² «Y entonces, tan pronto esta posición se convirtió en la ortodoxia de moda de sectores de la izquierda política, un sector de la clase trabajadora inglesa se embarcó en la fase mayor y más prolongada de militancia industrial de los anales de la historia sindical inglesa...» (*Ibid.*, p. 279.)

retirada de la escena de la lucha política. Cuando una teoría de la ideología afirma la imposibilidad de la referencia a la realidad externa, o la vacuidad de las determinaciones económicas (las que marcan la diferencia entre explotadores y explotados), esa teoría misma se vuelve ideológica. Es difícil que una teoría pretendidamente crítica pueda mantener su credibilidad si niega la importancia de las determinaciones económicas (guiada por el pesimismo de una postura anteriormente revolucionaria, o por la comodidad de la propia condición social del teórico) mientras a escasa distancia se puede ver en la calle el estallido de conflictos sociales que incluso se señalan autorreferencialmente como conflictos de clase. Por esta razón es tan importante observar las posiciones prácticas de los teóricos respecto del mundo que les rodea, y por ese motivo no podemos comprender algo como la teoría psicoanalítica de la ideología si ignoramos que ésta sostiene una posición política patente o implícita.⁸⁴³

Cuando planteábamos el problema político del comunismo, lo hacíamos a través de varias travesías. La primera travesía, como hemos dicho, ha sido la de la regresión a un planteamiento proto-existencialista, heredado por Žižek a través de Alain Badiou y de los post-marxistas, y que amenaza con los clásicos riesgos que dicha filosofía conlleva: regreso a la filosofía de la conciencia, humanismo, y cierto fanatismo intelectual, por qué no decirlo, por medio del cual se elude, con la excusa de una toma de partido previa, todo análisis real de la situación concretamente existente y toda referencia a los intereses económicos objetivos. Por si esto fuera poco, la segunda travesía nos llevó a plantear nada menos que (de nuevo una regresión: ¿síntoma de una patología terminal de la izquierda contemporánea?) el modelo ritualizado, comunitarista, de un modo de vida tradicional que fue el característico de la militancia de los partidos comunistas en todo el mundo durante la era estaliniana (los partidos de fieles),⁸⁴⁴ ciertamente, pero que tiene su antecedente en los partidos socialistas de masas durante la Segunda Internacional, en especial el SPD.

¿Es a esto a lo que estamos abocados? ¿Será cierto que, como expresaba Irene Falcón según Semprún, «cuando se empieza a dudar, cuando se hace uno un descreído, empieza uno a dejar de ser comunista»?⁸⁴⁵ Entonces, ¿dónde queda la crítica, y, sobre todo, la crítica de la ideología, si la última consecuencia de su formulación teórica es, no ya la imposibilidad de escapar del terreno de la fe y de la creencia, sino incluso la prescripción de alimentar una creencia de otro tipo?

Podría argumentarse que nuestra definición del comunismo no es la de la creencia, sino la de una Idea. Los sujetos comunistas se definen por su relación con una idea, que nosotros habíamos desarrollado, en nuestro propio discurso, como una relación cómica con el trasfondo ideal de una eternidad que nos vuelve inmortales. Quizás debamos pensar esa Idea como un trasfondo inevitable, como una referencia eterna del mismo modo en que los filósofos marxistas entendían toda la historia de la filosofía como una oposición entre dos concepciones contrapuestas, materialismo e idealismo. La Idea de comunismo, no siendo idealista, es una idea del materialismo. Y ese materialismo no es otra cosa que el movimiento continuo de disolución de todos los lazos imaginarios que nos ligan como un destino inevitable a nuestras condiciones de existencia. A partir de esa disolución del «mundo de la vida» se inaugura lo colectivo, el proyecto de la comunidad de los iguales. Se trata de una colectividad disolvente, entendida como lucha y como crítica. Pero tal vez sólo en la enajenación de los

⁸⁴³ En su trabajo de 1980, *The Real World of Ideology*, Joseph McCarney sostiene que el término «ideología» en Marx designa cualquier pensamiento que sirve a los intereses de una clase determinada en su lucha de clases; la inflación de las teorías de la ideología, y su definición como sistema de ilusiones que emergen de las estructuras sociales, son un síntoma de la retirada del marxismo occidental respecto de la temática de la lucha de clases. Cf. Joseph McCarney, *The real world of Ideology*, Sussex: Harvester Press, 1980, disponible en <http://www.marxists.org/archive/mccarney/1980/ideology/index.htm> (9/2011).

⁸⁴⁴ Maurice Duverger, *O. Cit.*, p. 100.

⁸⁴⁵ Jorge Semprún, *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona: Planeta, 1977, p. 142.

individuos dentro de esa lucha común sea como la multitud se encuentra a sí misma, lejos de las veleidades narcisistas del punto de vista propio (que constituye, si hemos aprendido algo de Freud y Lacan, el menos propio, el más impuesto de los puntos de vista). Situado desde lo colectivo, el sujeto participa en la disolución de las relaciones sociales impuestas por la ideología dominante; lo hace por medio de su incardinación en relaciones de otro tipo, trocando su lógica inconsciente. El comunismo es la inmersión en otra comunidad, en otras relaciones sociales (embriones para la transformación generalizada de las relaciones sociales de producción), y la adopción del comunismo como lucha por la emancipación supone asumir que *siempre ya estamos en la ideología*, y que la alternativa a la alienación del sujeto en la lógica capitalista es determinarse uno mismo a asumir *personalmente* su alienación en una sociedad de intereses.

Decimos bien, una *sociedad* de intereses y no (sólo) una comunidad. Las teorías de Badiou y Žižek conducen a la lógica del compromiso, del *gesto* ético, de la afiliación voluntaria respecto de una causa que impregna de sentido toda la existencia particular, refiriéndola permanentemente a la universalidad de una Idea. Pero sin más profundidad, estas teorías carecen de referencia alguna y sólo dejan traslucir la carencia de perspectivas comunes en un periodo de cambio de siglo marcado por el atomismo social, por la transformación económica postfordista y por la crisis del marco institucional neoliberal propio de una economía financiarizada. Señalan el gesto constituyente necesario en una fase de pérdida de valores e identidades políticas comunes, el momento de partida del vínculo con los otros.⁸⁴⁶ Deben tener una razón de ser en las condiciones materiales de existencia, en la realidad económica, política, histórica y cultural... Y de hecho la tienen, esa es la razón por la cual los hombres que se comprometen siguen usualmente patrones de comportamiento similares: hay grupos sociales más activos, se milita o se participa en tal o cual movimiento en virtud de la propia situación en la división social del trabajo... Un bloque social orientado hacia un proceso constituyente, que trate de darse un relato escrito de manera colectiva para una alianza de clases, para un pueblo o para una unión internacional, debe por tanto basarse no sólo en los ritos y mitologías que asegurarían la gramsciana hegemonía, sino también en el más prosaico servicio a unos intereses universales, los intereses de la mayoría que potencialmente y en una sociedad sin diferencias de clase serían los intereses de la humanidad en su conjunto (derechos, bienestar, paz). Este tipo de bloques sociales son la única salida para la crisis democrática que acompaña a la destrucción sistemática de los Estados del bienestar europeos, basados en la delegación del poder político en unas élites de gestores y funcionarios.⁸⁴⁷ Como dice Juan Ramón Capella, «sólo la intervención de las poblaciones puede ser agente de un proceso de emancipación real»,⁸⁴⁸ no sólo interviniendo sobre las políticas públicas, sino también creando «*zonas no estatales*, en la vida cotidiana, de intervención colectiva para la satisfacción de necesidades colectivas».⁸⁴⁹

El reino de la libertad no es un *estado de naturaleza* primordial, donde los sujetos se hallen desvinculados unos de otros y puedan hacer uso irrestricto de su libertad para elegir (este modo de entender la libertad encaja, por otra parte, con la utopía neoliberal de la economía de mercado; por eso aún disfruta hoy de cierta

⁸⁴⁶ Esto es lo que clásicamente se ha entendido por medio de la afiliación al sindicato o al partido político, que supone un sacrificio importante materializado en el pago de cuotas, asistencia a reuniones, participación en debates y decisiones colectivas en las distintas instancias de la organización, acatamiento de la disciplina de partido o sindical, etc.

⁸⁴⁷ Antonio de Cabo de la Vega, «El fracaso del constitucionalismo social y la necesidad de un nuevo constitucionalismo», en VVAA, *Por una asamblea constituyente. Una solución democrática a la crisis*, Fundación CEPS/Editorial Sequitur. También recogido en *Nuestra Bandera*, nº 231, vol V (2012), pp. 141-151.

⁸⁴⁸ Juan Ramón Capella, «Transformaciones del Estado contemporáneo», en *Los ciudadanos siervos*, Valladolid: Trotta, 1993, p. 113.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 114.

popularidad). En realidad, la libertad se realiza por medio de las instituciones, de acuerdo con unas leyes y bajo el pacto social según el cual se consienten como legítimas las decisiones adoptadas de forma mayoritaria.

Y este tipo de órdenes institucionales no surgen de la nada, sino que se crean desde el compromiso y el trabajo militante, paciente, desde los partidos políticos, los movimientos sociales o los sindicatos. Participar activamente para dirigir, guiar, transformar esas organizaciones (y también humildemente aprender de lo que allí tengan que enseñarnos) es una forma de libertad muy superior a la de ser mero ciudadano pasivo que a lo sumo ejerce el derecho al voto cuando se le reclama.

El concepto de libertad que tomamos de la experiencia común y corriente resulta ilusorio, porque vivimos en un mundo de apetencias, opiniones y actos que en realidad copiamos de los demás: lo que somos viene determinado por lo que nos hacen ser, y el origen de nuestra conciencia personal está en ese cúmulo de herencias que flotan a nuestro alrededor (el universo simbólico, social, en el cual se nos hace nacer). En estas condiciones, lo único que lógicamente podemos hacer es trabajar con todo lo que heredamos, para extraer algún tipo de racionalidad por medio de la cual dirigir nuestras vidas. Y eso precisamente es la política: organizar racionalmente la sociedad, y para ello lo que hay que hacer es comprometerse activamente, aportar lo que uno tiene, y militar.

La militancia no es sino la participación en una colectividad que se organiza en común con el objeto de luchar para defender un modo de vida que se considera bueno. Y aunque vivimos en sociedades relativistas, donde (no sin razón) creemos que cada sujeto debe poder optar por su propia manera de vivir, sin depender del dictado de otros, no por ello podemos caer en la pretensión de que no haya condiciones de vida fundamentales que universalmente debemos reconocer como racionales, y que deben imponerse incluso a aquellas personas irracionales que preferirían vivir de manera individualista (en muchos casos, dañando la vida de otros).

Un militante de izquierdas es alguien que piensa que existen estas condiciones fundamentales que todo el mundo debe reconocer como justas, equitativas y buenas. ¿Y no era esto lo que, para Marx, hacía de la clase trabajadora un sujeto revolucionario? Para Marx, la clase trabajadora, el proletariado (entendido como el sujeto político consciente) tenía intereses particulares que coincidían con los intereses racionales universalizables para toda la sociedad. Los explotados pensaban que sólo podrían liberarse en un mundo sin explotación, y esto, objetivamente, era algo que convenía a todos (a los excluidos, al *lumpen*, a los pequeños y medianos empresarios, a las mujeres sometidas por el patriarcado...).

¿No es acaso imprescindible que recuperemos esta idea de que hay un modo de vida racional que nos conviene a todos? Lo verdaderamente perverso de nuestro mundo es que, tras el discurso de que todos tenemos libertad para establecer nuestro modo de vida, lo cual naturalmente tiene el efecto positivo de permitirnos desarrollar cada uno de nosotros nuestras particulares rarezas (dentro de los límites permitidos), subyace la multiplicación siniestra de esferas de habitabilidad, de mundos apartados y separados por muros, por barreras, por medidas crecientemente paranoicas de seguridad. La verdad es que las diferencias de modos de vida, en las condiciones del capitalismo tardío, son el reverso legitimador de un anverso tenebroso, de una profunda división propiamente espacial de la sociedad: de un lado, están los suburbios y las villas-miseria; y del otro lado, los espacios exclusivos para multimillonarios, que se hallan por completo fuera del alcance del ciudadano común y corriente, y en los cuales las subjetividades narcisistas de los sujetos más acomodados encuentran las condiciones materiales para realizar las libertades que sólo formalmente se hallan reconocidas para todos.

La tarea política hoy día pasa por restablecer el común (la comunidad de un modo de vida subjetivo y colectivista, articulado con unos intereses racionales compartidos y objetivos) pasando por encima de los encierros y las barreras. Cuentan que durante el breve periodo de la Comuna de París, sitiada la ciudad, los comuneros vencieron el aislamiento haciendo volar un globo aerostático y lanzaron sobre las regiones rurales folletos en los que se podía leer un mensaje claro y contundente: *tenemos los mismos intereses*.⁸⁵⁰

3. EL PROBLEMA DE LA ORGANIZACIÓN DEMOCRÁTICA Y EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA ANTE LA IDEOLOGÍA

Arriba hemos visto las objeciones de Terry Eagleton (que Žižek reproduce en sus numerosas críticas a los «estudios culturales») al escoramiento de la filosofía crítica en los años 70 y 80 hacia el postestructuralismo, la teoría del discurso y en general hacia el refugio que parece buscar en las comodidades de la vida académica, precisamente en los años más críticos de la lucha de clases internacional. Judith Butler da su propia visión de las razones de este desencuentro en un célebre artículo titulado «Merely cultural» (traducido como «El marxismo y lo meramente cultural» en la edición española de la *New Left Review*). En este artículo, Butler se propone evaluar dos tipos de afirmaciones, muy extendidas dentro de los debates en los círculos intelectuales de izquierdas:

1. La objeción típicamente marxista a la reducción de toda teoría y de todo activismo al estudio de la cultura (reducción del marxismo a los estudios culturales o *cultural studies*).
2. La tendencia a relegar los nuevos movimientos sociales a la esfera de lo cultural, despreciándolos e interpretando toda política cultural como fragmentadora, identitaria y particularista.

La idea implícita en estos debates es que el postestructuralismo y los debates en la izquierda enfocados hacia lo cultural, habrían significado un empobrecimiento respecto del enfoque marxista, «fallando a la hora de responder a cuestiones de igualdad económica y de redistribución»⁸⁵¹ o haciéndonos perder incluso «un modo objetivo y universal de racionalidad.»⁸⁵² La posición marxista ortodoxa considera que los nuevos movimientos sociales habrían dividido a la izquierda, despojándola de ideales comunes, fragmentándola y reduciendo todo activismo a una mera defensa de la identidad cultural.

La acusación de que los nuevos movimientos sociales son «meramente culturales», y de que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un materialismo basado en un análisis objetivo de clase, presume en sí misma que la diferencia entre la *vida material* y *cultural* es algo estable.⁸⁵³

En realidad, como afirma Butler, lo que tenemos aquí bajo el nombre de «marxismo ortodoxo» (que, como veremos, no tiene nada que ver con el pensamiento de Marx) no

⁸⁵⁰ Prosper Olivier Lissagaray, *History of the Paris Commune of 1871*, en <http://www.marxists.org/history/france/archive/lissagaray/ch18.htm> (2/2013).

⁸⁵¹ «...failing to address questions of economic equality and redistribution» (Judith Butler, «Merely cultural», en *Social Text* 52/53, *Queer Transgressions of Race, Nation, and Gender* (otoño/invierno 1997), p. 265. La traducción es mía.)

⁸⁵² «an objective and universal mode of rationality» (*Ibid.* La traducción es mía.)

⁸⁵³ «The charge that new social movements are “merely cultural,” that a unified and progressive Marxism must return to a materialism based in an objective analysis of class, itself presumes that the distinction between material and cultural life is a stable one.» (*Ibid.*, p. 267.)

es más que un anacronismo teórico que ignora las contribuciones a la teoría marxista desde que Althusser reformulara el modelo base-superestructura y desde las aportaciones teóricas del materialismo cultural. *El resurgimiento anacrónico de una distinción entre lo material y lo cultural favorece una táctica que aspira a identificar los nuevos movimientos sociales con lo «meramente cultural», y lo cultural con lo derivado y lo secundario.*

Esta ortodoxia reclama una unidad que, paradójicamente, volverá a dividir a la izquierda: de un lado los «buenos» universalistas que tienen una perspectiva estratégica unitaria, y por otro los particularistas que dividen las luchas. En realidad, la ortodoxia favorece un conservadurismo social y sexual que relega cuestiones como el sexo o la raza, frente al «auténtico» asunto de la política. Pasa por alto, también, que estos movimientos sociales habrían cobrado impulso ante los intentos de afirmar el universalismo por decreto, sea desde la racionalidad habermasiana o desde el liberalismo «ciego a las diferencias». *La ortodoxia se opone (por «fragmentadores») precisamente a unos movimientos progresistas que mantienen a la izquierda con vida.*⁸⁵⁴

Ahora bien, lejos de fragmentar con su discurso, Judith Butler comprende sensatamente que la articulación de estas luchas (sin reducir unas a otras, sin contraponer unas facciones a otras) es la única forma de construir una verdadera unidad progresista, donde se eviten los esencialismos, se eludan los reduccionismos bárbaros (esencialismos, economicismos) y se articule el movimiento político-social como una estructura compleja de luchas solidarias entre sí. La manera que Judith Butler tiene de entender esta unidad resulta profundamente hegeliana, y no pasa por la mera síntesis (en la forma de una estructura jerarquizada, de un partido o de una organización que comprenda en su seno a todas las movilizaciones) sino por *la unidad contradictoria de una multiplicidad de movimientos que convergen y se cruzan de manera productiva.* Juntos, no necesariamente revueltos, cada uno con su tradición y con su propia identidad:

La única unidad posible no será la síntesis de un conjunto de conflictos, sino una manera de mantener el conflicto en formas políticamente productivas, como una práctica contestataria que exige que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros sin que esto suponga transformarse en los otros.⁸⁵⁵

Y también:

Cualquiera que sea el universal que se haga posible –y podría darse el caso de que los universales sólo cobraran existencia durante un periodo limitado, como un «destello» en el sentido de Benjamin– será el resultado de una difícil tarea de traducción en la que los movimientos sociales expondrán sus puntos de convergencia sobre un trasfondo de contestación social.⁸⁵⁶

Esto significa articular la lucha como un encuentro de los distintos movimientos en torno a los mismos problemas que atraviesan a la sociedad (pues en la cita de arriba Butler, lejos de cualquier culturalismo que le podamos atribuir, parece estar hablando de la contradicción capitalista fundamental y de la lucha de clases como el trasfondo a

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁸⁵⁵ «The only possible unity will not be the synthesis of a set of conflicts, but will be a mode of sustaining conflict in politically productive ways, a practice of contestation that demands that these movements articulate their goals under the pressure of each other without therefore exactly becoming each other» (*Ibid.*, p. 269. La traducción es mía.)

⁸⁵⁶ «Whatever universal becomes possible –and it may be that universals only become possible for a time, “flashing up” in Benjamin’s sense– will be the result of a difficult labor of translation in which social movements offer up their points of convergence against a background of ongoing contestation.» (*Ibid.*, p. 270. La traducción es mía.)

partir del cual se organiza la respuesta de los movimientos sociales). Y este encuentro de distintos «aparatos ideológicos» independientes y descentrados tiene un nombre: democracia. *El futuro de la izquierda depende de la capacidad para articular democráticamente los espacios de lucha y los movimientos*, ya que «cualquier esfuerzo de imponer la unidad a estos movimientos desde fuera será rechazado nuevamente como una forma de vanguardismo dedicada a la producción de jerarquía y disenso que generarán la misma fragmentación que, se asegura, proviene del exterior».

De este modo, contra los críticos «ortodoxos» del postestructuralismo, habría que aventurarse a indagar una sospecha bien incómoda: ¿y si el postestructuralismo, los movimientos sociales y el enfoque en las luchas «culturales» o «transversales» no fueron una retirada voluntaria de personas que se habían escorado hacia posiciones más reformistas, sino un *síntoma de un bloqueo histórico en el movimiento obrero y la izquierda tradicional?*

Como Judith Butler recuerda en «El marxismo y lo meramente cultural», Marx y Engels habían reconocido que el modo de producción debía incluir formas de asociación social (formas «privadas» de administración de la vida social: una organización «biopolítica» diríamos con Foucault). Butler cita un pasaje de *La ideología alemana*:

Los hombres, que rehacen diariamente su propia vida, comienzan a crear a otros hombres, a reproducir a los de su clase: se trata de la relación entre hombre y mujer, padres e hijos, la *familia*.⁸⁵⁷

Buena parte de los debates feministas en los años 70 y 80 se dirigían hacia este problema, el de *la familia heterosexual como elemento indispensable para el modo de producción, y ante todo hacia el problema de la propia producción del género como un factor indispensable en la «producción de seres humanos»*. Es una profundización en algo que ya Althusser había mencionado: la familia como un Aparato Ideológico, uno más de tantos, privado y descentralizado, que sirve en último término a un fin económico como es la reproducción o producción de seres humanos que serán destinados a un puesto en la producción.

Los ortodoxos, que reprodujeron las peores tendencias economicistas tradicionales, fueron en buena medida responsables al no haber articulado, en vísperas de la gran ofensiva neoliberal, una respuesta a tantos problemas que se situaban aparentemente en «el extremo opuesto» del arco económico-cultural. Como si la vieja y buena clase obrera estuviera al margen de cuestiones «accesorias», como la raza o el género. Como si los obreros no fueran obreros porque están racializados y sexualizados, y porque viven en la ideología hegemónica que reproduce sus condiciones materiales de existencia bajo un modo de producción capitalista.

Entonces, ¿qué significa *democracia* en su forma más profunda, como un significante anticapitalista? Es una pregunta que no planteamos expresamente en el capítulo dedicado a ese problema, pero que cobra toda su importancia en el punto a que nos han conducido las últimas reflexiones y recapitulaciones en este final de trayecto.

La primera referencia a partir de la cual quisiera desarrollar esta cuestión, es la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía, entendida aquí como una teoría de la democracia económica como libre asociación de los productores.

El fetichismo de la mercancía es la ideología que subyace al intercambio de mercancías, y supone el desconocimiento del valor de cambio intrínseco a las mercancías, por el mero hecho de ser la materialización de un trabajo humano abstractamente considerado. Así, los productores, que se relacionan *entre ellos* por medio del intercambio de los productos de su trabajo, sustituyen (*en la práctica*) dicha

⁸⁵⁷ Cit. en *Ibid.*, p. 271. La traducción es mía.

relación por la relación que se da *entre los productos* de su trabajo. Las relaciones sociales entre los productores son vividas como relaciones sociales entre los productos del trabajo, y de este modo el carácter social del trabajo humano se encuentra representado como un carácter objetivo inherente a dichos productos, «como propiedades sociales naturales de dichas cosas».⁸⁵⁸ Así, la potencia del trabajo humano para desenvolverse como cooperación social y como intercambio de los productores, que en una sociedad democrática de productores emancipados se desarrollaría racionalmente, es *reificada*: adjudicada a los productos del trabajo, que parecen obrar por sí mismos y adoptan la personalidad social de sus productores. De este modo, la planificación de la producción, que podría determinarse de forma racional y atendiendo a las necesidades sociales, es supeditada al gobierno de las cosas, las mercancías: es en el mercado donde se determina qué mercancías son socialmente valoradas, cuál es la cantidad que de ellas se demanda, y en qué sentido debe organizarse su producción. Esto produce, naturalmente, irracionalidades. Un ejemplo de ello son las burbujas económicas: supongamos que, como sucedió en España en los últimos años, el «mercado» inmobiliario nos transmite una información determinada, esto es, que el precio de la vivienda nunca descende y que existe una demanda siempre creciente. Como individuo que atiende sólo al criterio de maximización de sus beneficios, optaré por invertir en viviendas, a pesar de que una simple observación empírica (la mayoría de viviendas adquiridas en los años del *boom* han permanecido inhabitadas) debería haberme hecho reflexionar al respecto.

Para Marx, como decimos, el reino ideológico del mercado puede y debe reemplazarse por la organización racional de los productores, que establecerán, por procedimientos democráticos, cuáles son las necesidades de la sociedad y qué se debe producir para satisfacer dichas necesidades. La democracia económica es el socialismo: una instancia democrática de planificación económica, destinada a su progresiva desaparición en tanto órgano de un poder de clase.

Ahora bien, ¿cómo debe desarrollarse la lucha ideológica para poder aproximarnos a este fin, evitando las formas perversas que conllevan el recaimiento en las formas burguesas de poder estatal y de hegemonía ideológica (como las vimos en el estalinismo)? Una respuesta la tenemos en el texto de una conferencia de Althusser en Granada el 26 de marzo de 1976, bajo el título *La transformación de la filosofía*. En este texto, Althusser desarrolla la relación de la filosofía, presentada como un «discurso racional puro»⁸⁵⁹ con el resto de saberes, con las ciencias y con las prácticas sociales en general. La filosofía, que surge ligada a la aparición de las ciencias y a las revoluciones científicas, invierte su relación con éstas, afirmándose como «la ciencia suprema, la ciencia de las ciencias, la ciencia de las condiciones a priori de cualquier ciencia»,⁸⁶⁰ etc. La filosofía está sometida a las ciencias puesto que de ellas toma su modelo de racionalidad. Pero, en el interior de su discurso, la filosofía invierte esta relación para reafirmar su dominio sobre las ciencias. Lo mismo cabe decir acerca del dominio de la filosofía sobre todos los saberes: sobre la religión, la moral, la política, la estética o incluso lo económico.⁸⁶¹ «La filosofía enuncia la verdad de todos los objetos exteriores, revela lo que tales objetos son incapaces de decir sobre ellos mismos: les «dice», les revela, su esencia.»⁸⁶² La filosofía se diferencia de los saberes, de las ciencias y de las prácticas (y se diferencia de manera jerárquica), para decir algo sobre ellas: «decir la Verdad»,⁸⁶³ el origen, el sentido o el *logos* —que Althusser entiende, a la manera de

⁸⁵⁸ Karl Marx, *El capital*, Libro I, vol. 1, Madrid: Siglo XXI, 1975, p. 88.

⁸⁵⁹ Louis Althusser, *La transformación de la filosofía*, Granada: Universidad de Granada, 1976, p. 11.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁶² *Ibid.*

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 14.

Derrida, a la vez como Verdad y como discurso, identificando la palabra o la voz como lugar del sentido.

La filosofía puede hablar de cualquier cosa, por eso parece no tener un verdadero «exterior». Sin embargo, su «exterior» traumático, sobre el cual mantiene un silencio sepulcral, se halla en su mismo interior. La filosofía, al abarcar todas las prácticas sociales en su interior, las transforma y deforma para su conveniencia. El «exterior» de la filosofía se halla en su interior, en la traumática y violenta apropiación-transformación-deformación que la filosofía realiza sobre las prácticas sociales. Su «exterior» es «éxtimo». Consiste, como dice Althusser, en la *voluntad de poder* nietzscheana de los filósofos que se adueñan del mundo convirtiéndolo en objeto de su pensamiento.⁸⁶⁴ El espacio exterior de la filosofía

...es lo que sucede dentro de ella: no sólo las deformaciones lógicas de las prácticas sociales para someterlas a la unidad formal no contradictoria de un pensamiento sistemático que abarca a la totalidad, sino el desmembramiento y la reconstrucción, la puesta en orden de esas mismas prácticas sociales deformadas; una doble deformación, pues, requerida por las exigencias de esa puesta en orden que, en definitiva, domina todo y da a la filosofía su sentido.⁸⁶⁵

Pero ahora es preciso preguntarse: ¿esta locura filosófica de ordenarlo todo de acuerdo con una Verdad o un sentido puede reducirse, como hace Nietzsche, a una reacción contra la realidad de individuos resentidos contra la dureza de la vida? ¿O tiene además una razón histórica, que hace que los problemas filosóficos se hayan ido transmitiendo siglo tras siglo y sigan siendo leídos y estudiados en la actualidad? Según Althusser, la pervivencia de la filosofía se corresponde con sus resultados. Con unos resultados que las sociedades han exigido históricamente de sus filosofías.⁸⁶⁶

La filosofía unifica las prácticas sociales y las hace corresponderse con una Verdad enunciada en un discurso. La filosofía hace amoldarse a esa Verdad, no sólo a esas prácticas sociales, sino también y de manera derivada a los individuos que viven esas prácticas. De modo que el poder de la filosofía se convierte en el poder para enunciar una Verdad sobre la manera en que los hombres viven su práctica social. Todos los hombres estamos en la ideología, pero la filosofía hace encajar esa experiencia ideológica de nuestras condiciones prácticas de existencia con una Verdad que las dota de sentido y las unifica. Esto dota a la filosofía de un poder, el poder de manipular la eficacia particular de la esfera ideológica (eficacia, en particular, a la hora de reproducir o transformar las relaciones sociales, que son relaciones de producción).

En resumen, la filosofía es un instrumento de poder que puede resultar muy importante y hasta crucial en determinadas fases de la lucha de clases. Como ya sabían Maquiavelo o Gramsci, y nos recuerda Althusser, ninguna clase social puede detentar el poder del Estado sin transformar su «poder violento en un poder consentido»,⁸⁶⁷ y es para ello para lo que las clases dominantes libran una lucha histórica por los Aparatos Ideológicos que han de configurar una ideología dominante que les garantice su hegemonía: una ideología de clase, al servicio de una clase, que supere las contradicciones y se halle unificada en torno a los intereses de la clase dominante.

Y aquí es donde, para Althusser, entra el papel histórico asumido por la filosofía, que «no es ni una operación gratuita ni una actividad especulativa»,⁸⁶⁸ cosa que desde luego podemos reconocer si echamos un vistazo a las preocupaciones prácticas, de

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 22-23.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, pp. 27-28.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 35.

orden a menudo expresamente *político*, de los grandes filósofos de la historia. Como afirma Althusser,

...no se puede comprender la tarea determinante en última instancia de la filosofía más que en relación con las exigencias de la lucha de clases en la ideología, o sea, la cuestión central de la hegemonía, de la constitución de la ideología dominante ante todo.⁸⁶⁹

La filosofía tiene, pues, una importancia política que la convierte en un espacio *estratégico* de la lucha de clases. En su búsqueda de orden y en su persecución de una Verdad, que se siente como una búsqueda personal o si acaso «corporativa» (del cuerpo de eso que sean *los filósofos*), pero que en realidad responde a una demanda social, la filosofía

Produce todo un dispositivo de categorías que permiten pensar y que colocan en un lugar determinado las diferentes prácticas sociales bajo las ideologías, es decir, en el lugar que deben inexcusablemente ocupar para que jueguen el papel que de ellas se espera en la constitución de la ideología dominante. La filosofía produce una problemática general, es decir, una manera de plantear y, por tanto, de resolver los problemas que puedan surgir. En fin, la filosofía produce unos esquemas teóricos, unas figuras teóricas que sirven de mediadoras para sobrepasar las contradicciones y de lazo para religar los diferentes elementos de la ideología. Además, garantiza (al actuar como dominadora de las prácticas sociales así reordenadas) la Verdad de este orden, enunciado bajo la forma de la garantía de un discurso racional.⁸⁷⁰

Esta es la función histórica de la filosofía, que la convierte así en algo no muy distinto del mito o de la religión, y que la ubica de lleno en el terreno de la lucha de clases en la ideología.

Si esta es la filosofía dominante, habrá que prestar atención quizá a la historia subterránea de las filosofías dominadas, que diría Benjamin. Pero además de esto, hay que prestar atención a algo mucho más importante. Como Althusser afirma a lo largo de todo su artículo, Marx nunca escribió un texto propiamente «filosófico». Marx, como Engels, Lenin o Gramsci, siempre desconfió de la filosofía y, ante todo, de hacer la filosofía que hacían los filósofos (la que luego harán Plejanov, Bogdanov o el mismo Stalin). Esto es lo que nos lleva al tema que da título a la conferencia de Althusser, *La transformación de la filosofía*, y al problema que le interesa: el problema de *una nueva práctica de la filosofía*.

Y es que, en efecto, la particularidad de Marx, Engels o Lenin reside en no haber hecho una filosofía en un sentido tradicional, sino en fragmentos o en forma de *críticas* a otros pensadores (así sucede en *La sagrada familia*, en el *Anti-Dühring* de Engels, o en *Materialismo y Empiriocriticismo* de Lenin). Como dice Althusser, Marx pensaba que hacer esa filosofía, «...incluso bajo la forma de oposición, era entrar en el juego de la cuestión hegemónica y contribuir, indirectamente, a forzar a la ideología burguesa dando por válida su forma de expresión ideológica».⁸⁷¹

Para no caer en la trampa hegemónica, para no emular la estrategia burguesa de reforzamiento del Estado y de glorificación ideológica del estado de cosas existente, Marx se abstuvo de hacer una filosofía sistemática, dejándonos más bien con «la tarea de inventar nuevas formas de intervención filosófica que aceleren el fin de la hegemonía ideológica burguesa.»⁸⁷² Esa nueva práctica de la filosofía debe ser una no-filosofía que deje paso a otras formas de existencia filosófica, del mismo modo en que el socialismo

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 45.

debía ser un no-estado que dejara paso a la organización democrática de los productores. La tarea de esa nueva práctica de la filosofía sería, para Althusser, la de «contribuir a la liberación y al libre ejercicio de las prácticas sociales y de las ideas humanas.»⁸⁷³

Ahora bien, una cuestión se nos presenta a más de 35 años de distancia de la reflexión de Althusser: ¿qué pasa hoy con la filosofía? ¿Acaso ésta no ha perdido buena parte de su eficacia como órgano de unificación de la ideología dominante? ¿Acaso hoy la ideología dominante precisa de dicha unidad? ¿No estamos habituados a escuchar más bien, en los países desarrollados, imperativos multiculturalistas que nos animan a «ser nosotros mismos» y a liberarnos de toda forma esencialista y opresiva de identificación permanente? En la actualidad, parece que toda práctica social se halla legítimamente liberada y emancipada, siempre que no cuestione los fundamentos del orden social, político y económico –y con todo eso, aún puede ser tolerada hasta cierto punto. Si hay alguna ideología dominante, ésta parecería ser (como afirma Žižek) una amalgama de cinismo, multiculturalismo, liberalismo y elementos *New Age* o *neobudistas*. Pero esta es una ideología que funciona mejor mientras no se haga del todo expresa, y mucho menos en las formas tradicionales de discursos sistemáticos que materializan una Verdad, un orden o un sentido. Si la filosofía hoy día está en crisis (y funcionan mejor los manuales de autoayuda), es porque ya no es necesaria para cumplir su operación tradicional.

Esto nos deja ante la disyuntiva de una filosofía tradicional desvinculada del mundo y refugiada en el ámbito académico (o meramente divulgadora, de arriba abajo, de los grandes debates y de sus artefactos culturales), o una filosofía que insista en volver la mirada a la realidad y a las prácticas sociales. Y para hacer esto último, a su vez hay que elegir entre dos opciones: la tentación de traducir la filosofía a un lenguaje que todo el mundo entienda y que responda a las preocupaciones cotidianas del hombre común y corriente (la filosofía convertida en una rama de la autoayuda) o la posición activa y militante de persistir en la tradición de las filosofías dominadas, practicando una filosofía crítica y disolvente. Esta es la tesis final que quiero sostener: *la filosofía, como lucha de clases en la ideología, sólo sigue existiendo en las aportaciones explícitas o implícitas de aquellos que siguen la tradición de las filosofías dominadas. La tarea actual de la filosofía pasa por comprender su lugar dentro de la lucha de clases ideológica, por recuperar la teoría de la ideología y por convertirse en crítica de las ideologías.*

Esto tiene mucho que ver con lo dicho arriba sobre los movimientos sociales: se trata de una filosofía crítica que sea la base de la articulación democrática de los espacios de lucha en la sociedad, de los movimientos sociales y de las prácticas de subversión. Una filosofía que no sea ni la del rey-filósofo platónico, ni la de una especie de conspirador que disponga las pautas estratégicas de una toma sistemática del poder. Sino un ruido de fondo, una disposición crítica y disolvente que plantee problemas y disponga las bases y las condiciones intelectuales para una liberación de las prácticas sociales (pensando en temas olvidados en la filosofía tradicional: las minorías, la raza, la sexualidad, el género, el ecosistema, etc.) y sustrayendo a esas prácticas de las emboscadas de la ideología dominante, que las reduce a todas ellas al servicio de los intereses de la clase dominante: subversiones performativas integradas en la economía de mercado, progreso «verde», liberalismo «ciego a las diferencias»... por no hablar de la emergencia de todo tipo de fundamentalismos que directamente reprimen a las minorías raciales, o de la violencia sexista, o de los nacionalismos agresivos y excluyentes o que sirven a los intereses de burguesías nacionales... Recuperar la filosofía como crítica del estado de cosas, que siente las bases de la liberación contra una ideología hegemónica de clase, lo cual a su vez posibilita que que los hombres

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 46.

tracen sus alianzas para, de la mano y contra el Estado, marchar hacia su emancipación en una comunidad de iguales, unidos por sus intereses universales, en la diversidad de sus particularidades idiosincráticas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.1. BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

1.1.1. De Slavoj Žižek

Libros en inglés (por orden de aparición):

- 1989: *The sublime object of ideology*. London; New York: Verso.
- 1991: *For they know not what they do: enjoyment as a political factor*, London; New York: Verso.
- 1991: *Looking awry: an introduction to Jacques Lacan through popular culture*, Cambridge: MIT press.
- 1992: *Everything you always wanted to know about Lacan (but were afraid to ask Hitchcock)* (ed.), London; New York: Verso.
- 1993: *Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the critique of ideology*, Durham: Duke University Press.
- 1994: *Mapping ideology* (ed.), London; New York: Verso.
- 1994: *The metastases of enjoyment: six essays on woman and causality*, London; New York: Verso.
- 1996: *The indivisible remainder: an essay on Schelling and related matters*, London; New York: Verso.
- 1996: *Gaze and voice as love objects*. Con SALECL, Renata (eds.), Durham: Duke University Press.
- 1997: *The plague of fantasies*, London; New York: Verso.
- 1997: *The abyss of freedom. Ages of the world*. Con SCHELLING, F.W.J., Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1998: *The spectre is still roaming around!*, Zagreb: Arkzin.
- 1998: *Cogito and the unconscious* (ed.), Durham: Duke University Press.
- 1999: *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*, London; New York: Verso.
- 1999: *NATO as the left hand of God*, Zagreb: Arkzin.
- 2000: *Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out* (second edition), New York: Routledge.
- 2000: *Contingency, hegemony, universality*. Con BUTLER, Judith y LACLAU, Ernesto, London; New York: Verso.
- 2000: *The art of the ridiculous sublime. On David Lynch's Lost Highway*, Walter Chapin Center for the Humanities, University of Washington.
- 2000: *The fragile absolute. Or why the Christian legacy is worth fighting for?*, London; New York: Verso.
- 2001: *Welcome to the Desert of the Real*, New York: The Wooster Press.
- 2001: *Opera's second death*. Con DOLAR, Mladen, London: Routledge.
- 2001: *On belief*, London: Routledge.

- 2001: *The fright of real tears, Kzysztof Kiesłowski between theory and post-theory*, Bloomington: Indiana University Press.
- 2001: *Did somebody say totalitarianism? Five essays in the (mis)use of a notion*, London; New York: Verso.
- 2001: *Repeating Lenin*, Zagreb: Arkzin.
- 2002: *The puppet and the dwarf. The perverse core of christianity*. Cambridge: M.I.T. Press.
- 2002: *Revolution at the gates. Selected writings of Lenin from 1917* (ed.), London; New York: Verso.
- 2002: *Jacques Lacan. Critical evaluations in cultural theory* (ed.), London: Routledge.
- 2003: *Perversion and the social relation*. Con ROTHENBERG, Molly Anne y FOSTER, Denis A., Durham: Duke University Press.
- 2003: *Organs without bodies. On Deleuze and consequences*, New York; London: Routledge.
- 2004: *Conversations with Slavoj Žižek*. Con DALY, Glin, London: Polity Press.
- 2004: *Iraq: the borrowed kettle*, London; New York: Verso.
- 2005: *Interrogating the real. Selected writings*, New York: Continuum.
- 2005: *The universal exception*, New York: Continuum.
- 2006: *The parallax view*, Cambridge: MIT Press.
- 2007: *How to read Lacan*, New York; London: W.W. Norton and Company.
- 2007: *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*. Con BUDGEN, Sebastian y KOUVELAKIS, Stathis (eds.), Durham: Duke University Press, 2007.
- 2007: *Mao. On practice and contradiction* (ed.). London; New York: Verso.
- 2008: *The sublime object of ideology* (segunda edición), London; New York: Verso.
- 2008: *Violence*, New York: Picador.
- 2008: *In defense of lost causes*, London; New York: Verso.
- 2009: *The monstrosity of Christ*. Con MILBANK, John. London; Cambridge: M.I.T. Press.
- 2010: *The idea of communism*. Con DOUZINAS, Costas (eds.), London; New York: Verso.
- 2010: *Living in the end times*, London; New York: Verso.
- 2012: *The year of dreaming dangerously*, London; New York: Verso.
- 2012: *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London; New York: Verso.

Traducciones al castellano

- *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Atuel, 2004.
- *Bienvenidos al desierto de lo Real*, Madrid: Akal, 2002.
- *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Con BUTLER, Judith y LACLAU, Ernesto, Buenos Aires: F.C.E., 2004.
- *El espinoso sujeto*, Buenos Aires: Paidós, 2001.
- *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI, 2007.
- *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur, 2007.
- *Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.
- *Ideología. Un mapa de la cuestión* (ed.), Buenos Aires: F.C.E., 2004.
- *La suspensión política de la ética*, Buenos Aires: F.C.E., 2005.
- *Porque no saben lo que hacen*, Buenos Aires: Paidós, 1998.
- *¿Quién dijo totalitarismo?*, Valencia: Pre-Textos, 2002.

- *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004.
- *Visión de Paralaje*, Buenos Aires: F.C.E., 2006.

Artículos y capítulos de libros

- «De la democracia a la violencia divina», en VV. AA., *Democracia en suspenso*, Madrid: Casus-Belli, 2010, pp. 127-154.
- «Eastern Europe Republics Of Gilead», en *New Left Review* nº 183, Sept-Oct 1990, pp. 50-62.
- «Good Manners in the Age of Wikileaks», en *London Review of Books*, Vol. 33 nº 2, 20/01/2011, en <http://www.lrb.co.uk/v33/n02/slavoj-zizek/good-manners-in-the-age-of-wikileaks> (4/2011).
- «How to begin from the beginning», en *New Left Review*, 57 (mayo-junio 2009), pp. 43-55.
- «Kant and Sade: The ideal couple», en *Lacanian ink*, 13, octubre 1998, en <http://lacan.com/frameXIII2.htm> (7/2009). El texto completo se encuentra disponible en <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/kant-and-sade-the-ideal-couple/> (4/2011).
- «Repeating Lenin», en *Lacan.com*, en <http://www.lacan.com/replenin.htm> (9/2009).
- «Robespierre, or the “Divine Violence” of Terror», en Maximilien de Robespierre, *Virtue and terror*, London; New York: Verso, 2007. También disponible en <http://www.lacan.com/zizrobes.htm> (4/2011).
- «Shoplifters of the World Unite», en *London Review of Books*, artículo online, 19/8/2011, en <http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite> (20/8/2011).
- «The military-poetic complex», en *London Review of Books*, Vol. 30 No. 16, 14/8/2008, en http://www.lrb.co.uk/v30/n16/zize01_.html (6/2009).

Artículos en prensa

- «Disputations: Who Are You Calling Anti-Semitic?», en *The New Republic*, 7/1/2009, en <http://www.tnr.com/article/politics/disputations-who-are-you-calling-anti-semitic> (11/2010).
- «“En tierra hostil”: boinas verdes con rostro humano», en *El País*, 24/3/2010, en http://www.elpais.com/articulo/opinion/Boinas/verdes/rostro/humano/elpepiopi/20100324elpepiopi_12/Tes (4/2011).
- «Why fear the Arab revolutionary spirit?», en *The Guardian*, 1/2/2011, en <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/feb/01/egypt-tunisia-revolt> (2/2/2011)

Entrevistas

- «Don't worry, the catastrophe will arrive!», en *Kollektivi Materializmi Dialektik*, 17/09/2012, en <http://materializmidialektik.wordpress.com/2012/09/17/slavoj-zizek-dont-worry-the-catastrophy-will-arrive/> (10/2012).
- «First they called me a joker, now I am a dangerous thinker», en *The Times of India*, 10/1/2010, en <http://timesofindia.indiatimes.com/home/sunday-toi/all-that-matters/First-they-called-me-a-joker-now-I-am-a-dangerous-thinker/articleshow/5428998.cms> (12/2010).

- «Interview with Slavoj Žižek», en *The believer*, July 2004, en http://www.believermag.com/issues/200407/?read=interview_zizek (4/2011).
- «Neoliberalism is in Crisis», en *Greek Left Review*, 28/3/2011, en <https://greekleftreview.wordpress.com/2011/03/28/slavoj-zizek-neoliberalism-is-in-crisis/> (4/2011).
- «Q&A. Slavoj Žižek, professor and writer», en *The Guardian*, 9/8/2008, en <http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2008/aug/09/slavoj.zizek> (4/2011).
- «Si un fármaco puede hacerme más valiente, más lúcido y más generoso, ¿en qué queda la ética?», en *El País*, 25/3/2006, en http://www.elpais.com/articulo/semana/farmaco/puede/hacerme/valiente/lucido/generoso/queda/etica/elpbabpor/20060325elpbabese_1/Tes (6/2011).
- «Slavoj Žižek e a novidade de comunismo», en *O Globo*, 28/5/2011, en <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/05/28/slavoj-zizek-a-novidade-do-comunismo-382949.asp> (5/2011).
- «Slavoj Žižek. *The End Times*» (entrevista), en *HUCK*, 26 (2011), en <http://www.huckmagazine.com/features/slavoj-zizek/> (6/2011).

1.1.2. Otros

ALTHUSSER, Louis: «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État», en *Sur la reproduction*, Paris: P.U.F., 1995, pp. 269-314.

_____ : *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1999.

_____ : *La transformación de la filosofía*, Granada: Universidad de Granada, 1976.

_____ : «La única tradición materialista», *Youkali*, nº 4, Diciembre 2007, p. 154, en <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf> (9/2008).

_____ : «Lenine et la philosophie», en *Solitude de Machiavel*, Paris: P.U.F., 1998, pp. 103-144.

_____ : *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, 2004.

_____ : «Remarque sur une catégorie: “Procès sans Sujet ni Fin(s)”», en *Réponse a John Lewis*, Paris: Maspero, 1973, pp. 69-76.

_____ : «Retrato del filósofo materialista», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002, pp. 9-10.

_____ : «Sur Brecht et Marx», en *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris: Stock/IMEC, 1995, pp. 541-558.

_____ : «Trois notes sur la théorie des discours», en *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris: STOCK/IMEC, 1993, pp. 111-187.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne: *Para leer el capital*, México: Siglo XXI, 2004.

BADIOU, Alain: *Deleuze: La clameur de l'Être*, Paris : Hachette, 1997.

_____ : «El emblema democrático», en VV. AA., *Democracia en suspenso*, Madrid: Casus-Belli, 2010, pp. 17-26.

_____ : *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999.

_____ : *La ética*, México: Herder, 2004.

_____ : *Lógicas de los mundos*, Buenos Aires: Manantial, 2008.

_____ : «Mai 68 à la puissance quatre», *À Babord*, 24 (avril/mai 2008), en <http://www.ababord.org/spip.php?article125> (9/2011).

_____ : *The Communist Hypothesis*, London; New York: Verso, 2010.

BUTLER, Judith: *Bodies that matter*, Londres: Routledge, 1993.

- _____ : «“Conscience Doth Make Subjects of Us All”. Althusser’s Subjection», en *The psychic life of power*, Stanford: Stanford University Press, 1997, pp. 106-131.
- _____ : «Merely cultural», en *Social Text* 52/53, *Queer Transexions of Race, Nation, and Gender* (otoño/invierno 1997), pp. 265-77.
- DOLAR, Mladen: *A voice and nothing more*, Cambridge: MIT press, 2006.
- _____ : «Beyond interpellation», *Qui Parle*, 6: 2 (Primavera-verano de 1993), pp. 75-96.
- FREUD, Sigmund: *Das Ich und das es: Metapsychologische Schriften*, Hamburg: Fischer Verlag, 2009.
- _____ : «El chiste y su relación con lo inconsciente», en *Obras completas*, Vol. 3, Madrid: Nueva Visión, 2001, pp. 1029-1167.
- _____ : «El humor», en *Obras completas*, Vol. 8, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 2997-3000.
- _____ : «El porvenir de una ilusión», en *Obras completas*, Vol. 8, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 2961-2992.
- _____ : *El yo y el ello*, Madrid: Alianza, 1980.
- _____ : «La interpretación de los sueños», en *Obras completas*, Vol. 2, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- _____ : «Los instintos y sus destinos», en *Obras completas*, Vol. 6, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, pp. 2039-52.
- _____ : *Más Allá del principio del placer*, en *Obras completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- _____ : *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, Hamburg: Fischer Verlag, 1979.
- _____ : *Totem und Tabu*, Hamburg: Fischer Verlag, 1977.
- LACAN, Jacques: «El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos 1*, México: Siglo XXI, 1995, pp. 86-93.
- _____ : *El seminario, Libro 3. Las psicosis*, Buenos Aires: Paidós, 2004.
- _____ : *El seminario, Libro 4. La relación de objeto*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- _____ : *El seminario, Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires: Paidós, 2003.
- _____ : *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1990.
- _____ : *El seminario, Libro 8: La transferencia*, Buenos Aires: Paidós, 2003.
- _____ : *El seminario, Libro 10. La angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____ : *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____ : *El seminario, Libro 20. Aún*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____ : *El seminario, libro 23. El sinthome*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____ : «Kant con Sade», en *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 1993, pp. 744-70.
- _____ : «Posición del inconsciente», en *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 1993, pp. 808-29.
- _____ : «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 1993, pp. 793-807.
- _____ : «Televisión», en *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Barcelona: Anagrama, 1980, pp. 79-135.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal: *Hegemony and socialist strategy*, London; New York: Verso, 2001.
- PARKER, Ian: *Slavoj Žižek: A Critical Introduction*, London: Pluto Press, 2004.

- PFALLER, Robert: «Interpassivity and Misdemeanors: The Analysis of Ideology and the Žižekian Toolbox», en *International Journal of Žižek Studies*, 1:1 (2007), pp. 33-50, en <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/19/69> (6/2009).
- _____ : «Little gestures of disappearance. Interpassivity and the theory of ritual», en *Journal of European Psychoanalysis*, 16 (invierno-primavera de 2003), en <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm> (6/2009).
- _____ : «Negation and its reliabilities», en Slavoj Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical evaluations in Cultural Theory*, Vol. 3, London: Taylor & Francis, 2003, pp. 376-393.
- _____ : «Where is your hamster? The concept of ideology in Žižek's cultural theory», en BOUCHER, Geoff; GLYNOS, Jason; SHARPE, Matthew (eds.): *Traversing the phantasy. Critical responses to Slavoj Žižek*, Surrey: Ashgate Publishing, 2006, pp. 105-122.
- SUMIČ-RIHA, Jeliča: «Editorial. Philosophie, psychanalyse: alliance ou mésalliance?», en *Filozofski vestnik*, 27:2 (2006), pp. 5-7, en <http://filozofskivestnikonline.com/index.php/journal/article/view/13/1> (5/2011).
- _____ : «Saving the honour of thought», en *Parallax*, 5:4 (1999), pp. 131-144.
- ZUPANČIČ, Alenka: *Ethics of the Real*, London; New York: Verso, 2000.
- _____ : «Kant with Don Juan and Sade», en Joan Copjec (ed.), *Radical evil*, London; New York: Verso, 1996, pp. 105-125.
- _____ : *The odd one in. On comedy*, MIT: Cambridge, 2008.

1.2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALLISON, Henry E.: *Idealism and freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ASSANGE, Julian: «State and Terrorist Conspiracies» y «Conspiracy as Governance», en <http://cryptome.org/0002/ja-conspiracies.pdf> (3/2/2011).
- BALIBAR, Étienne: «¡Sigue callado, Althusser!», en *Leer a Althusser*, número monográfico de *ER. Revista de filosofía*, 34-35 (2004-2005), pp. 15-41.
- BARTHES, Roland: *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona: Paidós, 2004.
- _____ : *Sobre Racine*, México: Siglo XXI, 1992.
- BEAUVOIS, Jean-Léon: *Tratado de la servidumbre liberal*, Madrid: La Oveja Roja, 2008.
- BENJAMIN, Walter: *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005.
- _____ : «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras*, Libro II, Vol. I, Madrid: Abada, 2007, pp. 181-206.
- _____ : «Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente», en *Iluminaciones*, I, Madrid: Taurus, 1979, pp. 65-101.
- _____ : «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1982, pp. 175-191.
- BERGSON, Henri: *La risa*, Buenos Aires: Losada, 1947.
- BETTELHEIM, Charles: *Les luttes de classes en URSS*, 3 Vols., Paris: Maspero/Seuil, 1974-83.
- BOSTEELS, Bruno : «L'hypothèse gauchiste : le communisme à l'âge de la terreur», en Alain Badiou y Slavoj Žižek (eds.), *L'idée du communisme*, Paris: Lignes, 2010, pp. 49-92.
- BREAZEALE, Daniel: «Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self», en Karl Ameriks y Dieter Sturma (eds.), *The modern subject: conceptions of the self in classical german philosophy*, Albany: SUNY Press, 1995, pp. 87-114.

- BROWN, Wendy: «Ahora todos somos demócratas», en VV. AA., *Democracia en suspenso*, Madrid: Casus-Belli, 2010, pp. 59-78.
- BUKHARIN, Nikolai Ivanovich: «Última declaración en los Procesos de Moscú», en <http://www.marx.org/espanol/bujarin/obras/ultima.htm> (8/2009).
- DOR, Joël: *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- CABO DE LA VEGA, Antonio de: «El fracaso del constitucionalismo social y la necesidad de un nuevo constitucionalismo», en VVAA, *Por una asamblea constituyente. Una solución democrática a la crisis*, Fundación CEPS/Editorial Sequitur. También recogido en *Nuestra Bandera*, nº 231, vol V (2012), pp. 141-151.
- CAPELLA, Juan Ramón: «Transformaciones del Estado contemporáneo», en *Los ciudadanos siervos*, Valladolid: Trotta, 1993, pp. 93-115.
- DOSSE, François: *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*, Madrid: Akal, 2004.
- DUMÉNIL, Gérard, y LÉVY, Dominique: *The crisis of neoliberalism*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2011.
- DUVERGER, Maurice: *Los partidos políticos*, Madrid: F.C.E., 2002.
- DRAKULIĆ, Slavenka: «Karadzic, ¿un criminal diferente?», en *El país*, 24/7/2008, en http://www.elpais.com/articulo/opinion/Karadzic/criminal/diferente/elpepiopi/20080724elpepiopi_4/Tes (6/2009).
- EAGLETON, Terry: *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós, 2005.
- ECO, Umberto: *Cómo se hace una tesis*, Barcelona: Gedisa, 1985.
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires: Aguilar, 1975.
- FRAIJÓ, Manuel: *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- FRANCO ROMO, Daniel: «La recepción del pensamiento de Slavoj Žižek en España. Una primera aproximación», en *International Journal of Žižek Studies*, 4:3 (2010), en <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/278/353> (4/2011).
- FRIEDMAN, Milton y Rose: *Libertad de elegir*, Barcelona: Grijalbo, 1992.
- FROMM, Erich: *El miedo a la libertad*, Barcelona: Paidós, 1977.
- GEERTZ, Clifford, «La ideología como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1988, pp. 171-202.
- GETTY, J. Arch y NAUMOV, Oleg V.: *La lógica del terror. Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques, 1932-1939*, Barcelona: Crítica, 2001.
- GRAMSCI, Antonio: «Americanismo y fordismo», en *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, pp. 285-340.
- _____ : *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- _____ : *The Gramsci reader*, New York: NYU Press, 2000.
- _____ : «Tres principios, tres órdenes», en *Antología*, México: Siglo XXI, 1977, pp. 17-23.
- HARDT, Michael: «Introducción. Thomas Jefferson o la transición de la democracia», en Thomas Jefferson, *La declaración de independencia*, Madrid: Akal, 2009, pp. 5-32.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Escritos pedagógicos*, Madrid: F.C.E., 1991.
- _____ : *Fenomenología del espíritu*, Madrid: F.C.E., 2000.
- _____ : *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006.
- _____ : *Filosofía del arte o estética*, Madrid: Abada/UAM, 2006.
- _____ : *Filosofía real*, Madrid: F.C.E., 1984.

- HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- _____ : *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid: Tecnos, 1989.
- HOLBACH, Paul Henri Thiry (de): *Sistema de la naturaleza*, Pamplona: Laetoli, 2008.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Akal, 2007.
- _____ : «¿Hacia un nuevo Manifiesto?», en *New Left Review*, 65 (noviembre/diciembre de 2010), pp. 33-55.
- IBARRA, Pedro, IDOYAGA, Jose Vicente y ZALLO, Ramón: «Ideologías y medios de comunicación en los 80», en ETXEZARRETA, Miren (coord.): *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*, Barcelona: Icaria/Fuhem, 1991, pp. 725-65.
- ÍPOLA, Emilio de: *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- JAMESON, Fredric: *Las semillas del tiempo*, Madrid: Trotta, 2000.
- _____ : «The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller», in *The Ideologies of Theory*, Vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, pp. 3-34.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Vol. 1 (Estética trascendental y analítica trascendental), Buenos Aires: Losada, 1970.
- _____ : *Crítica de la razón práctica*, Vol. I, Buenos Aires: Losada, 1973.
- _____ : *Crítica del discernimiento*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.
- _____ : *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- _____ : «¿Qué es Ilustración?», en *Filosofía de la historia*, Madrid: F.C.E., 2000, pp. 25-38.
- KIRK, G. S. y RAVEN, J. E.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1974.
- KIRSCH, Adam: «Žižek Strikes again», en *The New Republic*, 26/VII/2010, en <http://www.tnr.com/article/books-and-arts/76531/slavoj-zizek-philosophy-gandhi> (12/2010).
- KLOSSOWSKI, Pierre: *Sade mi prójimo*, Madrid: Arena, 2005.
- KOTZ, David M.: «Lessons from economic transition in Russia and China», en BAIMAN, Ron; BOUSHEY, Heather y SAUNDERS, Dawn (eds.): *Political Economy and Contemporary Capitalism: Radical Perspectives on Economic Theory and Policy*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2000, pp. 210-17, disponible en http://people.umass.edu/dmkotz/Lessons_Ec_Trans_R_and_China_00.pdf (4/2012).
- KRISTEVA, Julia: *Historias de amor*, México: Siglo XXI, 1987.
- LA METTRIE, Julien Offray (de): «El arte de gozar», en *El hombre máquina. El arte de gozar*, Madrid: Valdemar, 2000.
- LENIN, Vladimir Ilich: «Carta a los camaradas bolcheviques que participan en el congreso de los soviets de la región del norte», en *Obras escogidas en tres tomos*, Vol. 2, Moscú: Progreso, 1975, pp. 457-62.
- _____ : «El Estado y la revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, Vol. 2, Moscú: Progreso, 1975, pp. 291-389.
- _____ : «Las tareas del proletariado en la presente revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, Vol. 2, Moscú: Progreso, 1975, pp. 33-39.
- _____ : «¿Qué hacer?», en *Obras escogidas en tres tomos*, Vol. 1, Moscú: Progreso, 1966, pp. 116-278.
- _____ : «Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas», en *Obras completas*, Vol. 1, Moscú: Progreso, 1982, pp. 131-363.

- LÉVI-STRAUS, Claude: «¿Existen las organizaciones dualistas?», en *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, 1995, pp 165-191.
- _____ : «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1979, pp. 13-42.
- LEWIN, Moshe: *El siglo soviético*, Barcelona: Crítica, 2006.
- _____ : *Lenin's last struggle*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008.
- LISSAGARAY, Prosper Olivier: *History of the Paris Commune of 1871*, en <http://www.marxists.org/history/france/archive/lissagaray/> (2/2013).
- LYOTARD, Jean-François: *¿Por qué filosofar?*, Barcelona: Paidós, 1989.
- MANNONI, Octave: «I know well, but all the same...», en ROTHENBERG, Molly Anne; FOSTER, Dennis A.; ŽIŽEK, Slavoj (eds.): *Perversion and the social relation*, Durham: Duke University Press, 2003, pp. 68-92.
- MAQUIAVELO, Nicolás: *Del arte de la guerra*, Madrid: Tecnos, 1988.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José: *Metafísica*, Madrid: UNED, 2005.
- MARX, Karl: *El capital*, 8 Vol., Madrid, Siglo XXI, 1975-1981.
- _____ : *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso, 1989.
- _____ : «Crítica del programa de Gotha», en MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *Obras escogidas*, Vol. 2, Madrid: Akal, 1975, pp. 10-30.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *La ideología alemana*, Barcelona: L'Eina, 1988.
- _____ : *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú: Progreso, 1990.
- _____ : *The German Ideology*, New York: International Publishers, 2004.
- MCCARNEY, Joseph: «Ideology and False Consciousness», en *Marx Myths and Legends*, disponible en <http://marxmyths.org/joseph-mccarney/article.htm> (9/2011).
- _____ : *The real world of Ideology*, Sussex: Harvester Press, 1980, disponible en <http://www.marxists.org/archive/mccarney/1980/ideology/index.htm> (9/2011)
- MILLER, Jacques-Alain: *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*, Buenos Aires: Paidós, 1998.
- ONFRAY, Michel: *Teoría del cuerpo enamorado*, Valencia: Pre-textos, 2002.
- PARKER, Ian: *Slavoj Žižek: a critical introduction*, London: Pluto, 2004.
- PASCAL, Blaise: *Pensamientos*, Madrid: Valdemar, 2001.
- PAŠUKANIS, Evugeni B.: *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona: Labor, 1976.
- PÊCHEUX, Michel: «El mecanismo del reconocimiento ideológico», en ŽIŽEK, Slavoj (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: F.C.E., 2004, pp. 157-67.
- POULANTZAS, Nicos: *Estado, poder y socialismo*, Madrid: Siglo XXI, 1979.
- _____ : *Fascismo y dictadura: La Tercera Internacional frente al fascismo*, México: Siglo XXI, 2005.
- _____ : «On the popular impact of Fascism», en *The Poulantzas reader*, London; New York: Verso, 2008, pp. 258-69.
- _____ : *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid: Siglo XXI, 1978.
- RÁBADE ROMEO, Sergio; LÓPEZ MOLINA, Antonio; PESQUERO, Encarnación: *Kant: Conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002.
- RANCIÈRE, Jacques: «Communistes sans communisme?», en BADIOU, Alain y ŽIŽEK, Slavoj (eds.) : *L'idée du communisme*, Paris: Lignes, 2010, pp. 231-45.
- _____ : *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

- _____ : «Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales», en *Estudios visuales*, N° 7 (Enero 2010), pp. 82-90, en http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num7/05_ranciere.pdf (4/2009).
- RAUSCHNING, Hermann: *Hitler me dijo*, Madrid: Atlas, 1946.
- RAWLS, John: *Teoría de la justicia*, Madrid: F.C.E., 2002.
- ROSS, Kristin: «Se vende democracia», en *Democracia en suspenso*, Madrid: Casus-Belli, 2010, pp. 103-125.
- SADE, Marqués de: «Diálogo entre un sacerdote y un moribundo», en *Escritos filosóficos y políticos*, Barcelona: Grijalbo, 1979, pp. 31-43.
- _____ : *La nueva Justine*, Madrid: Valdemar, 2003.
- _____ : «La philosophie dans le boudoir», en *Oeuvres*, Vol. 3, Paris: Gallimard, 1998.
- SAUSSURE, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, 1978.
- SAINT-JUST, Louis Antoine de: *La libertad pasó como una tormenta. Textos del periodo de la Revolución Democrática Popular*, Madrid: El Viejo Topo, 2006.
- SANDEL, Michael: «La república procedimental y el yo desvinculado», en José Luis Martí, Roberto Gargarella, Félix Ovejero Lucas (coords.), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Madrid: Paidós, 2003, pp. 75-92.
- SEN, Amartya: *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza, 1995.
- SLOTERDIJK, Peter: *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003.
- _____ : *Rage and time: a psychopolitical investigation*, New York: Columbia University Press, 2010.
- SPINOZA, Baruch: *Ética*, Madrid: Alianza, 1998.
- _____ : *Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza, 2003.
- SWEETZ, Paul M.: *Teoría del desarrollo capitalista*, Barcelona: Hacer, 2007.
- THATCHER, Margaret: «Interview for Womans' Own ("no such thing as society")», 23 Sept. 1987, en <http://www.margarethatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=106689> (9/2008).
- THERBORN, Göran: *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, London; New York: Verso, 1999.
- TROTSKY, León: *El programa de transición*, Madrid: Akal, 1977.
- VEBLÉN, Thorstein: *Teoría de la clase ociosa*, Madrid: Alianza, 2008.
- VIGHI, Fabio y FELDNER, Heiko: «A subject that matters: Žižek's critique of ideology today», en *International Journal of Žižek Studies*, 4:1 (2010), en <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/239/325> (1/2011).
- VOLOSHINOV, Valentin: *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.
- ZEDONG, Mao: *Acerca de los Problemas económicos del socialismo en la URSS de Stalin*, en <http://www.marxists.org/espanol/mao/1958acerca.htm> (6/2011).
- _____ : «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», en *Obras escogidas*, Vol. V, Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, pp. 419-58.
- _____ : «Conversación con la corresponsal norteamericana Anna Louise Strong», en *Obras escogidas*, Vol. IV, Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, pp. 95-100.

2. NOVELA Y TEATRO

BEAUVOIR, Simone de: *La sangre de los otros*, Barcelona: Seix-Barral, 1985.

- BRECHT, Bertolt: «La madre», en *Teatro completo*, Madrid: Cátedra, 2006, pp. 631-692.
- CÉLINE, Louis-Ferdinand: *Viaje al fin de la noche*, Barcelona: Edhasa, 2007.
- CERCAS, Javier: *Soldados de Salamina*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2001.
- CHANDLER, Raymond: «El largo adiós», en *Obras selectas*, Barcelona: Carroggio, 1974, pp. 681-1028.
- _____ : *El simple arte de escribir*, Barcelona: Emecé, 2004.
- COHEN, Albert: *Bella del señor*, Barcelona: Anagrama, 2007.
- _____ : *Solal*, Barcelona: Anagrama, 2007.
- HAMMETT, Dashiell: «El halcón maltés», en *Obras selectas*, Barcelona: Carroggio, 1973, pp. 375-598.
- HEMINGWAY, Ernest: *Por quién doblan las campanas*. Barcelona: Planeta, 1968.
- KAFKA, Franz: «Josefina la cantora o el pueblo de los ratones», disponible en *Wikisource*, http://es.wikisource.org/wiki/Josefina_la_cantora_o_el_pueblo_de_los_ratones (4/2011).
- KIPLING, Rudyard: *El libro de la jungla*, Madrid: Akal, 2003
- MAILER, Norman: *Los tipos duros no bailan*, Barcelona: Anagrama, 2002.
- MUSIL, Robert: *El hombre sin atributos*, Barcelona: Seix Barral, 2006.
- RACINE, Jean: «Athalie», en *Théâtre complet*, II, Paris: Garnier-Flammarion, 1965, pp. 311-78.
- SEMPRÚN, Jorge: *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona: Planeta, 1977.
- WOLF, Christa: *Noticias sobre Christa T.*, Barcelona: Seix Barral, 1992.

3. FILMOGRAFÍA

- À bout de souffle / Al final de la escapada* (Francia; Jean-Luc Godard, 1960).
- «A taste of Armageddon», *Star Trek: The original series*, Ep. 1x23 (EEUU; Joseph Pevney, 1967).
- Batman begins* (EEUU; Christopher Nolan, 2005).
- Borat: Cultural Learnings of America for Make Benefit Glorious Nation of Kazakhstan* (EEUU; Larry Charles, 2006).
- Cabaret* (EEUU; Bob Fosse, 1972).
- Casablanca* (EEUU; Michael Curtiz, 1942).
- Chelovek s Kinoapparatom / El hombre con la cámara* (URSS; Dziga Vertov, 1929).
- City of life and death / Ciudad de vida y muerte* (China; Lu Chuan, 2009).
- Død snø / Zombis nazis* (Noruega; Tommy Wirkola, 2009)
- E.T. the Extra-Terrestrial / E. T. el extraterrestre* (EEUU; Steven Spielberg, 1982).
- Fight Club / El club de la lucha* (EEUU; David Fincher, 1999).
- Fort Apache* (EEUU; John Ford, 1948).
- Friday the 13th / Viernes 13* (EEUU; Sean S. Cunningham, 1980).
- Gold Rush / La quimera del oro* (EEUU; Charles Chaplin, 1925).
- Good Bye Lenin!* (Alemania; Wolfgang Becker, 2003).
- Hellraiser* (EEUU; Clive Barker, 1987).
- Life of Brian / La vida de Brian* (Reino Unido; Terry Jones, 1979).
- Luttes en Italie* (Francia, Italia; Jean-Luc Godard, 1969).
- Ma nuit chez Maud / Mi noche con Maud* (Francia: Éric Rohmer, 1969).
- Matrix* (EEUU; Larry Wachowski, Andy Wachowski, 1999).
- Paths of glory / Senderos de gloria* (EEUU; Stanley Kubrick, 1957).
- Platoon* (EEUU; Oliver Stone, 1986).
- Play it Again, Sam / Sueños de un seductor* (EEUU; Herbert Ross, 1972).

Psycho / Psicosis (EEUU; Alfred Hitchcock, 1960).
 «Sarek», *Star Trek: The Next Generations*, Ep. 3x23 (EEUU; Les Landau, 1990).
Star Wars / La guerra de las galaxias (EEUU; George Lucas, 1977).
Superman Returns (EEUU; Bryan Singer, 2006).
Terminator (EEUU; James Cameron, 1984).
The Dark Knight / El caballero oscuro (EEUU; Christopher Nolan, 2008).
The King's Speech / El discurso del rey (Reino Unido/Australia; Tom Hooper, 2010).
The last vampire / El vampiro de Sussex (EEUU/Reino Unido; Tim Sullivan, 1993).
The life of Brian / La vida de Brian (Reino Unido; Terry Jones, 1967).
The Maltese Falcon / El halcón maltés (EEUU; John Huston, 1941).
The Man Who Shot Liberty Valance / El hombre que disparó a Liberty Valance (EEUU; John Ford, 1962).
The pervert's guide to cinema (Reino Unido, Austria, Holanda; Sophie Fiennes, 2006).
The producers / Los productores (EEUU; Mel Brooks, 1968).
The Treasure of the Sierra Madre / El tesoro de Sierra Madre (EEUU; John Huston, 1948).
X-men origins: wolverine (EEUU; Gavin Hood, 2009).

4. HEMEROTECA

Por orden cronológico:

- «Rum remark wins Rumsfeld an award», en *BBC News*, 2/12/2003, en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/3254852.stm> (2/2011).
- «Detenido en Serbia Karadzic, el criminal de guerra más buscado», en *El país*, 22/7/2008, en http://www.elpais.com/articulo/internacional/Detenido/Serbia/Karadzic/criminal/guerra/buscado/elpepuint/20080722elpepuint_2/Tes (8/2009).
- «Patrizia decía la verdad», en *El País*, 21/7/2009, en http://www.elpais.com/articulo/internacional/Patrizia/decia/verdad/elpepiint/20090721elpepiint_5/Tes (7/2009).
- «Silvio Berlusconi: “Mussolini tenía los ‘camisas negras’; yo tengo a las bailarinas”», en *El País*, 28/5/2009, en <http://internacional.elpais.com/internacional/2009/05/28/actualidad/1243461616850215.html> (7/2009).
- «Silvio Berlusconi y Patrizia D'Addario», en *El País*, 21/7/2009, en http://www.elpais.com/videos/internacional/Silvio/Berlusconi/Patrizia/D/Addario/elpepuint/20090721elpepuint_1/Ves/ (7/2009).
- «Un juez declara inconstitucional un punto clave de la ley de reforma sanitaria de Obama», en *El País*, 13/12/2010, en http://www.elpais.com/articulo/internacional/juez/declara/inconstitucional/punto/clave/ley/reforma/sanitaria/Obama/elpepuint/20101213elpepuint_22/Tes (12/2010).
- «La gran marcha contra Mubarak reúne a cientos de miles de egipcios», en *El País*, 1/2/2011, en http://www.elpais.com/articulo/internacional/gran/marcha/Mubarak/reune/cientos/miles/egipcios/elpepuint/20110201elpepuint_5/Tes (2/2011).
- «Merkel camina hacia la unión política real», en *El economista*, 24/06/2012, en <http://www.eleconomista.es/economia/noticias/4067437/06/12/Merkel-camina-hacia-la-union-politica-real.html> (6/2012).

5. PÁGINAS WEB

Društvo za teoretsko psihoanalizo (Sociedad de Psicoanálisis Teórico). Ljubljana, Eslovenia. En: <http://www.drustvo-dtp.si/> (8/2009).

Han shoots first. <http://www.hanshootsfirst.org/> (11/2010).

Birkbeck University of London, «On the Idea of Communism» (programa de las jornadas), en <http://www.bbk.ac.uk/bih/news/communismprogramme> (12/2010).

6. OTROS

Clips de video:

«Slavoj Žižek en La Paz» (conferencia), en <http://www.palabrasmas.org> (7/2011).

«Slavoj Žižek. The Interaction With the Other in Hegel. 2009 2/17», en <http://www.youtube.com/watch?v=dxiiioAVyTVU> (3/2011).

«Video: Assange, Žižek and Goodman in conversation» (video del encuentro entre Slavoj Žižek y Julian Assange, moderado por Amy Goodman y celebrado en el Frontline Club el 2 de julio de 2011), en <http://www.frontlineclub.com/blogs/WikiLeaks/2011/07/live-assange-zizek-and-goodman-in-conversation.html> (7/2011).

ÍNDICE ANALÍTICO

- 15-M (movimiento social).....207
- Abu Ghraib.....203
- Adorno, Theodor W.....18, 32, 33, 34, 133, 168
- Al final de la escapada*.....22, 265
- alienación.....10, 27, 66, 129, 227, 245
- Allen, Woody.....55, 84, 117, 137, 138
- Althusser, Louis. .13, 14, 15, 19, 23, 24, 27, 30, 31, 37, 38, 40, 41, 42, 46, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 62, 76, 79, 105, 122, 129, 139, 141, 144, 145, 158, 175, 202, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 237, 242, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 259, 260, 262
- Amo.....38, 68, 70, 79, 80, 81, 84, 87, 88, 112, 124, 135, 156, 165, 167, 184, 217
- Amo fascista.....79, 88, 165
- amor.....7, 15, 31, 37, 56, 57, 58, 59, 61, 73, 75, 80, 81, 83, 97, 102, 103, 104, 105, 113, 116, 117, 132, 133, 155, 163, 164, 165, 169, 217, 219, 262
- amor de transferencia.....59, 61, 116, 117, 132, 155
- Aparatos Ideológicos de Estado. .13, 20, 24, 41, 46, 50, 52, 56, 76, 122, 139, 140, 141, 175, 176, 229, 233, 234, 235
- Aristóteles.....186
- Assange, Julian.....192, 193, 204, 267
- ateísmo.....97, 102, 224, 225
- Badiou, Alain. .16, 21, 39, 40, 80, 95, 129, 130, 131, 132, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 162, 164, 169, 170, 171, 181, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 198, 216, 217, 225, 241, 244, 245, 260
- Balibar, Étienne.....23, 40
- Batman*.....48, 142, 204, 265
- Beauvois, Jean-Léon.....8, 9, 23
- Beethoven, Ludwig van.....211
- Ben Ali, Zine el Abidine.....196
- Benjamin, Walter 131, 151, 198, 199, 201, 208, 209, 212, 215, 224, 248, 252
- Berlusconi, Silvio.....38, 86, 87, 89, 266
- bloque social.....245
- Bogart, Humphrey. .55, 111, 112, 113, 116, 117, 137, 138
- Borat*.....178, 179, 265
- Brecht, Bertolt.....144, 145, 146, 147, 223, 224, 258
- Butler, Judith.6, 34, 39, 40, 47, 50, 52, 137, 138, 139, 232, 247, 248, 249
- Cabaret.....161, 265
- Callinicos, Alex.....18, 20
- Capella, Juan Ramón.....182, 245
- capitalismo....12, 19, 20, 34, 39, 82, 85, 88, 89, 106, 114, 117, 119, 120, 121, 123, 135, 141, 165, 172, 173, 184, 186, 194, 195, 206, 210, 225, 227, 232, 246, 256, 262
- Casablanca*.....55, 265
- Cercas, Javier.....16, 17
- Chandler, Raymond.....109, 111, 118, 120
- Chávez, Hugo.....198, 216
- ciencia.....11, 13, 23, 27, 45, 50, 51, 53, 80, 100, 153, 169, 229, 230, 250, 261
- cinismo.....7, 12, 13, 15, 16, 22, 23, 45, 46, 106, 120, 206, 253
- Ciudad de vida y muerte*.....142, 143, 265
- clase obrera.....17, 158, 185, 192, 197, 212, 243, 249
- clase social.....14, 17, 181, 251
- Cohen, Albert.....58, 104
- comedia...97, 163, 164, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 200
- compromiso. .21, 22, 37, 40, 102, 105, 135, 186, 187, 227, 231, 234, 245, 246
- comunismo.....39, 135, 146, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 161, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 191, 194, 212, 217, 225, 226, 240, 241, 244, 245, 258

- comunismo, Idea de....146, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 170, 171, 225, 240, 241, 244
- conciencia de clase.....21
- condensación.....60, 236, 237, 238
- contingencia 34, 59, 61, 71, 117, 137, 139, 141, 149, 155
- contradicción...12, 31, 64, 75, 76, 94, 119, 120, 121, 124, 175, 176, 177, 179, 191, 220, 248
- correccaminos.....180
- corrupción.....88, 106, 215
- Cosa, la. 33, 34, 36, 37, 72, 73, 74, 76, 96, 107, 124, 125, 166, 229
- cura analítica.....11, 59, 61, 116, 124, 126, 128
- das Ding*.....34, 36, 37, 72, 73, 75, 96, 124
- democracia....70, 135, 154, 173, 181, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 205, 207, 210, 216, 217, 232, 249, 250, 257, 258, 261, 263, 264
- derecho....39, 91, 101, 106, 130, 135, 178, 183, 194, 198, 199, 205, 208, 209, 211, 215, 227, 232, 246, 263
- Derrida, Jacques.....53, 251
- Descartes, René.....10, 53, 95, 98, 99
- deseo....6, 25, 36, 37, 42, 44, 49, 50, 61, 66, 71, 75, 79, 80, 92, 93, 94, 98, 102, 103, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 124, 126, 154, 163, 164, 178, 179, 180, 189, 190, 202, 207, 237, 241, 259
- desidentificación.....34, 39, 137, 138, 141, 144, 178
- desplazamiento.....11, 30, 60, 88, 89, 107, 121, 145, 146, 170, 181, 236, 237, 238
- Dios...22, 24, 31, 49, 68, 69, 95, 100, 102, 104, 126, 130, 132, 140, 163, 179, 180, 199, 200, 201, 219, 221, 225, 226, 227, 237
- Dolar, Mladen38, 40, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 72, 81, 116, 137
- Duverger, Maurice.....158, 241
- Eagleton, Terry.....49, 148, 232, 233, 242, 243, 247
- El capital*.....140, 153, 180, 194, 213, 263
- El club de la lucha*.....86, 265
- El discurso del rey*.....177, 266
- El halcón maltés*.....22, 38, 111, 116, 117, 118, 265, 266
- El hombre sin atributos*.....198, 201, 265
- elección forzada.....56, 57, 79, 81
- Engels, Friedrich.....194, 213, 242, 249, 252
- Escuela Eslovena.....38, 105
- Eslovenia.....40, 141, 144
- Estado..9, 13, 20, 24, 39, 41, 42, 46, 50, 56, 76, 88, 119, 120, 121, 122, 131, 135, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 150, 151, 155, 158, 170, 171, 172, 175, 179, 181, 183, 184, 185, 189, 190, 193, 194, 197, 201, 206, 208, 212, 214, 233, 234, 251, 252, 254, 261, 262, 263
- estalinismo 37, 94, 105, 106, 144, 145, 146, 148, 155, 160, 165, 166, 192, 225, 250
- fantasía, atravesamiento de la.....85, 86, 89, 126, 128, 129, 137
- fantasma.....61, 85, 86, 92, 93, 94, 96, 103, 124, 127, 128, 129, 132, 155, 161
- fetichismo de la mercancía.....153, 249
- fin de las ideologías.....19, 122
- forclusión.....71, 125, 126, 139, 141
- Foucault, Michel...34, 35, 53, 79, 158, 160, 249
- Frankfurt, Escuela de.....105, 165
- Freud, Sigmund...11, 15, 24, 25, 26, 28, 31, 49, 54, 59, 75, 76, 85, 86, 87, 90, 98, 99, 105, 114, 117, 125, 126, 132, 152, 175, 229, 230, 234, 236, 237, 238, 241, 245, 258
- fuerzas productivas.....91, 95
- Gandhi, Mahatma.....88, 214
- Geertz, Clifford.....236
- goce...31, 37, 38, 50, 61, 62, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 106, 107, 115, 117, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 162, 164, 166, 170, 189, 190, 204, 222, 240, 241
- Godard, Jean-Luc.....22, 265
- Gramsci, Antonio....41, 122, 157, 158, 159, 214, 224, 225, 251, 252, 261
- gran Otro. 38, 48, 52, 56, 60, 61, 62, 71, 72, 117, 125, 126, 138, 148, 155, 165, 167, 174, 175, 176, 217, 225, 226
- Hamlet.....22, 177
- Hammett, Dashiell. .22, 109, 111, 118, 119, 120
- Han shot first*.....26
- Hardt, Michael.....148
- Hegel, G. W. F....12, 15, 21, 26, 27, 30, 38, 41, 53, 63, 64, 65, 66, 70, 72, 74, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 105, 120, 138, 149, 151, 152, 153, 154, 167, 175, 176, 183, 205, 215, 218, 228, 255, 256, 267
- hegemonía. 6, 138, 164, 242, 245, 250, 251, 252, 256

- Heidegger, Martin...44, 63, 64, 73, 77, 91, 166
Hellraiser.....70, 115, 265
Hemingway, Ernest.....16
Hitchcock, Alfred.....63, 75, 255, 265
Hitler, Adolf.....88, 163, 164, 264
Holbach, Paul-Henri Thiry.....95, 97
idealismo alemán.....71, 228
idealismo lingüístico.....36, 125, 233
idealismo subjetivo.....74
idealismo trascendental.....74, 101
idealismo y materialismo.....145, 244
ideología. .1, 2, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 37, 38, 39, 41, 42, 45, 46, 49, 50, 52, 56, 61, 62, 76, 96, 109, 110, 111, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 151, 157, 162, 174, 176, 179, 187, 196, 199, 208, 213, 214, 221, 222, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 247, 249, 251, 252, 253, 256, 261, 263
Imaginario, lo.....27, 31, 70, 125, 127, 128, 150
interpasividad.....34, 43, 44, 54, 56
interpelación. .24, 27, 30, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 56, 57, 61, 62, 72, 76, 91, 134, 141, 142, 143, 157, 166, 228
ironía.....140, 164, 165, 179, 180, 181, 182
jacobino, jacobinismo.....97, 165, 214, 215
Jameson, Fredric.....66, 155, 156, 159, 168, 206
Jefferson, Thomas.....210, 261
Joker.....204
Josefina la cantora o el pueblo de los ratones155, 265
jouissance..... 31, 37, 50, 61, 62, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 117, 124, 125, 126, 128, 129, 132, 137, 162, 164, 165, 166, 229, 234
Kafka, Franz.....155, 164, 167, 226
Kant, Immanuel...63, 64, 73, 77, 90, 91, 96, 98, 100, 101, 102, 105, 107, 108, 218, 219, 220, 221, 222, 255, 257, 259, 260, 262, 263
Karadzic, Radovan.....82, 261, 266
Keaton, Buster.....180
Kotz, David M.....195
La guerra de las galaxias.....265
La Mettrie, Julien Offray de.....95, 97
La quimera del oro.....175, 265
La vida de Brian.....78, 87, 265, 266
Lacan, Jacques.....21, 25, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 49, 52, 53, 54, 57, 59, 60, 63, 67, 71, 72, 78, 80, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 105, 107, 108, 112, 113, 115, 117, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 138, 148, 153, 155, 156, 157, 166, 175, 223, 228, 232, 234, 236, 240, 241, 245, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263
Laclau, Ernesto.....6, 31, 39, 40, 52, 69, 70, 137, 164, 242, 243
Lenin, V. I. 16, 21, 23, 39, 40, 82, 130, 143, 146, 148, 150, 154, 155, 170, 171, 183, 184, 185, 189, 190, 192, 202, 203, 211, 212, 252, 256, 257, 263, 265
Lévi-Strauss, Claude.....29, 51, 53, 234
Ley....38, 48, 49, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 84, 85, 91, 94, 96, 100, 101, 102, 107, 140, 209, 219, 220
liberalismo18, 67, 121, 134, 135, 136, 159, 181, 248, 253
Locke, John.....18
los desengañados se engañan.....21
Los productores.....266
Louverture, Touissant.....150, 196
lucha de clases. .21, 88, 107, 138, 140, 141, 208, 234, 243, 247, 248, 251, 252, 253
Mailer, Norman.....43, 44
Mal radical.....218, 219, 220, 222
Malevitch, Kasimir.....72
Maquiavelo, Nicolás.....186, 202, 251, 258, 261
Marlowe, Philip.....111
Marx, Karl.....10, 17, 21, 34, 87, 102, 105, 114, 121, 122, 123, 129, 135, 140, 141, 150, 153, 173, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 191, 194, 205, 213, 215, 233, 246, 247, 249, 250, 252, 258, 263
materialismo democrático.....16
materialismo dialéctico.....31
materialismo histórico.....21
Matrix.....48, 265
mediador evanescente.....17, 66, 67
militancia.....160, 241, 244, 246
Mouffe, Chantal....31, 52, 69, 70, 164, 242, 243
Mubarak, Hosni.....196, 266
negatividad. .38, 63, 64, 65, 70, 78, 81, 151, 152
Negri, Toni.....39, 148, 196, 197
neoliberalismo.....6, 186, 187, 206
New Age.....166, 253
no cedas en tu deseo.....113
Nombre-del-Padre.....75, 125, 241

Obama, Barack.....86, 216, 266

objeto *a*..... 6, 30, 35, 36, 42, 70, 71, 72, 77, 79, 80, 89, 92, 93, 107, 113, 115, 116, 128, 164, 179, 229

Occupy Wall Street.....193

pasaje al acto.....89

Pascal, Blaise.....21, 22, 31, 40, 95, 159, 190

passion du réel.....145

Pfaller, Robert.....27, 40, 43, 44, 45, 134

Platón.....79, 85, 103, 104, 116, 186, 187, 189, 190, 191

pluralismo de valores.....18, 19

populismo.....89, 197

Por quién doblan las campanas.....16, 21, 265

Porto Alegre.....197

postfordismo.....17, 18, 232, 245

postmarxismo.....242, 243

principio del placer....70, 72, 87, 90, 94, 98, 99, 107, 129, 259

proceso constituyente.....227, 245

proceso sin Sujeto.....23, 27, 141, 159

psicoanálisis.....6, 7, 37, 38, 42, 52, 59, 62, 99, 107, 114, 124, 126, 134, 137, 139, 151, 154, 155, 175, 176, 179, 229, 230, 231, 234, 240, 241, 259

Psicosis.....265

pulsión. 6, 50, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 84, 85, 89, 92, 99, 101, 102, 103, 107, 111, 115, 116, 117, 129, 168, 179, 190, 191

punto de almohadillado.....38, 67, 112

Racine, Jean...67, 68, 69, 70, 80, 260, 284, 285, 290

Rancière, Jacques.....148, 181, 182, 185, 216

Rawls, John.....18, 19, 20, 21, 101

Real, lo....15, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 53, 59, 61, 62, 70, 71, 73, 78, 113, 115, 116, 117, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 138, 150, 151, 154, 162, 164, 188, 203, 223, 224, 229, 234, 241, 255, 256, 260

relaciones de producción.....21, 118, 120, 121, 122, 139, 140, 161, 189, 251

represión. 26, 49, 59, 66, 72, 73, 128, 138, 145, 199, 214, 218, 223, 236

revolución....23, 67, 88, 90, 106, 130, 131, 146, 171, 181, 184, 203, 208, 213, 215, 216, 223, 225, 227, 258, 262

Revolución cultural.....190

Ríos, Fernando de los.....23

ritual. 12, 22, 35, 42, 43, 44, 45, 46, 56, 76, 77, 78, 79, 89, 96, 127, 129, 134, 136, 155, 156, 159, 161, 169, 174, 211, 260

Robespierre, Maximilien de..150, 165, 167, 171, 214, 215, 257

Rumsfeld, Donald.....203, 206, 266

Sade, Marqués de 38, 40, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 106, 107, 108, 110, 257, 259, 260, 262

Saint-Just, Louis Antoine de....96, 215, 223

Sandel, Michael.....19

Sartre, Jean-Paul.....24, 29, 105, 159

Saussure, Ferdinand de....6, 53, 60, 67, 233

Semprún, Jorge.....244

Senderos de gloria.....143, 144, 155, 265

Simbólico, lo. 28, 36, 52, 60, 61, 62, 71, 72, 116, 125, 126, 127, 128, 150

simbólico, orden. 10, 35, 48, 49, 52, 59, 175

sinthome.....6, 38, 124, 127, 128, 129, 134, 157, 165, 229, 259

síntoma....6, 38, 40, 54, 59, 64, 88, 89, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 134, 175, 200, 229, 244, 249, 256

Sloterdijk, Peter.....11, 46, 197

sobredeterminación.....236

Spinoza, Baruch 13, 15, 24, 40, 95, 96, 104, 231, 232, 239

Stalin, Iósif....105, 145, 163, 192, 252, 261, 264

Star Trek.....211, 212, 265

Star Wars.....26, 265

sujeto revolucionario.....17, 154, 155, 196, 197, 246

sujeto supuesto saber.....59, 124, 129, 154, 155

Sumič-Riha, Jeliča.....32, 33, 34, 35, 36

Superman.....48, 142, 265

Superyó.....75, 76, 87, 175

Sweezy, Paul M.....119

Tea Party.....89, 137

Terror....165, 166, 210, 214, 215, 224, 257

The pervert's guide to cinema...13, 75, 266

Tocqueville, Alexis de.....182, 194

tragedia.....43, 97, 146, 164, 175, 176, 182, 226

Träger.....24, 27

transferencia. 59, 60, 61, 62, 116, 117, 124, 126, 132, 155, 174, 175, 259

Tratado de Lisboa.....210

Trotsky, León.....	25, 195	Yo	10, 60, 71, 75, 86, 87, 159, 170, 183, 196, 206
Unión Europea.....	21, 172, 210	Zedong, Mao.	130, 131, 150, 180, 223, 224, 226, 256, 264
universal. .	16, 17, 18, 21, 30, 32, 47, 69, 70, 77, 80, 90, 91, 96, 100, 101, 102, 105, 107, 109, 114, 125, 149, 151, 153, 156, 169, 170, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 189, 190, 194, 207, 220, 221, 222, 233, 238, 239, 247, 248, 256	Zupančič, Alenka. .	174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 218, 219, 220, 221, 222, 223
URSS.....	131, 185, 210, 260, 264, 265	Žižek, Slavoj. 1, 2, 6, 13, 21, 22, 23, 30, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 55, 56, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 106, 112, 113, 125, 126, 129, 134, 137, 138, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 222, 224, 225, 226, 228, 230, 232, 240, 241, 242, 244, 245, 247, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267	
Vattimo, Gianni.....	148		
Veblen, Thorstein.....	14		
verdad, procedimiento de.....	129, 149, 150		
<i>Viernes 13</i>	56, 265		
violencia divina.....	39, 198, 199, 208, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 224, 257		
Voloshinov, Valentin.....	233		
Weber, Max.....	98, 105, 262		
<i>Wiederholungszwang</i>	126		
Wikileaks.....	192, 204, 205, 257		
<i>X-men</i>	169, 266		

ANEXOS

***Il n'y a pas de grand Autre. El materialismo teológico de Pascal*⁸⁷⁴**

Luis Felip López-Espinosa

Resumen

En su encierro durante la II Guerra Mundial, Althusser, según declaró, solamente tuvo al alcance un libro: los *Pensées* de Pascal, un clásico que, tras la reflexión religiosa, también planteó problemas epistemológicos, históricos y sociológicos de tal manera que en él se pueden encontrar rasgos “profundamente materialistas”.⁸⁷⁵ La influencia de Pascal es expresa, cuando Althusser recoge la parábola de la conversión religiosa para explicar (insuficientemente) el fenómeno de la interpelación ideológica. Pero los textos de Pascal contienen intuiciones que sobrepasan los límites de la teoría althusseriana y que se pueden rastrear a la luz de la teoría psicoanalítica de la ideología tal como ésta es elaborada por los autores de la escuela eslovena.

Palabras clave

Pascal, Althusser, Ideología, Interpelación, Psicoanálisis

Abstract

During his imprisonment in WWII, Althusser, as stated, only had a book within reach: Pascal's *Pensées*, a classic that, through religious reflection, also involved epistemological, historical and sociological problems so in it we can find features “profoundly materialistic”.⁸⁷⁶ Pascal's influence is express, when Althusser takes from him the parable about the religious conversion, to explain (insufficiently) the fact of the ideological interpellation. However, Pascal's texts keep intuitions that exceed the limits of the althusserian theory and that can be searched through the psychoanalytic theory of ideology as it is elaborated by the authors of the Slovene school.

Keywords

Pascal, Althusser, Ideology, Interpellation, Psychoanalysis

1. EL OBJETO DEL RITUAL PASCALIANO

“Nuestros magistrados han conocido bien ese misterio. Sus togas rojas, sus armiños, en los que se envuelven como curiales, los palacios donde juzgan, las

⁸⁷⁴ Se presenta tal como se publicó en forma de artículo en *Dáimon. Revista internacional de Filosofía*, nº 51 (septiembre-diciembre 2010), pp. 87-101.

⁸⁷⁵ L. Althusser: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Madrid, Siglo XXI, 1988, pp. 46-47.

⁸⁷⁶ *Ibid.*

flores de lis, todo ese aparato augusto era muy necesario; y si los médicos no tuvieran sotanas y chinelas, ni los doctores birretes cuadrados ni togas cuatro veces más amplias, jamás habrían engañado al mundo, que no puede resistirse a ostentación tan solemne. (...) Por eso nuestros reyes no han buscado disfraces. No se han enmascarado en trajes extraordinarios para parecer tales. Pero se han acompañado de guardias, de zafios. Esas caras coloradotas armadas que sólo tienen fuerza y manos para ellos, las trompetas y tambores que caminan delante y esas legiones que los rodean hacen temblar a los más firmes. No tienen el ropaje, sólo la fuerza”.⁸⁷⁷

En este fragmento de los *Pensées* de Pascal encontramos planteada *avant la lettre* lo que más tarde se conocerá como la distinción althusseriana entre Aparato Represivo de Estado y Aparatos Ideológicos de Estado.⁸⁷⁸ Ahora bien, en Pascal hay todavía algo más: el planteamiento (entre otros, en el también célebre pasaje sobre la conversión) de las relaciones entre la “exterioridad” material de los Aparatos Ideológicos de Estado y la “interioridad” del sujeto. Ese problema que Althusser eludió (pero no resolvió) con la parábola de la interpelación ideológica, se encuentra planteado también en Pascal con su concepto del *ritual*.

¿Qué entendemos por ritual? Para aclararlo, hay que recurrir al concepto de *interpasividad*.⁸⁷⁹ Por medio de este concepto, Robert Pfaller designa la característica de determinados objetos que, por oposición a los objetos interactivos (que necesitan nuestro concurso para completarse, como sucede en ciertas obras de arte contemporáneo) se encuentran “sobrecabados”, es decir, que no solamente no precisan de nuestra participación sino que participan ellos mismos de algún modo sobre nosotros. Pfaller parte en su análisis de un fenómeno descrito por Slavoj Žižek: el de las “risas enlatadas”.⁸⁸⁰ Tras un agotador día de trabajo, uno llega a su casa y enciende el televisor. Están emitiendo una teleserie en la cual sucede algo que parece gracioso, y ese acontecimiento va acompañado de una risa ya incorporada en el audio de la serie. No se trata de que esa risa enlatada subraye un *gag* (como un rótulo que dijera “atención: reírse”). Lo esencial del fenómeno es que uno puede observar dicho *gag* sin personalmente tener que reírse (estamos de veras cansados) y sin embargo experimentar una sensación de descarga equiparable a la que se hubiese producido en el caso de que hubiéramos reído personalmente. De este modo, la televisión misma es la que se ocupa de *reír en nuestro lugar*. Este fenómeno de “reír en mi lugar” es prototípico del objeto interpasivo. En los casos de interpasividad, fenómenos “subjetivos”, “internos”, etcétera... pueden tomar forma en un objeto externo *sin por ello perder su eficacia*.

Pfaller menciona como ejemplo el de aquello que Umberto Eco habría llamado la “coartada de las fotocopias”: se trata de ese fenómeno frecuente en algunos intelectuales, por el cual el acto de fotocopiar un artículo o un libro tomado en préstamo de una biblioteca es experimentado como un sustituto de su lectura –en efecto, al fotocopiarlo parece que el sujeto en cuestión delegara su lectura en la máquina de fotocopias, de modo que una vez ha terminado puede arrinconar las hojas en cualquier lugar, y no acordarse más de ellas. Estos intelectuales, naturalmente, no creen que la fotocopidora pueda leer en su lugar; y sin embargo, se comportan *como si* realmente lo hiciera.

La vida está llena de casos de este tipo, en los cuales determinadas experiencias o placeres son alienados en otra forma que los representa. La anécdota sobre Frank Costello, el “primer ministro del hampa”, que da título a la novela de Norman Mailer

⁸⁷⁷ B. Pascal: *Pensamientos*, Madrid, Valdemar, 2001, pp. 75-76. LG 41.

⁸⁷⁸ L. Althusser: “Idéologie et Appareils Idéologiques d’État”, en *Sur la reproduction*, París, P.U.F., 1995.

⁸⁷⁹ R. Pfaller: “Little gestures of disappearance. Interpasivity and the theory of ritual”, *Journal of European Psychoanalysis*, 16, en <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm> (acceso 20 de diciembre de 2009).

⁸⁸⁰ S. Žižek: *The sublime object of ideology*, London, Verso, 2008, pp. 32-33.

Tough guys don't dance (*Los tipos duros no bailan*) podría leerse de ese modo, y no sólo como si del eslogan de un póster motivacional se tratara. Frank Costello está sentado en un bar, con su rubia y con tres notables boxeadores de la época. La chica quiere bailar, de modo que Costello le pide a uno de los boxeadores que la saque a la pista. El boxeador, muy prudentemente, le dice que no sabe bailar; Costello le contesta con un “no te preocupes, bailas muy bien”. Costello hace bailar sucesivamente a los tres boxeadores, y cuando el último se sienta a la mesa, todos intentan convencer al gran jefe, con bromas suaves, de que saque a bailar a la chica. Costello les responde que “los tipos duros no bailan”. Lo interesante aquí, no es que Costello haya reafirmado de un plumazo su poderío, desprestigiando además a los tres boxeadores que efectivamente saben bailar (aquí “bailar” se refiere también a un determinado modo de boxear, esquivando los golpes del adversario y moviéndose alrededor suyo). Lo interesante es que en el fondo, delegando esta actividad (demasiado baja para su condición) Costello se sentía tan bien como si efectivamente él mismo hubiera salido a bailar.

Pero más allá de la anécdota de Costello que da título a *Though guys don't dance*, podría ser interesante leer la novela entera a partir del concepto de interpasividad. Desde que Tim Madden halla, en el escondite cerca de su plantación de marihuana, la cabeza decapitada de una mujer que pudiera ser su propia esposa fugada desde hace un mes, o la agente inmobiliaria californiana que conoció la noche anterior, pasará varios capítulos temeroso ante la posibilidad de su propia autoría (puesto que no recuerda nada de lo que sucedió en las horas durante las cuales se cometió el asesinato). La razón de ser de la trama reside en que esta duda, obviamente, se fundamenta en la sospecha de que los más oscuros deseos de Tim se pudieran encontrar efectivamente realizados en aquel asesinato. El hecho se le presenta a Tim de un modo tan terriblemente excesivo que podría decirse, à la Heidegger, que *el crimen le criminaliza*, impone su culpa al sujeto que no ha hecho más que toparse con él. Después de la sucesión de asesinatos, suicidios y ocultamiento de cadáveres, de los cuales el protagonista no fue en ningún momento autor directo, lo que un lector suspicaz debería interpretar es que si algo inquieta a Tim, no sería solamente la verdadera autoría de los hechos, sino más profundamente la pura posibilidad de que, de este modo (a través de un crimen cometido por otro), su propio deseo haya quedado realizado. El tema de la novela es que efectivamente, como habría sentenciado Frank Costello, “los tipos duros no bailan”: prefieren delegar en otros la realización de sus deseos culpables. Y por esa razón misma, Tim puede sentirse culpable por un crimen que no cometió, pero que podría haber deseado y que incluso denuncia (y conforma) su verdadero deseo. Esto último es lo que realmente le aterroriza: ¿deseaba Tim, en el fondo, la muerte de todos aquellos personajes? ¿Se encuentra tan satisfecho como si él mismo se hubiese encargado personalmente de su liquidación?

Pues bien, en su texto Robert Pfaller extrae dos ideas que nos interesan aquí acerca del ritual:

(1) En primer lugar y como hemos visto, el ritual opera típicamente efectuando una sustitución (o delegación) del acto real por su representación.

(2) En segundo lugar, existe una sutil y profunda distinción entre *ilusión* y *ritual*. Y es que podemos participar en un ritual, sin *estar en* la ilusión. Nosotros, cínicos individualistas liberados de las viejas supersticiones, podemos eludir la ilusión... pero al mismo tiempo sostenerla por medio del ritual.

Como dice Pfaller, en la ilusión tenemos la certeza de una imagen; lo que no tenemos es la certeza sobre su valor de verdad. El paradigma de la problemática de la ilusión se encuentra planteado en Descartes: tengo la certeza de estar *viendo* una mano; lo que no tengo tan claro, es que realmente *sea* una mano y no cualquier otra cosa (como una elefanta hembra hervida al baño maría). Frente a la ilusión tenemos el ritual, en donde podemos saber perfectamente el valor de verdad de la imagen (podemos saber,

por ejemplo, que, tras su séquito y sus fanfarrias, el rey es un individuo ordinario); mas sin embargo, desconocemos *cuál* es la imagen implícita (qué ilusión opera entre bambalinas, *estructurando* el ritual en el cual estamos involucrados). De tal manera que podemos saber perfectamente que el rey es un individuo corriente, y sin embargo participar de rituales que implican la percepción del monarca como un Dios en la Tierra (o como un símbolo constitucional). En otras palabras, no conocemos cuál es la relación imaginaria (pasión: esperanza, temor, etcétera) que viene ligada a nuestros rituales prácticos. De tal manera que muy bien puede darse el caso de que, por ejemplo, seamos perfectos ateos y al mismo tiempo conservemos una imagen religiosa en la cartera “para darnos suerte”; ella misma se encargará de creer en nuestro lugar.

El ritual pascaliano opera de este modo: la ignorancia de la ilusión que estructura el ritual, el distanciamiento respecto de esta ilusión estructural, es esencial para su funcionamiento. El ritual no funciona “a duras penas” a pesar de la ausencia de creencia, sino que es posible y (muy) efectivo *porque* el sujeto no sostiene por sí mismo creencia alguna. Esto es así hasta tal punto que su propia fórmula de la conversión permite una segunda lectura. Veamos el texto:

“Queréis ir a la fe y no sabéis el camino. Queréis curaros de la infidelidad y pedís los remedios, aprended de aquellos, etc., que han estado atados como vos y que ahora apuestan todo su bien. Son gentes que saben ese camino que quisierais saber y que están curados de un mal del que queréis curaros; seguid la manera por la que comenzaron. Es haciendo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente esto mismo os hará creer y os embrutecerá”.⁸⁸¹

La pregunta, si queremos ser suspicaces, es: el objetivo del ritual pascaliano ¿no será otro distinto del de la propia conversión? ¿No será que marcándonos ese objetivo (ese “programa de máximos”) Pascal se conforma con que alcancemos otro más modesto (“programa de mínimos”), el de la *felicidad* en nuestra vida terrena y el de la observación de las buenas costumbres sociales en un mundo, el del siglo XVII, que se ha vuelto vacío y aterrador, y en el cual es preciso reformular de algún modo unos valores que han entrado en crisis (con la ciencia moderna, con la ruptura de la unidad religiosa, etcétera)? Como dice Žižek, la apuesta pascaliana podría interpretarse según el concepto de “estados que son esencialmente subproductos” de John Elster.⁸⁸² Estos estados sólo se pueden producir como efecto secundario, no intencionado, de una actividad: cuando se convierten en objetivos conscientes en cuya dirección apuntar, terminamos perdiéndolos. La apuesta religiosa de Pascal, en efecto, se podría interpretar desde el cinismo: creer en Dios tendrá muchos beneficios para mi vida terrenal; estos beneficios no los puedo conseguir directamente, son subproductos de mi fe religiosa. De modo que, por medio de la apología cristiana, lo que Pascal pretende no es más que la ganancia terrenal de un estado de felicidad, sin turbaciones ni dudas. En efecto, a continuación del texto citado dice Pascal:

“Y ¿qué mal os ocurrirá al adoptar este partido? Seréis fiel, honesto, humilde, agradecido, bienhechor, amigo, sincero, verdadero... En verdad, no estaréis en los placeres apestados, en la gloria, en las delicias, pero ¿no tendréis otros?”⁸⁸³

La cuestión está en que sin aquél objetivo máximo, expreso (la fe), este objetivo implícito también se perdería. De modo que la ilusión religiosa expresa en los fines del ritual, opera encubriendo una ilusión fundamental del propio ritual que no es expresa, y que estructura nuestra relación imaginaria con el mundo por el solo hecho de que

⁸⁸¹ B. Pascal: *Pensamientos, O. Cit.*, p. 206. LG 397.

⁸⁸² S. Žižek: *The sublime object of ideology, O. Cit.*, p. 91.

⁸⁸³ B. Pascal: *Pensamientos, O. Cit.*, p. 206. LG 397.

sigamos dicho ritual. Esa es la razón de la *apuesta*: apostar en sí mismo ya es ganar, puesto que apostando a la fe, aunque pierdas (aunque Dios no exista), ya has tenido una vida realmente buena y feliz. Por eso, para conseguir esta vida, es para lo que se predica realmente la fe: sólo que, si se expresara en esos términos tan crudos (si no se efectuara al mismo tiempo una apología sincera y convencida de la religión), todo el efecto se iría al traste. De modo que los individuos involucrados en el ritual tienen que mantenerse inconscientes respecto del *verdadero* propósito encubierto en él, esto es, respecto de la ilusión (*objetiva*, pues es una ilusión de nadie) que se realiza en el propio ritual. Y esa ilusión encubierta, que funciona siendo objetiva (siendo una ilusión de nadie) no es la fe, sino la *beatitudo*.

El propio Pascal está diciendo todo esto en uno de sus primeros pensamientos:

“Una carta de exhortación a un amigo para inducirle a buscar, y él responderá: pero ¿de qué me servirá buscar? Nada aparece. Y responderle: no desesperéis. Y él responderá que sería feliz de encontrar alguna luz, pero que, según esta religión, aunque así lo creyera, de nada le serviría, y que por eso prefiere no buscar. Y a esto responderle: La Máquina”.⁸⁸⁴

Es decir: el amigo desesperado concluye que la luz de la razón no le puede conducir al camino de la fe, y es por ese motivo que prefiere no buscar. Pascal le responde apelando a la máquina, al autómatas cartesiano que, puesto al servicio del ritual, alcanzará de súbito la iluminación sin mediar reflexión racional alguna. Pero en una segunda lectura, y forzando la cita, podríamos interpretar las ambiguas palabras de Pascal de otro modo: el amigo prefiere no buscar, porque la propia iluminación no le serviría (en su vida). Éste es el fantasma del pirronismo contra el cual se levanta Pascal: el de un escepticismo según el cual nada cambia por creer una cosa o la contraria. Frente al pirronismo, Pascal opone la necesidad de la fe para poner en marcha la propia Máquina. El autómatas no puede seguir moviéndose sin sostener una ilusión, sin incardinarse en un ritual que disponga su imaginación (esto es, que le proporcione un modo de relacionarse imaginariamente con sus condiciones reales de existencia). En otras palabras: la máquina necesita del ritual religioso para ordenar su fantasía, en tanto que modo determinado de economía libidinal.

De modo que en última instancia, lo que gana el sujeto sometido al ritual no es la felicidad sino el ser mismo: si de un lado el sujeto viviera en la creencia, abandonaría el mundo y la razón (como los religiosos de Port-Royal); si de otro lado el sujeto careciera de ilusiones y pasiones en las que habitar, el propio mundo sería un desierto Real insoportable. Lo que resuelve este *cul de sac* es la Máquina: el mecanismo ritual, extenso, que articula la incompletud de lo existente con la inverosimilitud de la creencia. La creencia se basa en el ritual, pero el ritual hace posible al mismo tiempo la existencia, haciéndola pasar por el tamiz de la ficción. Como diría Lacan, *los desengañados se engañan*: si perdiéramos la ficción estructural que los rituales nos proporcionan, la realidad misma se disolvería (y desembocaríamos sin remedio en la psicosis).

2. LA RESPUESTA PASCALIANA AL PROBLEMA DE LA INTERPELACIÓN

La Máquina de Pascal supera a Althusser en un aspecto. Mientras el sujeto althusseriano tiene su sitio allí donde opera el reconocimiento-desconocimiento ideológico, si el sujeto para Althusser es el centro *por y para* el cual existe la ideología (“la ideología nos interpela como sujetos”), en cambio para Pascal, como va a establecer después

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 65. LG 582.

Lacan, el sujeto emerge allí donde la ideología falla. De modo que Pascal coincide con la réplica psicoanalítica a Althusser: “For Althusser, the subject is what makes ideology work; for psychoanalysis, the subject emerges where ideology fails”.⁸⁸⁵ Es decir: el sujeto pascaliano no emerge a partir del campo de la fe pura, emerge a partir de un ritual mecánico, vacío, donde se encuentra alienado con objeto de clausurar la brecha de un Cosmos amorfo y sin sentido.

La idea althusseriana de una brecha entre ideología y ciencia, tiene que ver con esto. La ciencia supone el conocimiento de los AIE, de su materialidad; pero ella no tiene ninguna relación con el sujeto (el sujeto no es una categoría científica). A la inversa, el sujeto para Althusser se basa en el desconocimiento de esos procesos materiales que lo configuran (si fuésemos conscientes de ellos, la ilusión se evaporaría). En este aspecto, Althusser parece solidario de las convicciones ilustradas más ortodoxas, según las cuales el conocimiento del complot de curas y tiranos nos liberaría de la superstición (de la creencia en las mistificaciones introducidas por aquellos). Con la única diferencia de que Althusser no entiende la ideología como un engaño, como una conspiración; pues, si así fuera, bastaría con algo tan sencillo como liberarnos del engaño, aplicar una crítica de la ideología, y salirnos definitivamente de ésta. Pero tal extremo se demuestra imposible: la ideología es eterna, como lo es el sujeto.

Para Althusser, dijimos, el sujeto aparece allí donde la ideología ha hecho bien su trabajo. El sujeto se conforma a partir de aquellos modelos (representaciones ideológicas) de una relación determinada con sus condiciones reales de existencia. Temores, esperanzas. Pero también maneras de relacionarse con las relaciones de producción (capitalistas): una imagen emocional, moral, socializada, de su propio papel dentro de la división social del trabajo. Una ética profesional, unas determinadas maneras (un modo de dirigir la palabra, educadamente, al profesor, al alumno, al empleador, al compañero o al empleado), etcétera.

Ahora bien, el problema con todo esto es que Althusser no logra dar una buena razón por la cual los individuos deban convertirse en sujetos. Su teoría de la interpelación es bien conocida: siempre-ya hemos sido interpelados como sujetos. La gente por la calle nos reconoce como tales. Nuestro profesor nos reconoce como sus alumnos, nuestros compañeros de trabajo nos reconocen como sus compañeros de trabajo. Trata a un loco como tal, y finalmente tendrás un loco. Ahora bien, no es menos cierto, en el caso del loco, que cuando éste llega a la consulta del analista lo primero que se le debería plantear es la razón por la cuál consiente en su locura. En efecto: un paciente (no ya un “loco”, necesariamente) llega siempre a la consulta o a donde proceda para portar sus lamentos, con la misma perorata de siempre: con el extenso relato de sus síntomas, que le hacen imposible la vida cotidiana y le dificultan el trato con sus seres queridos. Ahora bien, lo que a este paciente se le tiene que plantear, es: *¿qué clase de beneficio extra estás disfrutando por medio de tu síntoma?* En otras palabras: Althusser explica la interpelación, pero no las causas profundas del consentimiento de los individuos respecto de ella. *¿Qué beneficio se disfruta siendo sujeto? ¿Qué excedente de goce se extrae con ello?*

Pues bien, la clave del problema de la interpelación en Althusser radica en su incapacidad para captar el modo como la ideología surge a modo de desplazamiento de un espacio inconsistente en lo Simbólico. Es decir: lo que la teoría althusseriana de la ideología no contempla es que un resto de la materialidad del ritual, en su mecanicismo sin sentido, dé el salto a lo Simbólico, enquistándose en la pura idealidad del sujeto. Y que lo dé en la medida en que lo Simbólico mismo se construye sobre una pérdida, que ese resto de materialidad sin sentido metaforiza.

En cambio, ese fallo en lo Simbólico sí se encuentra contemplado en la idea pascaliana del ritual, que todos deben observar ya que la conversión no se alcanza por

⁸⁸⁵ M. Dolar: “Beyond interpellation”, *Qui Parle*, 6: 2, 1993, p. 78.

medio de la razón sino que es producto de la gracia –de modo que un razonamiento puramente discursivo no basta: sigue siendo preciso alienarse a través del ritual, y aguardar a que la iluminación acontezca. Lo que Pascal nos dice entonces, es que en el universo Simbólico persiste siempre un determinado automatismo irracional, un resto de la práctica ritual que no es absorbido-cancelado por la subjetividad: el sujeto inmerso en una totalidad simbólica de sentido (lo que Pascal designa como razón) convive al mismo tiempo con un espacio de irracionalidad inabarcable. Esa irracionalidad del mundo externo es incorporada por la razón a través de la práctica del ritual: de modo que el sujeto para Pascal es al mismo tiempo *tanto* Alma *como* Máquina, y el alma racional precisará *siempre* del auxilio que le proporciona el automatismo de la Máquina (*el corazón tiene razones que la razón no entiende*).

¿Por qué Pascal necesita del ritual para mantenernos atados a lo Simbólico? ¿Por qué lo Simbólico, la razón, sigue precisando de la Máquina (de un ritual oscuro, premoderno, medieval)? Como en el caso del analizante que extrae rendimientos libidinales de su propio síntoma, el ritual vacío y mecánico de Pascal es el lugar de un modo de goce. El ritual pascaliano, como repetición continua y regulada de los actos, como reducción del individuo a una pieza de maquinaria carente de voluntad, sumisa y doliente, es una forma de pulsión de muerte.

Frente a esta pulsión de muerte y al goce anejo que se enquistan como resto de irracionalidad dentro del universo social-racional o Simbólico, lo que dicho universo opone es la fantasía (la fantasía perversa masoquista de ser instrumentos-siervos del goce de Dios), la cual te dice *cómo* gozar, al mismo tiempo protegiéndote del goce bruto y desnudo, estructurándolo y dándole una medida soportable. La Máquina es una materialización orgiástica de la *jouissance* excesiva en la pulsión de muerte: es, como todas las cosas del mundo, una vanidad... pero una vanidad necesaria, que funciona como causa motriz del Otro simbólico.

3. EL DIOS INCONSISTENTE (O PASCAL *AVEC* SACHER-MASOCH, *AVEC* STALIN)

¿Cómo funciona el goce en tanto motor de lo Simbólico? Pues obligando a lo Simbólico a reaccionar contra ello, a fantasearlo (a ficcionalizarlo). Así es como lo Simbólico alcanza la simbiosis con el núcleo extranjero que lo atraviesa. Ahora bien, aquí mismo, cuando nos referimos a lo Simbólico como una totalidad incompleta e inconsistente, es cuando entra la fe. Para Pascal la fe es producto del ritual, en la medida en que acontece *en el momento en que el sinsentido del ritual es demasiado patente, demasiado traumático, demasiado contingente*. En ese momento (¡ya basta!) cuando el mundo se vuelve insoportable, la fe opera la transformación del desastre en un orden armonioso dotado de sentido: Dios lo ha hecho así, Dios es el creador de este mundo que no juega limpio, que nos hace trampas a los dados. Dios, “*siempre presente y siempre ausente*”⁸⁸⁶ expulsado del terreno de la ciencia, se funde con el vacío de los espacios infinitos, del mismo modo que con el vacío insoportable de la Máquina ciega; sólo una fe desgarrada (como la que proclamaban los jansenistas de Port-Royal) puede mantenerse fiel a ese *Deus absconditus*, haciéndolo objeto de un amor eterno que es amor más allá de la vanidad del mundo, justo en la medida en que es también un amor *por causa de* tal vanidad. Porque el mundo, del que Dios está *ausente*, es aterrador, es por lo que Dios se hace *presente* y digno de amor. Como decía Hölderlin, “donde hay peligro, crece también lo salvador”.

La interpelación pascaliana a la conversión opera como el argumento de fe del sumo sacerdote Joad en la primera escena de la *Atalía* de Racine: el temor de Dios (el temor ante un Dios imposible-Real) tiene la virtud de convertir todos los pequeños

⁸⁸⁶ L. Goldmann: *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*, Barcelona, Península, 1985, p. 51.

temores terrenales en un supremo coraje: “Je crains Dieu, cher Abner, et n’ai point d’autre crainte”.⁸⁸⁷ Este procedimiento, que Lacan había comparado con su *point de capiton*,⁸⁸⁸ es el que trueca el desorden previo en un nuevo orden. Y para Pascal, como para Racine, es la fe el conmutador que opera este *capitonnage*.

¿Ahora bien, qué es la fe sino *amor* (de Dios)? Y es que, como lo define Dolar, el amor no es otra cosa que el modo en que se da una respuesta al caos amorfo de la realidad, es decir, al caos amorfo de un mundo imperfecto, excesivo, invasivo, monstruoso (al vacío de los espacios infinitos). El amor, como en las declaraciones apasionadas de los amantes, es siempre una afirmación de lo contingente como necesario: tú, que has venido a mi encuentro por pura casualidad, te conviertes por arte de magia en producto de una necesidad retroactiva –si pudiese haber elegido, solamente te habría elegido a ti. Esto en primerísimo lugar. Pero en segundo lugar, más profundamente, el amor es un modo de responder a la inconsistencia del orden Simbólico: al hecho de que lo Simbólico es incompleto, no-todo. Del mismo modo como surge el amor de transferencia en la cura analítica, como una defensa frente a un análisis que se acerca peligrosamente a un punto traumático,⁸⁸⁹ el amor a Dios (el ofrecimiento a Dios para así, con nuestro ser, completarlo), no es sino el modo en que se da una respuesta a la falla de sentido que atraviesa al propio Dios –el *amor de Dios* es la contracara del *temor de Dios*. Y el nombre de esta falla de sentido, naturalmente, es *milagro*. Por eso el tema del milagro es crucial para Pascal: “la doctrina debe ser sostenida por los milagros”⁸⁹⁰ de modo que, por medio de ellos, se convenza al hombre entero (los milagros convencen al cuerpo, la verdad al alma).⁸⁹¹ Pero un milagro, como el mundo mecánico o la repetición estúpida del ritual, no es una señal del cuidado de Dios: es una desgracia, un insulto contra la inteligencia y la razón, que nos recuerda la impotencia de ésta y en último término, la mismísima *incoherencia de Dios*: Él, en cualquier momento, puede hacer que acontezca cualquier cosa. Ahora bien, para Pascal es esta irracionalidad, esta contingencia que atraviesa de un modo traumático toda Necesidad simbólica, la única vía para fundamentar la fe.

El Dios de Pascal es el mismo que el de Racine, es el Dios del Antiguo Testamento, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; no el Dios de los filósofos. Se trata de un Dios insondable, escondido, inalcanzable para la razón y que, parafraseando la pregunta del último Freud sobre la mujer, desea algo de mí y no sé lo que es. Como Dios deseante, es un no-todo inconsistente. Dicha inconsistencia tiene su última y principal expresión en el milagro. El milagro de Pascal implica que *il n’y a pas de grand Autre*, que *no existe un gran Otro* (Lacan): que el orden Simbólico es siempre incompleto. Pero, puesto que es así, incompleto, el creyente (el sujeto) puede encontrar en él un punto a partir del cual amarrar su goce. Lo hace ofreciéndose religiosamente como el objeto de deseo de Dios (del orden Simbólico); en esta perversión, vía sumisión, el sujeto encuentra su pequeño y precioso *plus de goce*. Es la perversión masoquista por excelencia, formulada en los mismos términos que el contrato de Sacher-Masoch. Y así yo, el perverso masoquista, disponiendo a mi víctima en la posición del Amo, al mismo tiempo la histerizo (pues mi víctima no sabe lo que quiere: *soy yo el que sabe*, y el que se lo ofrenda). Sirviendo al Otro simbólico como objeto de Su deseo, el sujeto extrae un plus de goce análogo al que obtiene el estalinista, a partir de su posicionamiento como instrumento de una trascendente necesidad histórica, o de las “fuerzas motrices” del desarrollo histórico.

⁸⁸⁷ J. Racine, “Athalie”, en: *Théâtre complet*, II, París, Garnier-Flammarion, 1965, p. 318.

⁸⁸⁸ J. Lacan: *El seminario, Libro 3. Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 369-85.

⁸⁸⁹ M. Dolar: *O. Cit.*, pp. 84-85.

⁸⁹⁰ B. Pascal: *Pensamientos, O. Cit.*, p. 307. LG 682.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 308. LG 688.

4. ANAMORFOSIS CRISTIANA

En su *Seminario 7*, Lacan expuso el tema de la *anamorfosis* en relación con el cuadro *Los Embajadores*, de Holbein.⁸⁹² En una esquina de esta pintura vemos una mancha que, según nos damos la vuelta al salir por un lugar determinado de la sala, se nos muestra desde esa nueva perspectiva con la forma de una calavera. Un objeto anamórfico sería aquél que puede observarse como la nada y al mismo tiempo como otra figura. Aquel objeto que al mismo tiempo que señala una falla, una inconsistencia, un dramático fracaso, también puede designar (desde otro punto de vista) la plenitud absoluta o la Garantía trascendente de una Identidad plena –en otros términos, la figura anamórfica funciona como aquel punto en el cual, por medio del amor, toda arbitrariedad se vuelve ordenada y Necesaria. Si el pensamiento de Pascal es cristológico, si Pascal insiste constantemente en que sólo conocemos a Dios a través de su mediador, Cristo, ello será porque, en efecto, la figura de éste funciona como un objeto anamórfico: encarna la Tragedia definitiva, el absurdo imposible y traumático más radical (la muerte del hijo de Dios), pero por eso mismo es también el lugar donde lo Simbólico encuentra su propio cierre por medio de la fe.

Como Cristo, todos los objetos ideológicos son objetos anamórficos. La importancia de estos *idola mentis* tiene que ver con el modo en que, en torno a ellos, el sujeto estructura su *jouissance*. Por eso, una vez más, ante cualquier objeto ideológico debemos hacer la pregunta que el psicoanalista hace a su paciente, cuando llega atormentado (y complacido) por sus síntomas: ¿qué clase de *jouissance* es la que estás obteniendo cuando sostienes, contra todo y contra ti mismo, ese precioso regalo que te has dado? Como hizo Brecht respecto de los oprimidos, Freud y Lacan nos enseñaron a no compadecer jamás al analizante, de no ceder un paso respecto del síntoma, en el cual no existe la revelación de un viaje ni la originalidad de una vida, sino sólo la repetición de un bloqueo subjetivo. Y lo mismo que el síntoma, portador de un goce secreto (incluso, pudiera decirse, del “secretito” de un goce), el sublime ídolo ideológico no merece veneración ni respeto.

La posibilidad de que todo lo pleno se pueda vaciar, y que este vacío sito en lo Simbólico sea invertido en la ilusión de su plenitud, nos permite confrontar el pensamiento pascaliano con el de Spinoza. Y es que, como afirma Macherey,⁸⁹³ a la oposición filosófica de Pascal y Spinoza se puede acceder desde los márgenes, por medio de una cuestión científica básica: la hipótesis del vacío, que Spinoza niega racionalmente y *a priori*, mientras Pascal busca confirmarla experimentalmente (como veremos en el famoso experimento del Puy de Dôme). La hipótesis del vacío, que se refleja en la conciencia filosófica como aquél espacio que permite la conexión entre la inmaterialidad de la fe y la materialidad del ritual práctico (de manera que la materia prima es aquello introyectado en lo Simbólico, como su causa motriz externa) es por supuesto la solución pascaliana al problema de las sustancias. En Pascal, la conexión entre *res extensa* y *res cogitans* tiene que ver con el modo en que ésta enfrenta un núcleo de materialidad *éxtima*, es decir, externa a ella pero ubicada en su punto más íntimo. Filosóficamente hablando, ese núcleo de materialidad es el vacío de los espacios infinitos: un espacio de excesiva *jouissance* maquínica, que se mantiene enquistado en el corazón del universo Simbólico. Y el hecho de que subsista como tal resto (vacío, asignificativo), es lo que da cuenta de la articulación entre extensión y pensamiento. El pensamiento, sin esta locura, sin este exceso de goce mecánico e insoportable, sería imposible. La razón sin pasiones no puede sobrevivir, y esta es la consecuencia ética en la cual Pascal y Spinoza se encuentran cara a cara. Contra la *beatitudo* y la libertad del

⁸⁹² J. Lacan: *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 166.

⁸⁹³ P. Macherey: “Entre Pascal et Spinoza: le vide”, en *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*, París, P.U.F., 1992.

sabio propuestas por Spinoza al final de la *Ética* (vida racional, separación del mundo, libertad respecto de los afectos), Pascal propone la dialéctica entre el hombre de fe y el hombre mundano, arrojado a sus pasiones, dualidad que constituye, en verdad, dos formas de “divertimientos” respecto de la existencia desgarrada y miserable del hombre, cuyo vacío, enfrentado directamente, resultaría insoportable. Este vacío insoportable es aquel del que huyen los hombres cuando buscan el juego, las mujeres, la guerra y los grandes cargos.⁸⁹⁴ Todo para evitar un estado de reposo y tranquilidad en el cual la desesperanza de nuestra condición se revelaría. Pero hemos dicho que también la religión, en la forma de un ritual (que no es sino un “estar ocupado”) opera como un “divertimiento”, si bien se diferencia por suministrar, eventualmente, como resultado la firmeza de un “verdadero bien”. Al final, mundo y religiosidad son vanidades, humo. Pero la religiosidad se muestra aún más vana que todas las vanidades del mundo, pues de tan insoportable e irracional engendra reactivamente el amor a Dios. El proceso de la conversión del libertino es entonces el que conduce de las vanidades dulces del mundo a las vanidades amargas de la vida religiosa, donde las contradicciones de la condición humana se exacerban hasta la miseria, y la única salida posible es el “salto cualitativo” concretado en una maravillosa creencia.

Afirmando la vanidad del mundo sita incluso en el centro mismo de la experiencia religiosa, el materialismo teológico de Pascal enfrenta y afirma el ancestral *horror vacui* de los aristotélicos, tomando distancias respecto del inmanentismo teológico spinozista. Y esta oposición entre Pascal (el hombre de las paradojas) y Spinoza (el de la síntesis racional y geométrica) es de total relevancia para la teoría de la ideología, pues es en Pascal (antes que en Hegel, por cierto) donde hay que encontrar aquella “contradicción” que Althusser había reconocido no haber obtenido de Spinoza.⁸⁹⁵ Ya que el error de la teoría de la ideología althusseriana tenía que ver con la concepción del Sujeto como una identidad centrada en sí misma, y radicalmente excluyente de la materialidad del ritual, dejando de lado la subsistencia de un resto mecánico atravesado en la garganta de la subjetividad.

5. DEL MATERIALISMO TEOLÓGICO AL MATERIALISMO MUNDANO

Pascal nos proporciona la única teología posible, una teoría materialista de la fe. A nosotros, que vivimos tras la muerte de Dios, nos queda, sin embargo, traducir su materialismo teológico en un materialismo mundano. Si la apuesta religiosa pascaliana no nos convence, entonces tendremos que buscar las razones de una apuesta por el mundo. Y aquí Pascal nos da las piezas para una toma de posición que no es cristiana, que no es fideísta, sino mundana: pues se atiene a la realidad concreta que tan bien conocía (Pascal, el pequeño burgués industrial que inventaba máquinas de calcular o líneas de transporte de pasajeros en carruaje) y con ello roza la moral de los libertinos y mecanicistas del XVII.

Si Dios es objeto de amor por su propia inconsistencia e incompletud, el mundo es objeto de pasión (inútil) por su propia evanescencia temporal. El gusto mundano siempre se ha basado en el cambio, en el movimiento: la moda de este año, los peinados o el corte de las solapas, funcionan en la medida en que se prometen nuevos a la vez que efímeros; la pasión es hermana de la muerte, nos recuerda que los días de nuestros goces se encuentran contados. El mundo es el mundo del cambio: en las costumbres, en los placeres y en los gustos.

⁸⁹⁴ B. Pascal: *Pensamientos, O. Cit.*, p. 114. LG 126.

⁸⁹⁵ L. Althusser: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975, p. 55.

“Por eso hay un siglo para las rubias, otro para las morenas, y la división que hay entre las mujeres sobre la estima de las unas y de las otras hace también la división entre los hombres en una misma época sobre unas y otras”.⁸⁹⁶

Cuando el hombre vuelve la vista al mundo de aquí, tiene la misma experiencia que tenía de Dios: un mundo escindido, no-todo, que se aparece y al mismo tiempo desaparece en el paso del tiempo, en la extensión de los espacios infinitos, en las transformaciones de los usos sociales o en la muerte y el olvido. ¿No era esto lo que más obsesionaba a Pascal, que el presente fuese como tal un tiempo que no cabe apresar (pues si lo intenta, uno inevitablemente queda atrasado)?

“Jamás nos atenemos al tiempo presente. Nos anticipamos al porvenir como algo demasiado lento en llegar, como para acelerar su curso, o recordamos el pasado para detenerlo como demasiado raudo, tan imprudentes que vagamos por tiempos que no son nuestros y sin pensar en el único que nos pertenece, y tan vanos que pensamos en los que nada son y escapamos sin reflexión al único que subsiste”.⁸⁹⁷

No nos atenemos al tiempo presente porque éste es, cada vez que lo pensamos, el tiempo de lo posible; siempre carece de una razón suficiente: “me asusto y me pasmo de verme aquí y no allá, porque no hay razón alguna para este aquí en vez de allá, para este ahora en vez del entonces”.⁸⁹⁸ Esta posibilidad pura del presente, frente a la inmensidad del pasado por un lado y del futuro por otro, era, según Pascal, lo que nos empujaría a refugiarnos en la anticipación del porvenir y en la memoria de lo ya vivido.

La temporalidad es aquello que viene y va, que puede presentarse tanto como esconderse: el sujeto tiene que encararla, saliendo *ek-státicamente* de sí (como afirman Heidegger y Merleau-Ponty), pero en sus *ék-stasis* se pierde en lo que ha sido o anticipa (en su apertura hacia su posibilidad más propia: la muerte) y es esa *copertenencia* entre presente, pasado y futuro lo que le impide discernir el presente en su importancia, como tiempo de lo contingente. El compromiso, el hecho de que el ser del *Dasein* consista en hacerse, remite a este sacar a la luz la temporalidad, y con ello remite a la presentificación del tiempo presente, en medio del pasado y del futuro. Pero el problema de *Ser y tiempo* consiste en su idea de que el presente de la situación se haga posible por esta copertenencia, y que en último término el *ék-stasis* presente dependa, pues el *Dasein* se juega en ello su autenticidad, de la referencia al futuro de su posibilidad radical: esto es, de su *ser-para-la-muerte* (Pascal: la grandeza del hombre, caña que piensa en medio de la tempestad, reside en la conciencia de su propia muerte). Pero en verdad, “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte”, y el *ser-para-la-muerte* es una forma de negación de la posibilidad pura y contingente del presente, un presente del cual puede decirse que en su realidad fundamental está, a diferencia de los otros *ék-stasis*, falto de mundo –en el sentido heideggeriano, no mundano– del mismo modo que el animal. Como el tiempo del animal (libre de muerte, en palabras de Rilke), el tiempo de la presencia, que se extrae desde el compromiso del *Dasein* con su propio ser, es un tiempo que en medio de su posibilidad total ha olvidado la que (según Heidegger) le es fundamental. Pero el olvido de la muerte no es el reino del *se* impersonal, a menos que se quiera identificar, en un gesto tan aristocrático como impropio, esta impersonalidad con la animalidad. En todo caso, podemos decir que el *se* significa el intento humano, demasiado humano, de emular la animalidad. Pero sólo en sus factores accesorios y en sus apariencias: *se* nace, *se* nutre, *se* copula; no *se* muere, pero en efecto *se* cesa. Frente a esta impostura, la animalidad es propiamente distinta de la impersonalidad, y en vez de un olvido de la posibilidad fundamental, que

⁸⁹⁶ B. Pascal: *Discurso sobre las pasiones del amor*, Sevilla, Renacimiento, 2003, pp. 15-16.

⁸⁹⁷ B. Pascal: *Pensamientos*, O. Cit., pp. 79-80. LG 43.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 88. LG 64.

por otro lado tampoco es cierto que se olvide jamás, es la propia disolución de ella en el tiempo presente. Por esta razón, pese a su monstruosa evanescencia, el tiempo del animal es un presente sin muerte. Y este único y verdadero presente, donde la mirada se sustrae a pasiones y deseos para aprehender la realidad humana en su devenir viviente y animal, es la temporalidad propia de lo que Pascal llamaba *esprit de finesse*,⁸⁹⁹ concepto con claras reminiscencias del mundano *esprit* del *Chevalier* de Méré.

Es preciso anotar, sin embargo, una intuición final sobre la naturaleza de este *esprit de finesse*. Y es que la inmortalidad del *ék-stasis* presente, donde advienen los objetos como Real y donde se vislumbra al prójimo cara a cara, no es, por carecer de muerte, una inmortalidad viviente, sino una inmortalidad *más allá de la muerte*: lo que Heidegger veía propio del animal (falta de mundo) convierte al hombre en un *zombi*, un muerto no-muerto que gira sobre su propia *pulsión de muerte*. Y es que la promesa de fondo de la pulsión es esta: presencia, inmortalidad, *jouissance*.

Pero la pulsión de muerte es necesaria para disolver el tiempo de las horas y a la vez para (es lo mismo) disponer su refundación. La necesitamos para destruir los ídolos, para hacer crítica de la ideología, para barrer con las mentiras de los curas y de los tiranos; y cuando el campo quede limpio, nuevos ídolos y nuevos hombres harán su aparición. De nuevo, se trata de la anamorfosis: la herida abierta por la pulsión, y que es el tiempo inmortal y desgarrado que llamamos *presencia*, se ha de tornar inmediatamente, por obra de *Eros*, en la Plenitud del tiempo necesario –el de las horas, el del trabajo, el de la muerte.

El tiempo presente nunca viene dado, se lo gana uno con su esfuerzo, y aparece como una excepción (inmortal) en medio de la cotidianidad. La prisión del hombre es este otro tiempo de las horas, y la disponibilidad total de los periodos del tiempo (inexorable y mecánico) es la contracara de su ausencia como tiempo del aquí y ahora. Lo experimentó Toni Negri mientras, cumpliendo condena, intentaba redactar su obra *La anomalía salvaje*: “estaba convencido de que en la prisión habría tiempo. Iluso; en verdad fui un iluso. La prisión, su ritmo, los traslados, la defensa, no dejan tiempo porque disuelven el tiempo...”⁹⁰⁰

El presente se puede apresarse o dejar marchar. Se puede sentir su flujo, o detenerlo. Se lo puede emparedar entre dos eternidades, pero a partir de su propio espacio evanescente, donde el Mundo va a morir con todos sus dioses, *Eros* adviene. El instante en el cual me detengo, fascinado, a observar el paso del tiempo en unos zapatos de labriego manchados de barro, en una ventana sucia iluminada por el primer rayo de sol de la mañana, o en un cuerpo desnudo en la oscuridad, es el instante mismo en que el amor se ofrece a besar las llagas del Mundo. En el amor al mundo, y en la conciencia simultánea de que se nos escapa, Pascal testimonia la dualidad universal entre un *Eros* y un *Todestrieb* que, en su mutua y circular referencia, nos mantienen con vida.

El mundo, entendido como Universo, es el único Dios verdadero y el último artefacto ideológico: en absoluto un objeto, está fuera de cualquier discurso científico (pues en relación con él sólo cabe el fideísmo práctico de la mundología) y no es más que el signo emocionado de una trascendencia improbable. Bachelard dijo: “el Universo es mi pereza. No es nunca mi pensamiento”.⁹⁰¹ Dicha pereza es el *amor intellectualis Dei*, que convive con la conciencia inseparable de Su caída.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

⁸⁹⁹ *Ibid.*, pp. 249-52. LG 466.

⁹⁰⁰ T. Negri: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 21.

⁹⁰¹ G. Bachelard: “Universo y realidad”, en *El compromiso racionalista*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 117.

a) Obras de Blaise Pascal:

- Pascal, B.: *Oeuvres complètes*, ed. de Jacques Chevalier, París, Gallimard, 1949.
_____: *Les pensées de Pascal*, ed. de Francis Kaplan, París, Les Éditions du Cerf, 1982.
_____: *Pensées*, ed. de Michel Le Guern, París, Gallimard, 1983 (sigla LG).

a') Traducciones

- Pascal, B.: *Pensamientos*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Valdemar, 2001.
_____: *Discurso sobre las pasiones del amor*, Sevilla, Renacimiento, 2003.

b) Otras

- Althusser, L.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.
_____: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
_____: "Idéologie et Appareils Idéologiques d'État", en: *Sur la reproduction*, París, P.U.F., 1995., pp. 269-314.
Bachelard, G.: "Universo y realidad", en: *El compromiso racionalista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, pp. 111-17.
Dolar, M.: "Beyond interpellation", *Qui Parle*, 6: 2, 1993, pp. 75-96.
Goldmann, L.: *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*, Barcelona, Península, 1985.
Lacan, J.: *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1990.
_____: *El seminario, Libro 3. Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
Macherey, P.: "Entre Pascal et Spinoza: le vide", en: *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, París, P.U.F., 1992, pp. 152-67.
Negri, T.: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.
Pfaller, R.: "Little gestures of disappearance. Interpassivity and the theory of ritual", *Journal of European Psychoanalysis*, 16, 2003, disponible en <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm> (acceso 20 de diciembre de 2009).
Racine, J.: "Athalie", en: *Théâtre complet*, II, París, Garnier-Flammarion, 1965.
Žižek, S.: *The sublime object of ideology*, London, Verso, 2008.

Valentin Voloshinov: la ideología y la filosofía marxista del lenguaje

Valentin Voloshinov fue un lingüista ruso del círculo de Mijail Bajtin. Su obra fundamental es *Marksizm i filosofiya yazyká* (*El marxismo y la filosofía del lenguaje*), de 1929, en la cual presenta su teoría del lenguaje como *signo ideológico*.

Voloshinov considera la ideología desde un típico *enfoque representacionista*: la ideología se concibe como reflejo de la realidad (fiel o distorsionado, desde un punto de vista, etc...). O como significado, representación, figuración o simbolización. Para Voloshinov, *la ideología es un signo* y “sin signos, no hay ideología”.⁹⁰² O “todo lo ideológico posee un valor semiótico”.⁹⁰³ Esto es algo que se aplica a todos los fenómenos ideológicos, sea la imagen artística, el símbolo religioso, la fórmula científica (afirmación sorprendente, por cierto), los fallos judiciales...

La teoría de la ideología es posible porque el signo posee un carácter doble:

- Por un lado es un *reflejo* de la realidad.
- Por otro lado es también un segmento *material* de esa misma realidad (un sonido, una masa, un color, un movimiento...).

La realidad del signo es objetiva, y por este motivo se presta a un estudio objetivo. Esta afirmación es crucial, porque, con ella, Voloshinov se sitúa *en oposición tanto del mecanicismo y del marxismo vulgar, como de la hermenéutica*.

Respecto de lo primero, como afirma Terry Eagleton, la teoría de Voloshinov va más allá del esquema “base-superestructura”.

Si no puede separarse la conciencia del signo, este último tampoco puede aislarse de las formas concretas de relación social. El signo vive únicamente en éstas; y ellas deben relacionarse a su vez con la base material de la vida social. El signo y su situación están inextricablemente unidos, y esta situación determina desde dentro la forma y estructura de una expresión. Tenemos aquí, pues, el esbozo de una teoría materialista de la ideología que no la reduce simplemente a un “reflejo” de la “base” económica, sino que concede la importancia debida a la materialidad de la palabra, y a los contextos discursivos en que se encierra.⁹⁰⁴

En segundo lugar, como hemos dicho, Voloshinov se sitúa expresamente en *contraposición con la problemática hermenéutica* que considera la materialidad del signo como un mero revestimiento, un medio o instrumento para un efecto de conciencia o interior, la *comprensión* (*Verstehen*). Adoptando un enfoque muy materialista, Voloshinov llega a afirmar que los filósofos idealistas y psicologistas pasan por alto que “*la conciencia misma puede surgir y llegar a constituir un hecho posible sólo en la concreción material de los signos*”.⁹⁰⁵ Esto es lo mismo que decir que sin un sistema reglado de signos materializado en el habla y/o en la escritura, no existe ningún pensamiento “interior” o conciencia. Para Voloshinov, “*la conciencia individual es un*

⁹⁰² Valentin Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1976, p. 19.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁰⁴ Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, O. Cit., p. 251.

⁹⁰⁵ Valentin Voloshinov, O. Cit., p. 22.

hecho ideológico-social”,⁹⁰⁶ por cuanto que si eliminamos el contenido semiótico o ideológico, no quedaría de ésta nada en absoluto. La esfera de lo ideológico es esta realidad objetiva de los signos sociales, cuyas leyes son “las leyes de la comunicación semiótica”,⁹⁰⁷ determinadas a su vez por las leyes de la economía y la sociedad.

Ahora bien, esta cualidad semiótica no se encuentra en ningún sitio con tanta claridad como se encuentra en el lenguaje. Voloshinov afirmará que “la palabra es el fenómeno ideológico por excelencia”.⁹⁰⁸ Esto es posible por cinco características fundamentales de la palabra o habla:

1. Su *pureza semiótica*, es decir, la excepcional especificidad de su estructura semiótica.
2. Su *neutralidad ideológica*, mientras cualquier otro material semiótico se especializa en una función ideológica específica.
3. Su *participación en la conducta comunicativa*. El habla no se restringe a una esfera ideológica particular, sino que comprende “el área de la *comunicación en la vida humana, la conducta humana*”.⁹⁰⁹
4. Su *potencialidad para convertirse en habla interna*, “medio primordial de la conciencia individual”,⁹¹⁰ condición material para la vida interior de la conciencia personal.
5. Su *presencia como fenómeno concomitante en todo acto consciente*. Las palabras no pueden sustituir totalmente cualquier otro signo ideológico (el ritual religioso, la imagen pictórica, la composición musical...), pero cada uno de estos actos se apoya en el habla: “la palabra está presente en cada uno de los actos de comprensión y en cada uno de los actos de interpretación”.⁹¹¹

Para Voloshinov *estas cinco propiedades, como decíamos, hacen del habla un objeto fundamental para cualquier teoría de la ideología*.

El segundo capítulo de la obra *El marxismo y la filosofía del lenguaje* está dedicado al problema de la relación entre *base y superestructura*, que Voloshinov considera estrechamente ligado a cuestiones de filosofía del lenguaje. Voloshinov cuestiona el planteamiento tradicional que piensa en una relación *causal* de determinación, por mecánico y no dialéctico. Critica que este planteamiento mecanicista plantea una mera conjunción externa de dos hechos accidentales. En el ejemplo del “hombre superfluo”, una figura de la literatura rusa del siglo XIX, la interpretación mecanicista piensa este arquetipo literario como un reflejo sin más de un hecho económico, como la degeneración de la clase dominante.

Como dijimos en el primer post, las propiedades de la palabra hacen de ella un objeto fundamental de la teoría de la ideología. La palabra es “*el índice más sensible de los cambios sociales*”,⁹¹² y “tiene la capacidad de registrar todas las delicadas fases transitorias y momentáneas del cambio social”.⁹¹³ Desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, puede arrojar más luz sobre el problema de la relación entre base y superestructura, que se reduce al problema del modo de la determinación real del signo por la base, y al problema del modo como el signo refleja a su vez la realidad.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 27.

⁹¹² *Ibid.*, p. 31.

⁹¹³ *Ibid.*

Voloshinov articula su propuesta teórica partiendo del fenómeno del *cambio ideológico*, para exponer su tesis de que “cada dominio de ideología es un todo unificado que reacciona con su constitución íntegra a un cambio en las bases”.⁹¹⁴ Para Voloshinov, hay que diferenciar los distintos dominios de lo ideológico, para descubrir los estadios por los que pasa el cambio. Así, vemos cómo, volviendo sobre el ejemplo de arriba,

El “hombre superfluo” no apareció en la novela de modo independiente y desconectado de otros elementos de la obra, sino que, por el contrario, toda la novela, como una simple unidad orgánica sujeta a sus propias leyes específicas, sufrió una reestructuración, y por consiguiente, también fueron reestructurados todos sus otros elementos: su composición, su estilo, etc. Y lo que es más, esta reestructuración orgánica de la novela se produjo en estrecha conexión con los cambios producidos también en el campo global de la literatura.⁹¹⁵

1. La “psicología social” como interacción verbal

Voloshinov critica a la *psicología social* como análisis de la determinación de la ideología (en sentido restringido: las ideologías particulares, religiosa, artística, jurídica...) por el orden sociopolítico. Este enfoque es el culpable de que aparezcan concepciones míticas o metafísicas como la de “alma colectiva” o “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*). En realidad, esta psicología no existe en el interior de ese alma o espíritu, sino en la materialidad de las relaciones sociales:

La psicología social no está ubicada en el interior de parte alguna (en las “almas” de los sujetos que se comunican) sino total y absolutamente fuera: en la palabra, el gesto, el acto. En ella no hay nada no expresado, nada “interior”; está totalmente en el exterior, totalmente revelada en los intercambios, totalmente comprendida en lo material, sobre todo en la materia de la palabra.⁹¹⁶

Estas relaciones sociales, como también dijimos ya anteriormente, tienen lugar en el lenguaje como medio material, como forma o medio de la comunicación verbal. La comunicación se da condicionada por las relaciones de producción y por el orden socioeconómico en general (la “base” económica), que delimita y determina “el alcance de los contactos verbales entre la gente”.⁹¹⁷ Y a su vez, de estas condiciones y de la estructura formal de la comunicación verbal dependen los temas y forma de los actos de habla particulares. *La base condiciona el marco de la comunicación, su alcance y sus límites, a la vez que este marco de comunicación determina el habla de los sujetos particulares, en su vida real y concreta.*

Esta concepción supone que se debe ir más allá de los enfoques tradicionales de la psicología social, centrada en un solo aspecto (el contenido, el tema) para analizar las formas y los tipos de comunicación verbal en que estos temas se discuten, se expresan, se preguntan, se consideran, etc. Los enfoques psicologistas, lastrados por conceptos como “conciencia”, “psique” o “vida interior”, obstaculizan el estudio de las formas materiales de expresión de la psicología social. Se hace necesario, pues, un *enfoque formalista*: un estudio de “las formas mismas de la comunicación semiótica en la conducta humana”.⁹¹⁸ Como dice el propio Voloshinov, la “psicología social” es, en su existencia material, interacción verbal.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

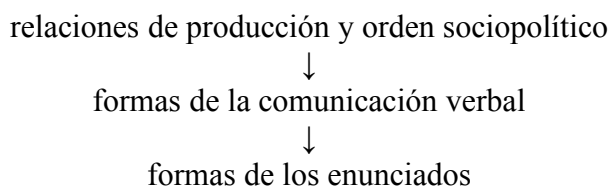
⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁹¹⁷ *Ibid.*

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

2. La formas y contenidos del signo

Para Voloshinov, hacer una tipología de las formas de la comunicación semiótica es una tarea fundamental del marxismo. Estas formas son variables para cada época y cada grupo social, y todo conjunto de formas afines (“cada género lingüístico conductual”)⁹¹⁹ tiene un conjunto correspondiente de temas o contenidos. Existe una correspondencia, una auténtica “unidad orgánica”, entre la forma comunicativa (por ejemplo, la comunicación técnica en el trabajo), la forma del enunciado, y el tema. Por tanto, “*la clasificación de las formas de los enunciados debe basarse en la clasificación de las formas de la comunicación verbal*” (p. 33), que a su vez, como dijimos, están determinadas por las relaciones de producción y el orden sociopolítico.



Esta determinación de las *formas* comunicativas por las relaciones de producción y por el orden sociopolítico, resulta palpable cuando vemos la importancia del “*factor jerárquico*” en el proceso de la comunicación verbal. Como dice Voloshinov, “La corrección en el lenguaje, el tacto en el hablar, y otras formas de ajustar un enunciado a la organización jerárquica de la sociedad tienen gran importancia en el proceso de establecer los géneros básicos de conducta”.⁹²⁰ Los signos son el medio de la comunicación entre personas que viven en un medio social, de modo que las formas semióticas se hallan condicionadas por la organización social.

¿Y qué hay del *contenido* del signo y de su “carga evaluativa”, qué hay del “tema” del signo? Para cada etapa en el desarrollo de una sociedad, se halla dado un círculo propio y restringido de elementos, únicos accesibles para la atención de dicha sociedad, y dotados por ella de una carga valorativa. ¿Cómo queda determinado y conformado este círculo de objetos que se conformarán como signos, y se dotarán de *acento valorativo*?

Para que un elemento (*tema*) pueda “entrar en el ámbito social del grupo y producir una reacción semiótica ideológica”,⁹²¹ debe hallarse en relación con las bases de la vida material de dicho grupo, debe conectarse con los elementos socioeconómicos de su existencia. Aquí no interviene el parecer individual, ya que el signo es una creación social e interindividual: “sólo lo que adquirió valor social puede ingresar al mundo de la ideología, tomar forma y establecerse allí”.⁹²²

3. El signo, arena de la lucha de clases

Ahora bien, la realidad o tema del signo no sólo está reflejada, sino *refractada*: transformada, reflejada según un sesgo determinado. Esta refracción está determinada “por la intersección de intereses sociales”⁹²³ antagónicos dentro de una misma comunidad de hablantes. Esto es lo que los marxistas llaman *lucha de clases*. El signo es un espacio de combate entre intereses sociales antagónicos, el signo es “la arena de la lucha de clases”:

⁹¹⁹ *Ibid.*

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 35.

⁹²² *Ibid.*

⁹²³ *Ibid.*, p. 36.

La clase no coincide con la comunidad de signos, es decir, con la comunidad, constituida por la totalidad de usuarios del mismo conjunto de signos para la comunicación ideológica. Varias clases diferentes usan la misma lengua. Como resultado, en cada signo ideológico se intersectan acentos con distinta orientación. El signo se convierte en la arena de la lucha de clases.⁹²⁴

Esta *pluralidad de acentos (multiacentualidad)* es una característica central del signo ideológico, y es la condición para la creatividad o proceso generativo continuo de la lengua, característica central de ésta como había establecido Wilhelm von Humboldt (y que compartirá después Noam Chomsky). Sin estas presiones del conflicto social, un signo se debilitaría, perdería su relevancia social y quedaría como mero objeto de estudio de los filólogos. “Los recuerdos históricos de la humanidad están llenos de signos ideológicos desgastados incapaces de servir de liza para el choque de acentos sociales vivos”.⁹²⁵ Este mismo hecho, que da vivacidad al signo, es la causa de su carácter deformador y encubridor: “La clase dirigente se esfuerza por impartir al signo ideológico un carácter eterno, supraclasista, por extinguir u ocultar la lucha entre los juicios sociales de valor que aparecen en aquél”.⁹²⁶ El signo está atravesado por esta *calidad dialéctica* interna, más visible en los periodos de cambio social o de transformaciones revolucionarias. En el periodo de estabilidad social este aspecto queda disimulado, y el signo se convierte en un monolito ideológico reaccionario que acentúa la verdad establecida y la ideología dominante.

4. BIBLIOGRAFÍA

- EAGLETON, Terry: *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós, 2005.
VOLOSHINOV, Valentin: *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁹²⁶ *Ibid.*