

Žižek y el “regreso” de la negatividad

Germán Cano

Recibido: 23 de julio de 2020 / Aceptado: 21 de septiembre de 2020

Resumen. Si no reconocemos ya en Slavoj Žižek al “intelectual universal” sartreano ni al “específico” foucaultiano, ni al “orgánico” gramsciano ni al militante autonomista receloso de toda vanguardia teórica, ¿quién es exactamente? ¿Alguien que ocupa, en nuestra sociedad contemporánea, cierta posición de “analista” desencadenando operaciones de “transferencia”, invitando a “atravesar los fantasmas”? ¿Pero no es este “enfant terrible”, a raíz de su popularidad, el filósofo actual que, a pesar de sus invectivas contra la posmodernidad, mejor ha sabido adaptarse al ecosistema posmoderno? En este artículo buscaremos analizar el significado de su figura a la luz de un diagnóstico sobre lo que aún significa para nosotros el siglo veinte.

Palabras clave: negatividad; sujeto; hegemonía; clase; teoría política.

[en] Žižek and the “Return” of Negativity

Abstract. If we do not already recognize in Slavoj Žižek the Sartrean “universal intellectual” or the Foucaultian “specific”, or the Gramscian “organic” or the autonomist militant suspicious of any theoretical avant-garde, ¿who exactly is he? ¿Someone who occupies, in our contemporary society, a certain position of “analyst” unleashing operations of “transference”, inviting to “cross over the ghosts”? ¿But isn’t this “enfant terrible”, due to his popularity, the current philosopher who, in spite of his invectives against post-modernity, has better known how to adapt to the post-modern ecosystem? In this article we will try to analyze the meaning of his figure in the light of a diagnosis about what the twentieth century still means for us.

Keywords: Negativity; Subject; Hegemony; Class; Political theory.

Sumario. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. Bibliografía

Cómo citar: Cano, G. (2020). Café sin leche, Žižek y el “regreso” de la negatividad. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(3), 321-332.

1

Excesivo, brillante, provocador, irritante, virtuoso del efectismo, obseso repetitivo, “charlatán”... No es muy difícil escuchar en los cenáculos intelectuales calificativos parecidos atribuidos al filósofo esloveno Slavoj Žižek. Y, en realidad, no puede negarse que algo de verdad hay en todos ellos. Porque hablar de este nuevo enfant terrible del pensamiento contemporáneo equivale a entrar en un terreno resbaladizo, paradójico, sobremanera estimulante, aunque solo fuera por su valor de síntoma de los tiempos. En primer lugar, su creciente obra sorprende por estar jalonada por una incontinencia pública y prolijidad textual, por un desparpajo nervioso, por una agitación febril acicateada por los malestares culturales de nuestra actualidad. Žižek “no se corta”: habla de todo, con todos... parece omnipresente. Más extravagancias: a primera vista, Žižek conjuga un estilo personal de escritura, directo y sofisticado a la vez, con una extraña preocupación política. Es más, de hecho, fue candidato a la presidencia de la República por su partido, el democrático-liberal esloveno, en 1990, según él con un objetivo: frenar la fiebre nacionalista propagada

por Milosevic. Como botón de muestra de su desprecio por el “alma bella” del intelectual contemporáneo, baste recordar que más de una vez ha comentado, medio en broma medio en serio, que, de no haber sido filósofo, lo que más le hubiera gustado quizá habría sido ejercer como Ministro del Interior.

Si no reconocemos ya en Žižek al “intelectual universal” sartreano ni al “específico” foucaultiano, ni al “orgánico” gramsciano ni al militante autonomista receloso de toda vanguardia teórica, ¿quién es exactamente? ¿Alguien que ocupa, en nuestra sociedad contemporánea, cierta posición de “analista” desencadenando operaciones de “transferencia”, invitando a “atravesar los fantasmas”? ¿Pero no es este enfant terrible, a raíz de su popularidad, el filósofo actual que, a pesar de sus invectivas contra la posmodernidad, mejor ha sabido adaptarse al ecosistema posmoderno? ¿Sería su provocación una actitud funcional a un sistema como el actual? ¿No se entiende su desinhibida aparición en el espacio público como un clown cuyas posiciones radicales son valoradas desde la distancia irónica justamente por su falta de realismo? Desde este punto de vista, Žižek sería un producto aún demasiado siglo veinte en el contexto

totalmente aligerado, sin consecuencias, del siglo XXI, un demagogo autoritario para cierto público culto que puede irresponsablemente esgrimir cualquier argumento de corte “totalitario”, porque sus performances carecen de una conexión efectiva con la realidad política.

El enfoque desde el que Žižek reflexiona es, en efecto, totalmente inusual para un filósofo “usual”. En el panorama actual nadie como él posee esa inaudita capacidad de relacionar los acontecimientos cotidianos con categorías filosóficas abstractas. Pero, ojo, no nos equivoquemos aquí: no es un pensador tan sencillo, y su objetivo no es tanto vulgarizar lo más elevado como elevar a concepto lo aparentemente más vulgar. “Hoy, asegura en una entrevista, los teóricos fingen que les gusta Hegel, cuando en realidad disfrutan en secreto con la cultura popular. Yo gozo con Hegel y la alta cultura, pero finjo que disfruto con la cultura popular. De hecho soy un intelectual tradicional”. Como ha afirmado Glyn Daly, estudioso de su obra y autor de un clarificador libro de entrevistas¹, “podríamos caracterizar el discurso de Žižek como una demostración continua de la inextricable conexión entre lo que se podría llamar lo divino o eterno y nuestra realidad inmediatamente vivida. De Kant al cunnilingus, Žižek intenta recordarnos que, en el sentido hegeliano, «el espíritu siempre es un hueso», y que no podemos separar las experiencias físicas más íntimas de sus dimensiones trascendentales”.

En este sentido novedosa resulta también su utilización dialéctica del ejemplo más grosero o del chiste, una estrategia que el marxismo, salvo excepciones como Bertolt Brecht, no ha sabido explotar suficientemente. Sus ejemplos bizarros, en muchas ocasiones tomados de producciones cinematográficas norteamericanas, así como su incesante búsqueda de complicidad con el lector, parecen atentar contra los clichés elitistas high culture de la teoría crítica de la sociedad. Žižek no sólo no tiene inconveniente en poner títulos a sus obras como ¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood (1992) o Todo lo que usted quiso saber de Lacan y nunca se atrevió a preguntar a Hitchcock (1992, 1993), sino que disfruta esclareciendo alambicados conceptos psicoanalíticos o filosóficos a través de películas, en ocasiones, infumables. Una apuesta, sin embargo, totalmente coherente, si se mira desde otro lado: quien es tan consciente como Žižek de la anterioridad y protagonismo de la imagen ofrecida por los medios imaginarios y visuales sobre nuestras frágiles realidades, ¿por qué no iba a prestar atención a Hollywood, nuestra fábrica de sueños por excelencia?

Y es que Žižek, sabedor de su ingenio, aprovecha su indudable talento de clown para difundir y popularizar sus ideas. En los medios es frecuente oír calificativos que le tildan a la ligera como “El Elvis de la teoría cultural” o de “DJ filósofo”, expresiones que bajo su aparente gracia también revelan que el personaje público o el agudo creador de pastiches temáticos (en sus libros saltamos en una misma página del análisis de los “huevos Kinder sorpresa” a John Woo, de Wagner a James Bond) han fagocitado en cierta medida a un filósofo mucho más sinuoso y sustancioso de lo que puede parecer

a parte de su público anglosajón, al parecer fascinado por este freak barbudo apasionado en la discusión y sudoroso que habla un inglés con un acento similar al de Bela Lugosi.

Una cosa se le ha de reconocer a Žižek –ha señalado con indisimulado desagrado uno de sus críticos españoles tras una intervención en Madrid donde una larguísima cola aguardaba a verlo en el Círculo de Bellas Artes–: ha comprendido perfectamente el funcionamiento del “capitalismo cultural” de nuestra época. Sabe que la autoridad que ayer hacía respetable al intelectual en el espacio público, que se basaba en el reconocimiento científico, filosófico o artístico de su obra por parte de sus pares, ha desaparecido porque justamente esas instituciones legitimadoras están en trance de demolición. Podría haber escrito novelas o haber hecho películas para llegar a las masas, pero sabe que también el cine y la literatura han perdido sus condiciones de influencia social. Podría haberse unido a un partido político, pero se dio cuenta de que se trataba de otra institución obsoleta².

2

En este gesto filosófico de regreso provocador a las heridas del siglo XX, Žižek no es nada ingenuo: es totalmente consciente de que juega con fuego, más concretamente, con materiales explosivos forjados en lo peor del siglo veinte. Por ello llama la atención su voluntad, como veremos, de recuperar una lógica, la de la hegemonía, que, sin embargo, nunca en sus escritos reivindica en relación con su deuda gramsciana. Es conocido cómo al hacer balance de la derrota marxista en 1968 de modo dramático, Manuel Sacristán se fijaba retrospectivamente en la importancia que para el militante Gramsci habían tenido para su lectura de la hegemonía las categorías de “orden” y “tiempo”³. Allí Sacristán llama la atención acerca de “la contradictoriedad existente entre la afirmación del joven revolucionario de veintitantos años, que llega a decir que el pensamiento revolucionario niega el tiempo como factor de progreso, y el revolucionario experimentado que escribe, ya en la cárcel, que el tiempo es un simple pseudónimo de la vida misma”⁴. El caso de Žižek, en cambio, parece prescindir de toda tensión dialéctica entre orden y tiempo, incapacitándole para pensar adecuadamente el problema hegemónico.

Como Alain Badiou, con quien comparte no pocos presupuestos, se orienta por esa “pasión por lo Real”⁵ que, según el pensador francés, fue sometida, sobre todo, a partir de la década del 80 a una condena moral desde la impotencia. Es a partir de entonces cuando sostener un ideal empieza a ser casi sinónimo de complicidad con el terror y el hombre permanece limitado a defender éticamente sus derechos. En un contexto en el que se sostiene

² J. L. Pardo, “Desmontando a Žižek”, en *El País*, 30-06-2017 https://elpais.com/elpais/2017/06/30/opinion/1498835332_476491.html. Última consulta 3-04-2020.

³ M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid, Trotta, 1998.

⁴ *Ibidem*, p. 87.

⁵ A. Badiou, *El Siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.

¹ G. Daly, *Arriesgar lo imposible*, Madrid, Trotta, 2006.

el principio de que toda voluntad política crítica del humanismo (el “nuevo hombre” o la emancipación radical) sólo ha engendrado lo inhumano,

la intervención de Žižek está explícitamente dirigida – escribe César Rendueles– contra el punto muerto epistemológico y político característico de las postrimerías del corto siglo XX, ese periodo extremadamente sangriento que transcurre desde la Primera Guerra Mundial y la Revolución de Octubre hasta la caída del muro de Berlín y el 11-S, en el que eclosionaron los cataclismos económicos y sociales que venían fermentando desde los orígenes del capitalismo. Žižek escribe tras la “pasión por lo real”, entre las ruinas escolásticas del positivismo y su correlato político: esa versión museística de la emancipación moderna que apenas un puñado de habermasianos y rawlsianos aún defienden con desgana⁶.

Aun teniendo en cuenta sus excesos, ¿en qué medida el rechazo a Žižek nos dice algo de las coordenadas hegemónicas de nuestro presente? ¿En qué sentido este programa de regreso al siglo XX es, a la vista de lo sucedido desde entonces, anacrónico? ¿Basta con repetir la Izquierda, basta con “repetir Lenin”? ¿No necesitamos hoy, en lugar de este regreso acrítico, hipertrofiado filosóficamente, una reflexión más matizada sobre el proceso de aprendizaje que el siglo XX supuso para la Izquierda? Asumiendo el riesgo de caer en cierta nostalgia *kitsch*, incluso alimentada burlescamente por él, Žižek es un pensador cuya operación de regreso a las coordenadas teóricas del terrible siglo XX ha de generar en ciertos ambientes filosóficos un comprensible rechazo. La pregunta es si esta animadversión puede esconder algo interesante para repensar su figura más allá de una fácil condena o de una irreflexiva simpatía; si, más allá de la legitimidad de su intervención filosófica, podemos observar, como ha destacado Fredric Jameson, en la condena de la *hybris* žižekiana como un resto anacrónico del siglo XX algo sintomático. Pues, ¿no aparece detrás de esta condena también una pulsión conservadora à la Burke fundamentalmente resentida con toda voluntad utópica o excesivo entusiasmo político, un marco en el que desde hace décadas conviven el antiutopismo conservador y cierto posmodernismo? Es sugerente cómo en esta cita Fredric Jameson identifica un horizonte antiprometeico tras el consenso actual y sus límites para la imaginación utópica⁷.

3

Para Žižek solo la lucha de clases es la brújula correcta de la intervención política. Seguramente todos recordamos la cita del multimillonario Warren Buffett: “Claro que hay lucha de clases. Pero es mi clase, la de los ricos, la que ha empezado esta lucha. Y vamos ganando”. Argumentando que la desigualdad económica durante

las últimas décadas estaba creciendo exponencialmente mientras menguaban los impuestos para los ricos, la falta de pudor del multimillonario americano planteó para muchos teóricos y activistas el escenario obligado en el que debía situarse toda fuerza de oposición y cambio: la lucha de clases. Buffet mostraba, por así decirlo, el “camino regio” de la Izquierda: esta debía por fin tomarse en serio su lugar en la lucha en la que el adversario ya había asumido su posición explícita. ¿Por qué la Izquierda debería responder negando o desplazando la centralidad de la política de clases e invertir tanto esfuerzo en la lucha ideológica, el paciente trabajo cultural, la construcción hegemónica, cuando el enemigo mostraba tanto cinismo a la hora de presentar un diagnóstico tan palmario? Dureza, pues, contra dureza. Frente al cinismo desvelado, una lucha sin complejos. Este es el campo de batalla en el que podemos entender la labor intelectual y política de Žižek, su defensa *sui generis* del leninismo y sus críticas al posmodernismo filosófico, el posmarxismo y el populismo. Un diagnóstico que entiende que, en la medida en que las posiciones posmarxistas defienden en mayor o menor medida la autonomía absoluta de la esfera política con respecto a la infraestructura económica, son incapaces de abandonar el eje gravitatorio de la tradición liberal.

Žižek plantea así la siguiente cuestión: ¿hasta qué punto la autocritica del *posmarxismo* desde dentro o desde fuera no ha sido también un modo de hacer de necesidad virtud, un hasta cierto punto comprensible repliegue culturalista ante una situación de perplejidad histórica que, asimismo, permitía a los intelectuales críticos disfrutar de los privilegios de su bagaje teórico sin hacer cuestión de sus incómodas fricciones con la práctica política? Este *giro cultural* lo entiende, pues, como un revés político, una compensación ante las derrotas históricas. Precisamente por ese cambio de eje de época considera Žižek que existen buenos motivos para mantener una opinión escéptica respecto a los logros político-culturales de las experiencias sesentayochistas. Siguiendo el diagnóstico de Luc Boltanski y Eve Chiapello en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo*⁸, el esloveno considera que, a partir de los setenta entró en escena gradualmente una nueva forma de racionalidad capitalista, que abandonó la estructura jerárquica y disciplinaria de producción fordista y desarrolló una organización en red, basada en la iniciativa de los empleados y la autonomía en el lugar de trabajo.

En vez de una cadena de mando centralizada y jerárquica –escribe Žižek–, tenemos redes con una multitud de participantes que organizan el trabajo en equipos o proyectos, buscan la satisfacción del cliente y el bienestar público, se preocupan por la ecología, etcétera. Es decir, el capitalismo usurpó la retórica izquierdista de la autogestión de los trabajadores, hizo que dejara de ser un lema anticapitalista para convertirse en capitalista. El socialismo, empezó a decirse, no valía porque era conservador, jerárquico, administrativo, y la verdadera revolución era la del capitalismo digital⁹.

⁶ C. Rendueles, “Slavoj Žižek. Verdad y emancipación en la era postmetafísica”, en *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 47, 2014, pp. 259-280. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45811.

⁷ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000.

⁸ L. Boltanski y Ch. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

⁹ S. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008, p. 55.

Para Žižek esta situación de perplejidad y desorientación podrían definirse como una ausencia de un mapa o cartografía susceptible de lanzar interpretaciones con voluntad de orientación totalizadora. Sin duda, un rasgo fundamental de nuestra coyuntura posmoderna tras la crisis del marxismo. Es conocido cómo, en los últimos tiempos, teóricos afines al esloveno como Fredric Jameson han insistido en que la búsqueda actual de “mapas cognitivos”, a saber, de una cultura política pedagógica de intención realista con capacidad de proporcionar al sujeto individual un nuevo y más elevado sentido del lugar que ocupa en el sistema global, ha de adaptarse a las demandas de una nueva situación geopolítica y espacial. Y esta se define por una fragmentación y opacidad enormemente complejas que impiden proponer ningún retorno a las ilusiones del antiguo y confortable espacio nacional.

Este reconocimiento de la verdad del posmodernismo y la nueva fisonomía global del capital multinacional ha de tener como respuesta política, según Jameson, “abrir una brecha hacia un nuevo modo aún inimaginable de representarlo, mediante el cual podremos nuevamente comenzar a aprehender nuestra ubicación como sujetos individuales y colectivos y a recobrar la capacidad para actuar y luchar que se encuentra neutralizada en la actualidad por nuestra confusión espacial y social”¹⁰. Siguiendo estas indicaciones, la interesante puerta de acceso a la prolífica –y en aumento– obra de Žižek pasa por reactualizar la dialéctica hegeliana o el antagonismo entre las figuras del “señor y el siervo”, un paso filosófico muy importante en la historia del idealismo alemán que sirvió de punto de partida al marxismo para comprender el proceso histórico de la lucha de clases y que también inspiró, no en vano, a una de las decisivas influencias del filósofo esloveno, Jacques Lacan.

Debemos entender esta dialéctica como una suerte de matriz estructural que se va repitiendo a lo largo de la historia desde diferentes declinaciones. A diferencia de la sociedad feudal, donde los roles de señorío y servidumbre están perfecta y jerárquicamente delimitados, Žižek analiza cómo, bajo la emergencia de la nueva sociedad moderna burguesa, esta estructura se hace opaca. En palabras del psicoanálisis, el capitalismo reprime las *relaciones de amo y esclavo*, pero las hace reaparecer como *síntoma*¹¹.

Por otro lado, si en algo han insistido en los últimos tiempos autores como Žižek, es en cómo la crítica posmoderna a la antigua y anacrónica esencialización marxista de los antagonismos de clase ha terminado desembocando en otro extremo no menos peligroso: una proliferación engañosa y horizontal de múltiples subjetividades políticas ya del todo descoordinadas de cualquier movimiento finalista. Frente a este repliegue de cuño culturalista, el pensador esloveno recupera curiosamente la lógica hegeliana del señor y el siervo desde una relectura poscolonial.

Antes de la dominación colonialista, la conciencia étnica está encerrada en sí misma, no tiene una voluntad fuer-

te de resistir y afirmar con energía su identidad frente al Otro; solo como reacción a la dominación colonialista esta conciencia se transforma en la voluntad política activa de afirmar la propia identidad nacional contra el opresor. Los movimientos de liberación nacional anticolonialista son en sentido estricto generados por la opresión colonialista [...]. Nos sentimos tentados de decir que la voluntad de obtener la independencia política, con la forma de un nuevo Estado-nación independiente es la prueba final de que el grupo étnico colonizado está totalmente integrado en el universo ideológico del colonizador¹².

El análisis de Žižek con respecto a la formación de esta conciencia étnica cuestiona así toda afirmación ingenua de una identidad pura del Siervo/dominado frente al Señor/dominante. De ahí que, si bien, por un lado, estos movimientos de liberación anticolonialista son en cierto sentido movimientos generados por la misma opresión colonialista; por otro, es esta opresión la que conduce desde una conciencia pasiva, basada en una tradición mítica, a la voluntad moderna de afirmar la propia identidad étnica en la forma de Estado-nación. No es lo mismo basar la resistencia al eurocentrismo, valga por caso, apelando a algún núcleo de identidad étnica anterior, adoptando así la posición de una víctima resistente a la modernización, de un *objeto pasivo* sobre el que opera un Poder exterior, que concebir la resistencia en cierto sentido como un *excedente* que resulta del modo en el que el imperialismo perturbó esa identidad encerrada en sí misma, como un antagonismo generado desde el Poder, como un *efecto* suyo.

Esta, como es conocido, no es, sin embargo, la lógica que siguen las reivindicaciones posmodernas. Para Žižek,

la primera reacción de los oprimidos ante su opresión consiste en imaginar un mundo en el que no exista el Otro que los oprime: las mujeres imaginan un mundo *sin hombres*, los afroamericanos imaginan un mundo *sin blancos*, los obreros imaginan un mundo *sin capitalistas*... El error de esta actitud no consiste en que sea “demasiado radical”, en que quiera aniquilar al Otro en lugar de reemplazarlo, sino, por el contrario, en que no es lo bastante radical: no examina el modo en que la identidad de su propia posición (la posición de obrero, de mujer, de afroamericano...) está mediada por el Otro (no habrá obreros si un capitalista que organice los procesos de producción, etcétera), de modo que para liberarse del Otro opresor es preciso transformar sustancialmente el contenido de la propia posición¹³.

Por eso lo que inquieta realmente el dominio del señor no es la autodefinición “estoica” del siervo dominado *al margen* de la cultura dominante. Žižek, evocando al *Black Power* de Carmichael, comenta: “Lo que temen realmente los opresores no es alguna autodefinición totalmente mítica, sin vínculos con la cultura blanca, sino una autodefinición que, mediante la apropiación de elementos clave de la tradición igualitaria-emancipadora del dominador, *redefine esa misma tradición*, transformándola no tanto en términos de lo que dice como de

¹⁰ F. Jameson, *Teoría de la Postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2016.

¹¹ S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003.

¹² S. Žižek, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 272.

¹³ *Ibidem*, p. 81

lo que *no dice*¹⁴. Lo interesante de esta posición es que Žižek entiende que la lucha política no pasa por desbarbararse de la universalidad o por impugnarla, sino por encarnarla desde una particularidad concreta que, sin embargo, tampoco se identifica con ningún retorno a los orígenes. Una política emancipatoria, bajo este signo, sería una política que sabe que no hay liberación sin universalidad, que se enfrenta incesantemente a todo intento de mitificar la particularidad como particularidad.

Esta es la posición que conduce a Žižek a entender la lógica de la hegemonía en los términos de la dialéctica señor-siervo y el psicoanálisis lacaniano. La práctica de libertad no debe alzarse, a riesgo de ser ilusoria, frente a un supuesto otro coactivo exterior, sino cuestionar, en primer lugar, esa identidad interior que retroactivamente crea un Señor al que someterse (y que en esa medida presupone un imaginario enfrentamiento a una supuesta coerción exterior). Ambos son así también conscientes de que la emancipación liberal y despolitizada de la figura dominada no ha desplazado estructuralmente el lugar del Señor (poder). En realidad, podemos expresar este proceso en términos foucaultianos, como ha visto, entre otros, la lectura de Santiago Castro-Gómez¹⁵. En la medida en que “el poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad”, la práctica crítica de la libertad ha de entenderse, más allá del voluntarismo o del determinismo cínico, como un tipo de potencialidad *interna* al marco dramático del poder, incluso como un tipo de “efecto” *sui generis* del poder que es capaz retroactivamente de desbordarlo.

Desde esta perspectiva, no solo parece lícito comparar las advertencias foucaultianas frente a una libertad sin pliegue, concebida solo en términos negativos como “libertad de la dominación” o “libertad del Poder del Amo” con la insistencia marxiana en no deslindar la libertad individual de la colectiva. En este marco antiliberal resulta interesante profundizar en la reflexión sobre el valor “hegemónico” de la fuerza política. Al menos en los términos señalados por Laclau y Mouffe en relación con la lógica del antagonismo. Si queremos aproximarnos adecuadamente a esta noción, como ha señalado Žižek, debemos entender el tipo de relación entre la lógica del Señor y el Siervo que está en juego. Bajo esta lectura no idealista de esta matriz, no existiría salvo imaginariamente un Amo o enemigo externo con capacidad de impedirme alcanzar la identidad conmigo mismo, pues cada identidad, librada a sí misma, estaría ya de algún modo bloqueada, marcada por una “imposibilidad” de cierre último. De ahí que el supuesto “enemigo externo” sería simplemente el modo en el que “proyectamos” o “externalizamos” esta intrínseca, immanente imposibilidad. Para Žižek, esta sería la última lección de la dialéctica hegeliana entre el Señor y el Siervo habitualmente pasada por alto en la lectura marxista. La fuerza política de la emancipación sería así una fuerza curtida en una “doble pérdida”:

[...] el amo es, en la última instancia, una invención del esclavo, un modo del esclavo de “ceder a su deseo”, de evadir el bloqueo de su propio deseo proyectando su razón en la represión externa del amo. Esta es también la verdadera razón de la insistencia de Freud de que la *Verdrängung* no puede ser reducida a una internalización de la *Unterdrückung* (la represión externa): hay un cierto impedimento fundamental, radical, constitutivo, autoinfligido, un obstáculo para el instinto, y el papel de la figura fascinante de la autoridad externa, de su fuerza represiva, nos hace ciegos a este autoimpedimento del instinto. Esta es la razón por la que podemos decir que es precisamente en el momento en que alcanzamos la victoria frente al enemigo en la lucha antagónica que se libra en la realidad social, que experimentamos el antagonismo en su dimensión más radical, como auto-obstáculo: lejos de permitimos alcanzar la plena identidad con nosotros mismos, el momento de la victoria es el momento de la pérdida mayor. El esclavo se libera del amo solo cuando experimenta hasta qué punto el amo encarna simplemente el autobloqueo de su propio deseo: aquello de lo que el amo a través de su represión externa aparentemente lo privaba, le impedía realizar, en realidad él —el esclavo— nunca lo había poseído. Este es el momento que Hegel llama “la pérdida de la pérdida”: la experiencia de que nunca habíamos tenido aquello que se supone que hemos perdido. Podemos también determinar esta experiencia de la “pérdida de la pérdida” como la experiencia de la “negación de la negación”, es decir, como puro antagonismo en el que la negación es conducida al punto de la autorreferencia¹⁶.

“Si el esclavo se libera del amo solo cuando experimenta hasta qué punto el amo encarna simplemente el autobloqueo de su propio deseo”, una simple liberación *del* amo será una forma *reactiva* de encarar el desafío de la emancipación¹⁷. Esta sería la tentación populista respecto al desafío de la negatividad, como veremos. No creemos exagerar diciendo que en esta larga cita encontramos el núcleo duro de la posición intempestiva de Žižek acerca de la negatividad, su interés, pero también sus límites políticos. La identificación del momento de la negatividad con la auto-negatividad del sujeto es, según él, la única forma de “escapar” de la positividad y recuperar ese antagonismo radical negado por esa alianza cómplice entre el pensamiento liberal y posmoderno. Ciertamente, Žižek percibe bien el bloqueo identitario del pensamiento emancipador cuando entiende el poder como una absoluta exterioridad. Sin embargo, ese “enroque” no necesariamente tiene que conducir a esa afirmación “señorial” de la auto-negatividad.

¹⁴ S. Žižek, *Primero como tragedia, luego como farsa*, Madrid, Akal, 2011, p. 139.

¹⁵ S. Castro, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México, Akal, 2015.

¹⁶ S. Žižek, “Más allá del discurso”, en E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 259-60.

¹⁷ De ahí el interés para Žižek de la escena inaugural entre Lacan y los estudiantes en 1969, en la Universidad francesa de Vincennes. Ante las increpaciones de los estudiantes, que reclamaban su autocrítica, Lacan, escéptico, les replica sin amilanarse: “La aspiración revolucionaria no tiene sino un problema concebible, siempre: el discurso del amo. Eso es lo que ha demostrado la experiencia. Como revolucionarios, ustedes aspiran a un Amo. Y lo tendrán... porque son los ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben qué significa eso? Este régimen los pone en exhibición; dice: «¡Mírenlos gozar!»”.

Como ha señalado Luciana Cadahia, “si prestamos atención a cómo funcionan las luchas políticas realmente existentes resulta extraña la crítica de Žižek. Cuando un movimiento o colectivo social sale a las calles no cree que la conquista de una reivindicación se convierta en la realización plena de su identidad. Simplemente experimenta la necesidad de esa conquista para poder realizar una parte de sí que ha sido negada”¹⁸. ¿No es justo aquí cuando podríamos reivindicar, frente a la autoafirmación de la negatividad señorial, un gesto más “plebeyo”, ese momento en el que adquirimos nuestra identidad al ser confrontados con una oposición a lo que queremos ser? El modo en el que Cadahia expone aquí desde la perspectiva concreta de las luchas feministas las limitaciones de Žižek es ilustrativo de otra forma de entender la dialéctica Señor-Siervo con rendimientos útiles para la lógica hegemónica:

En sus orígenes el feminismo tenía una mayor tendencia a poner al hombre (el amo) como el causante de su posición de subalternidad. Dentro de este discurso, la mujer y el hombre se concebían como dos identidades plenas, donde la existencia de una suponía la subalternización de la otra. Pero a medida que se hizo la experiencia de esta lucha, no sólo se descubrió que las mismas mujeres perpetuaban el machismo o que habían hombres solidarios con la causa feminista, sino que se llegó a constatar la inutilidad de pensar en términos de una exterioridad pura contra la que se debía luchar. La figura hombre-mujer, tal y como era criticada, respondía a una lógica relacional. No se trataba tanto de erradicar la identidad (hombre) que impedía mi propia identidad (mujer) como de transformar la forma de producirse esa relación¹⁹.

Veremos luego en qué medida esta perspectiva desde lo femenino resulta interesante para abordar la incompreensión filosófica de Žižek respecto a la lógica política populista, “más relacional”, de Laclau.

Por otro lado, es significativo que Žižek entienda la parálisis emancipatoria del actual sujeto bajo este modelo de negatividad: *por cuanto tiene algo que perder*, el individuo contemporáneo, ese “último humano” nietzscheano del que habla en varios de sus textos, no es más que un siervo ligado a sus posesiones materiales, una figura nunca dispuesta a *arriesgar* su situación de seguridad. Žižek deduce así que solo en una situación casi suicida de pérdida total, de privación de raíces, en verdad radicalmente desesperada, se puede devenir señor o, por decirlo de otro modo, que solo ahondando en la situación de necesidad y negatividad del esclavo, este puede en realidad sacrificar su vida y ganar el mundo del amo. El problema de esta lectura dialéctica— soberana de la servidumbre emancipada, coincidente con ciertos ecos de la soberanía en Bataille, es que parece poner el acento en un tipo de radicalidad señorial, esto es, más planteada desde alturas teóricas que curtida materialmente en las prácticas de abajo. Este tipo de radicalismo abstracto e

idealizado se ahorra cualquier tipo de reflexión sobre la experiencia concreta.

¿Desde dónde surge hoy, pues, para Žižek, el potencial de cambio? En la medida en que ya Marx subrayaba que el mundo nuevo sólo correspondía a los que “nada tienen que perder salvo sus cadenas”, se pregunta, ¿no sigue respondiendo a la pregunta de la revolución en nuestros días? Solo hoy la búsqueda de la existencia sin raíces, privada de todo vínculo sustancial, el *privilegio de la nada*, cabría decir, nos permitiría así saludar la emergencia de un nuevo sujeto político tras la presunta desaparición de la clase obrera. Žižek recoge este argumento, pero lo matiza a tenor de las características de la sociedad posmoderna. Al afirmar que sólo allí donde hay sujetos radicalmente reducidos a una existencia desarraigada, privados de todo vínculo sustancial, cabe encontrar al proletariado del futuro, parece lógico que se muestre interesado por la película *El club de la lucha*, basada en la interesantísima novela de Chuck Palahniuk (1996). Su protagonista, Tyler, aparece como el modelo de este esclavo posmoderno que solo puede devenir señor soberano por radical desnudamiento. Como novela de formación invertida, *El club de la lucha* representa la historia de un aprendizaje (el desdoblamiento de Frank con Tyler es la búsqueda del maestro zen que ilumina la conciencia) en el que el objetivo es llegar a “tocar fondo”, a acceder a una posición subjetiva en la que la absoluta indiferencia a perder alguna posible ventaja o goce subjetivos —y, por tanto, la desaparición del miedo a esta pérdida o a ese dolor— se transmute en un tipo extraño de poder, en cierta invulnerabilidad.

La reflexión de Palahniuk parte de la necesidad del protagonista, Frank, de *conectar* con una realidad que se le escapa, un entorno anestesiado posibilitado por la distancia *espectacular* propia de la sociedad de consumo (obsérvense los gestos “situacionistas” del *alter ego* Tyler con los fotogramas del cine y sus bromas sobre la cultura IKEA); desde aquí los envites concretos de la vida devienen sombra, inanidad, irrealidad. Frank trata de salir de esta burbuja entumecida que hace de la vida un simulacro. “Es lo que ocurre en los casos de insomnio. Todo es muy lejano: la copia de una copia de una copia. El insomnio te distancia de todo; no puedes tocar nada y nada puede tocarte”. Es esta distancia insomne en donde no hay diferencias, sino un insoportable *continuum*, la que debe destruirse. Así Žižek escribe: “La primera lección de *El club de la lucha* es que no se puede pasar directamente de una subjetividad capitalista a una subjetividad revolucionaria: la abstracción, la extinción de los otros y la ceguera hacia su sufrimiento y dolor tiene que quebrarse en un gesto que asuma el riesgo y se acerque directamente al sufrimiento; un gesto que, porque hace añicos el núcleo mismo de nuestra identidad, no puede aparecer sino como extremadamente violento”²⁰.

De la nada ser todo. Desgraciadamente, este falso “privilegio de la nada” puede ser también en una coartada para asentar otras dominaciones, como la del filósofo-señor que, imponiendo la visión de la teoría, acaba por neutralizar las experiencias de emancipación concretas de los dominados. Es en su *El filósofo y sus pobres* don-

¹⁸ L. Cadahia, “La tragicidad del populismo: hacia una reactivación de su dialéctica”, en *A contracorriente*, Bogotá, Pontificia Javeriana, 2019, p. 263.

¹⁹ *Ibidem*, p. 264.

²⁰ S. Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid, Akal, 2004, p. 55.

de Jacques Rancière examina precisamente este círculo vicioso poniendo de relieve cómo ciertas legitimaciones del rol del intelectual pasan por la censura de es cuerpo tibio proletario, aún “demasiado robusto” para abandonarse a este radical “despojamiento” que se le presupone desde las alturas teóricas²¹. Por no lidiar el dominado con esta profunda experiencia catártica de la nada y afrontar con tibieza su deber de inconsistencia radical, el Filósofo se ve obligado a amonestarle por sus “retrasos” históricos, por permitirse el lujo de no responder a su privación esencial. ¿No ha servido el dilema de “vivir trabajando” o “morir combatiendo” de coartada para los ocios científicos de cierto *señoritisimo* filosófico?

4

Ciertamente, este regreso a la negatividad del siglo XX está lejos del modo en el que se ha asumido la derrota revolucionaria por parte de los herederos de Gramsci. ¿En qué medida el psicoanálisis podía brindar un apoyo menos distanciado a la tarea hegemónica? ¿No conduce al crítico más bien hacia una pedagogía de corte terapéutico o a un intervencionismo de sesgo provocador al estilo Žižek? Si la ideología, dada su viscosidad, no puede ser combatida a través de la crítica racional, como pensaban los intelectuales marxistas de otras épocas, la tarea, mas que por una recuperación del “intelectual orgánico” gramsciano, pasa por una operación de transferencia que pueda confrontar a la gente con su propio síntoma, aunque esto suponga irremediabilmente arrebatarle su goce²².

Sin duda, aquí debe discutirse la apropiación por parte de Althusser de categorías lacanianas y, a la vez, su diálogo crítico con Gramsci. Resulta útil aquí, para ilustrar este paso, recurrir indirectamente a la crítica que Santiago Castro ha realizado al uso que el pensador esloveno hace de Lacan y sus efectos despolitizadores de la lucha ideológica. Veamos. En la medida en que Althusser propone el corte epistemológico entre teoría e ideología, duda de que la hegemonía ideológica o política se conquiste en el terreno del sentido común. Esas “luchas” quedan así relativizadas como distracciones a la luz de una “guerra de posiciones” orientada *científicamente* al plano estructural:

Finalmente, existe en Gramsci, más allá del sentido polémico y práctico de este concepto, una verdadera concepción “historicista” de Marx: una concepción “historicista” de la teoría de la *relación de la teoría de Marx con la historia real*. No se debe al azar el que Gramsci esté constantemente obsesionado por la teoría croceana de la religión, que acepte sus términos, y que la extienda de las religiones efectivas a la nueva “concepción del mundo” que es el marxismo; que *en esta relación* no haya ninguna diferencia entre esas religiones y el marxismo; que ordene, religiones y marxismo, bajo el mismo concepto de “concepciones del mundo” o “ideologías”; que identifique también cómodamente religión, ideología, filosofía y teo-

ría marxista, sin destacar que lo que distingue al marxismo de esas “concepciones del mundo” ideológicas es menos esta diferencia formal (importante) de poner fin a todo “más allá” supraterrrestre, que la *forma* distintiva de esta inmanencia absoluta (su “terrenalidad”): *la forma de la cientificidad*. Esta “ruptura” entre las antiguas religiones o ideologías incluso “orgánicas” y el marxismo, *que es una ciencia*, y que debe llegar a ser la ideología “orgánicas” de la historia humana, produciendo en las masas una nueva forma de ideología (una ideología que descansa, esta vez, sobre una ciencia, *lo que nunca se ha visto*), esta ruptura no es verdaderamente pensada por Gramsci²³.

Como recalca Castro, esta noción antihumanista y cuasiantropológica de “ideología”, si bien es coherente con el sujeto trascendental vindicado por la lectura psicoanalítica de Žižek, no solo hace desaparecer a Gramsci de escena, sino que relativiza el horizonte culturalista, historicista, de las luchas por el reconocimiento posmodernas, un desplazamiento para el esloveno en cierto sentido funesto y que afloró en el horizonte “molecular” del 68 y sus “luchas culturales”. Impugnando, por tanto, la herencia sesentayochista salvo en su demanda de “lo imposible” —ciertamente, un modo reduccionista de comprender esa situación histórica—, Žižek introduce, ante la necesidad de extraer lecciones de la derrota del marxismo en los sesenta, una suerte de desplazamiento por elevación. “En lugar de ver el sentido común como una esfera que puede ser conquistada mediante estrategias hegemónicas (articulación de unos grupos subalternos con otros), el esloveno la despolitiza porque en ella ve algo que escapa por entero al control de los sujetos empíricos”²⁴.

Desde una comprensión de la subjetividad trascendental, pero fracturada, incapaz de autotransparencia, el esloveno comprende la ideología como una suerte de matriz hasta cierto punto inevitable, que, siguiendo a Lacan, reviste los rasgos del “síntoma”. Gramsci y Lacan aquí se separan, toda vez que la tarea política, según Žižek no es combatir estratégicamente en el terreno inmanente a la ideología, sino generar las condiciones de una torsión o desplazamiento subjetivo, una “destitución”. Dicho sea de paso, creo, asimismo, que las diferencias de Laclau y Alemán pueden quizá retrotraerse a este escenario, la de una recuperación creativa de Gramsci, que en el segundo solo puede generar fricciones en virtud del telón de fondo Heidegger-Lacan.

Por otro lado, dejando de lado las evidentes e interesantes diferencias políticas entre Žižek y el populismo y la militancia heroica, no puede dejarse de señalar que aquí encontramos claves para entender la diferencia existente entre luchar contra un poder o poderes que tienen una estructura hegemónica u ontológica. En el caso de Žižek, el problema político de su lectura psicoanalítica radica en su indiferencia al plano cotidiano en el que se desarrolla la intervención hegemónica: a menos que aceptemos radicalmente ser héroes o heroínas, todas nuestras críticas y resistencias se verán condenadas a la

²¹ J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvre*, París, Flammarion, 2007.

²² S. Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 85.

²³ L. Althusser, É. Balibar, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1998, p. 142.

²⁴ S. Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 98.

esterilidad. Imposibilitando cualquier transición entre la indignación y la revolución, el anticapitalismo y su aceptación, deja de lado hoy un espacio político de zonas grises necesario.

5

Es desde esta exigencia desde la cual Žižek ha de desestimar el momento populista como una distracción inútil:

Todos conocemos el viejo chiste del hombre que busca las llaves bajo la farola; cuando le preguntan dónde las ha perdido, admite que en un sitio mal iluminado; entonces, ¿por qué las busca allí, justo debajo de la farola? Pues porque ahí se ve mucho mejor... El populismo siempre tiene algo de ese ardid. Así, pues, no sólo el populismo no es la palestra en la que se deben inscribir los proyectos emancipadores del presente, sino que cabe ir un poco más lejos y proponer que la principal tarea de la política emancipadora contemporánea, su problema vital, radica en encontrar una forma de movilización política que, por un lado, sea (como el populismo) crítica con la política institucionalizada, pero que, por otro, *no caiga en la tentación populista*²⁵.

Esto es, no caiga en lo que podríamos definir, siguiendo su interpretación de la dialéctica Señor-Siervo, la “reactividad del siervo”. El populismo sería, para Žižek, siguiendo una discutible interpretación de Nietzsche, un momento “reactivo” meramente parasitario de la situación que condena, un modo de deformar la negatividad intrínseca, la “afirmación señorial”, del momento emancipador. Esta “mala negatividad”, por identitaria, como veíamos antes, no puede entender al adversario más que como un “intruso” que, desde fuera, “amenaza una identidad previa”:

¿No es eso lo que hacen los instigadores de la violencia populista? Para (re)dirigir la ira de la masa engañada, hacen pasar el suicidio por un crimen; dicho de otro modo, falsifican las pistas, con lo que la catástrofe que constituye un “suicidio” (el resultado de antagonismos inmanentes) aparece como la obra de un agente criminal. Por eso, para decirlo con palabras de Nietzsche muy apropiadas para el caso, la diferencia última entre la auténtica política radical-emancipadora y la política populista es que la auténtica política radical es activa, impone, hace valer su visión, mientras que el populismo es esencialmente *reactivo*, es una reacción ante un intruso perturbador. Dicho de otro modo, el populismo es una versión de la política del miedo: moviliza a la masa invocando el miedo al intruso corrupto²⁶.

Esta es una interpretación muy sesgada de la dinámica populista y su negatividad, como señalábamos arriba haciendo mención a las luchas feministas. En su afán por regresar a esa negatividad perdida y reprimida en el horizonte antiutópico contemporáneo, Žižek admite que tanto el fascismo como el populismo se alimentan

de las mismas fuentes y comparten una adecuada oposición al pensamiento liberal. Este momento es saludado por él por cuanto se niega a participar en el chantaje del horizonte antitotalitario del que no ha sabido escapar la izquierda.

Para entender esta aproximación ambivalente al “momento populista” en cuanto oportunidad emancipatoria o repliegue “reactivo” del siervo, es útil acudir a la diferencia que plantea Alain Badiou entre “acontecimiento político” y su simulacro, recogida por Žižek en su análisis de la película *Cabaret*, de Bob Fosse, situada en un momento tan explosivo como la década de los treinta en Alemania. La escena es la siguiente: en una pequeña taberna berlinesa, un niño vestido con uniforme nazi, de repente se arranca a entonar una canción, “el mañana nos pertenece”, que ejerce de inmediato una poderosa fuerza de arrastre emocional sobre los asistentes, hasta ese momento indiferentes o, más bien, cínicos. Žižek comenta que esta escena, en virtud de un marco hegemónico concreto, se interpreta erróneamente en un sentido liberal como una descripción de un pernicioso paso: el de la buena indiferencia del sujeto racional ilustrado y centrado al mal fervor populista. Es decir, deberíamos resistirnos a la perezosa identificación entre el momento emocional del compromiso y la esencia del elemento fascista. “En otras palabras, lo falso en la máquina ideológica nazi no es la retórica de la decisión como tal (o del acontecimiento que pone fin a la impotencia decadente, etc.), sino, por el contrario, el hecho de que el «acontecimiento» nazi es un teatro estetizado, un acontecimiento falsificado, incapaz de poner fin realmente al atolladero decadente y mutilador”²⁷.

En primer lugar, porque hay que tener en cuenta que lo que en realidad allana el camino al fascismo es la recurrente sospecha y denuncia liberal de que toda forma de compromiso o *pathos* es ya un potencial fanatismo “totalitario”. En otras palabras, son más bien las nubes cínicas, decadentes, escépticas ya existentes ante todo emotivo compromiso, las que preparan la tormenta fascista. Por otra parte, lo que es falso, según Žižek, en la máquina ideológica nazi no es la simple negatividad, la retórica del compromiso, de la “ilusión por el mañana” o la *hybris* como tales, sino el hecho que el “simulacro” nazi de resentimiento sea una suerte de estetización teatral, una deformación o desplazamiento realmente incapaz de poner fin a la decadente y paralizante situación de bloqueo social que existía anteriormente. Hay más relación, pues, entre el cinismo y el fascismo que entre el compromiso y el fascismo.

De ahí que, para Žižek, cualquier universalidad que pretenda ser hegemónica debe incorporar al menos dos componentes específicos: un “contenido popular” genuino y la “deformación” que del mismo producen las relaciones de dominación y explotación existentes. En este sentido, la “indignación” populista responde desde el principio a un contenido real susceptible de ser *formado* de modos muy diversos. La ideología fascista tiende a “deformar” la negatividad utópica popular y su anhelo de solidaridad social con el propósito de legitimar y preservar las relaciones sociales ya existentes de domina-

²⁵ S. Žižek, *Primero como tragedia, luego como farsa*, Madrid, Akal, 2011, p. 55.

²⁶ S. Žižek, *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011, p. 88.

²⁷ S. Žižek, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 150.

ción y explotación. “Sin embargo, para poder alcanzar ese objetivo, debe incorporar en su discurso ese anhelo popular auténtico. La hegemonía ideológica, por consiguiente, no es tanto el que un contenido particular venga a colmar el vacío del universal, como que la forma misma de la universalidad ideológica recoja el conflicto entre (al menos) dos contenidos particulares: el «popular», que expresa los anhelos íntimos de la mayoría dominada, y el específico, que expresa los intereses de las fuerzas dominantes”²⁸. El movimiento fascista es, en estos términos, un repudio de la negatividad sintomática, esto es, una negatividad que se satisface ilusoriamente con la supresión de lo que entiende es un obstáculo para su identidad.

Desde este diagnóstico, no es casual que, en el imaginario de época, haya tenido éxito el melodrama político de la película *V de Vendetta*, ese optimismo salvífico que plantea el escenario desde la fácil dicotomía de una multitud presta a tomar el poder y un poder autoritario controlado por una oligarquía corrupta. Como ha señalado perspicazmente Mark Fisher,

Si la tarea política más crucial es ilustrar a las masas sobre la venalidad de la clase dominante, entonces el modo discursivo predilecto será la denuncia. Sin embargo, este esquema repite más que desafía la lógica del orden liberal; no es un accidente que los periódicos fomenten el mismo modo de denuncia. Los ataques a los políticos tienden a reforzar la atmósfera de cinismo difuso de la que se alimenta el realismo capitalista. Lo que se necesita no es más evidencia empírica de los males de la clase dominante sino que la clase subordinada se convenza de que lo que piensa o dice importa; de que *ellos* son los únicos agentes efectivos del cambio²⁹.

En este sentido Ernesto Laclau, por su parte, ha reprochado al esloveno cómo, entendiendo el populismo como otro repliegue meramente culturalista ante la lógica capitalista, su posición carece de consecuencias políticas, no hace más que “esperar a los marcianos”. Porque desde ese planteamiento teórico, donde todo tendría que ponerse directamente en el marco de la lucha de clases, no hay condiciones subjetivas ni condiciones empíricas para apostar por una emergencia de ese sujeto, por “construir a esos marcianos”; esto le lleva a apostar por el *lumpenproletariat* de los países occidentales, lo cual evidentemente en un contexto como el actual no tiene ninguna traducción política directa.

Por otro lado, no es lo mismo, como vemos, por tanto, entender el antisemitismo fascista desde la lente de Gramsci que de la Lacan. Donde el primero enfatizaría un análisis histórico que explicase la articulación concreta de circunstancias materiales y discursivas que dieron lugar a esa construcción identitaria reactiva, el segundo seguiría una explicación estructural teniendo en cuenta la persistencia de lo Real sobre el discurso. Por ello todos los nacionalismos obedecen, para Žižek, a una misma estructura, lo que, desde una perspectiva

gramsciana, no sería sino una abstracción políticamente discutible que recortaría desde su campo analítico las diferencias pertinentes. Para Žižek, a la luz de la dinámica del deseo, el “objeto a” es siempre suplantado por una fantasía, un “fantasma” que actúa a la vez organizando el “goce” e impidiendo su satisfacción. Así por ejemplo, en las “luchas culturales”, el intruso “gay” que obsesiona al homófobo, el “judío” que ofende al antisemita o el “hombre patriarcal” que preocupa a la feminista, pueden funcionar también como “fantasmas”: su supresión es compleja, porque entonces, para Žižek, desaparecería también el goce que hace factible la existencia misma de la homofobia, el antisemitismo o del feminismo. La ideología por tanto resulta necesaria para preservar el goce. De ahí que la tarea de la crítica ideológica no pase entonces por disolver la ficción, sino por *confrontar* al sujeto con su propio síntoma, con su fantasma, de modo que reconozca que esas fantasías no manifiestan una realidad sobre el mundo sino sobre sí mismo. El uso desdramatizador del chiste y de la performance en Žižek buscan desde luego ese efecto.

Es evidente que, ante esta separación entre el plano del poder y el inconsciente, la tarea del intelectual orgánico queda relativizada, así como reforzada una lectura de corte jacobino o más leninista. Bajo esta lectura la lógica del capitalismo no puede tampoco aparecer como una formación hegemónica puntual, resultado de una agregación contingente de fuerzas. La pregunta que aquí se impone es hasta qué punto podemos desprestigiar políticamente estas luchas o subestimarlas como simplemente “culturales” por no participar de la épica heroica de la transgresión o la insurrección.

6

Llegados aquí comprendemos perfectamente cuál es el programa maximalista, filosóficamente hipertrofiado y teóricamente abstracto que Žižek propone para el futuro de la izquierda:

[...] La izquierda tiene hoy una opción: o acepta el horizonte democrático liberal predominante (democracia, derechos humanos y libertades...) y emprende una batalla hegemónica *dentro de él*, o arriesga el gesto opuesto de rechazar sus términos mismos, de rechazar directamente el chantaje liberal actual de que propiciar cualquier perspectiva de cambio radical allana el camino al totalitarismo. Es mi firme convicción, mi premisa político-existencial, que el viejo lema de 1968 “*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*” sigue en pie: los defensores de los cambios y las resignificaciones dentro del horizonte democrático liberal son los verdaderos utópicos en su creencia de que sus esfuerzos redundarán en algo más que la cirugía estética que nos dará un capitalismo con rostro humano³⁰.

Ese programa de regreso a la negatividad “traicionada” del siglo veinte, básicamente, por el pensamiento

²⁸ S. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008, p. 148.

²⁹ M. Fisher, *Los fantasmas de mi vida*, Buenos Aires, Caja Negra, 2013, p. 268.

³⁰ S. Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 327.

posmoderno, conduce, sin embargo, a Žižek a muy discutibles opciones políticas como, por ejemplo, su sugerencia de que, justo por su mejor comprensión del antagonismo, el mejor aliado hoy para una política emancipatoria es el populismo reaccionario. En este sentido, la argumentación es la siguiente. Si la pospolítica y su reduccionismo técnico de la política ha terminado conduciendo a un desprecio tecnocrático por el pueblo, ¿no es comprensible que el extendido “no” populista reaccione frente a estos excesos paternalistas? Como escribe Žižek, la posición de las élites ante esta negatividad efectivamente heterogénea y políticamente difusa es demasiado a menudo tratarla como una expresión infantil de un alumno sin muchas luces, como si la población no hubiese aprendido la lección dictada por los expertos. De hecho, su “autocrítica” se limitó a ser la de un profesor que admite haber fracasado pedagógicamente a la hora de instruir a sus “alumnos”. Lo que los defensores de esta tesis del “fracaso comunicativo” (de la misma manera que el “no” francés y holandés a la UE significó que la elite ilustrada no había logrado comunicarse adecuadamente *con las masas*, el *brexit* habría sido asimismo un error pedagógico) no son capaces de ver es que la elección no pasaba ya simplemente entre dos opciones políticas, esto es, elegir “entre la visión ilustrada de una Europa moderna, dispuesta a ajustarse al nuevo orden global, y las viejas y confusas pasiones políticas”.

En esta misma línea, Žižek solo puede ver oportunidades de futuro y para la *verdadera política* en el actual “no” que, desde hace décadas, sigue desbordando los canales representativos de la política tradicional:

Quando los observadores describieron el “no” como un mensaje de perplejidad y miedo, se equivocaban. Aquí, el gran miedo era el que el propio “no” provocó en la nueva elite política europea, el miedo de que la gente ya no se tragara su visión “pospolítica”. Para el resto de nosotros, el “no” es un mensaje y una expresión de esperanza: esperanza de que la *política* sigue viva y es posible, de que el debate sobre lo que la nueva Europa debería y debe ser está aún lejos de concluir. Por eso, nosotros, desde la izquierda, debemos rechazar la despreciativa insinuación liberal de que, con nuestro “no”, nos encontramos con extraños compañeros de viaje: los neofascistas. La nueva derecha populista y la izquierda sólo comparten una cosa: la conciencia de que la *política realmente dicha sigue viva*³¹.

Creo que Žižek acierta en parte en ver cómo ese primer desprecio técnico de las élites no hace sino alimentar ese segundo desprecio, el “populista”. Ahora bien, ¿en qué medida dar por buena esa segunda negatividad como promesa “política” conduce a profundos malentendidos políticos? Žižek es, en todo caso, claro:

no sólo debemos rechazar el fácil desprecio progresista por los fundamentalistas populistas (o, peor aún, el lamento paternalista por lo manipulados que están), sino que debemos rechazar los términos mismos de la guerra cultural. Aunque, como es lógico, un representante de la izquierda radical debería apoyar, en el contenido concreto de gran parte de las cuestiones en disputa, la posición progresista

(a favor del aborto, contra el racismo y la homofobia), no se debe olvidar que, a largo plazo, es el fundamentalista populista, y no el progre, el que constituye nuestro aliado³².

Ahora bien, del hecho de que nuestras democracias subsanen sus deficiencias agitando el espantajo del fascismo no podemos deducir necesariamente una “simpatía por el diablo”. Para Žižek es prioritario comprender y desarmar el papel estructural que la derecha populista cumple en la legitimación de la actual hegemonía liberaldemocrática. El cordón inmunitario democrático frente a ese común denominador negativo de todo el espectro político establecido conduce a posiciones más moralistas que políticas que solo legitiman el marco hegemónico establecido.

Son los excluidos quienes, por la propia exclusión (su “inaceptabilidad” para el gobierno), aportan la prueba de la benevolencia del sistema oficial. Su existencia desplaza el núcleo de la lucha política –cuyo verdadero objetivo es la represión de cualquier alternativa radical de izquierda– a la “solidaridad” de todo el bloque “democrático” contra el peligro derechista. El *Neue Mitte* [nuevo centro] manipula mejor la cicatriz derechista para hegemonizar el ámbito “democrático”, es decir, para definir el terreno y mantener a raya a su verdadero adversario, la izquierda radical. Ahí reside la verdadera lógica de la tercera vía: es decir, una democracia social purgada de su mínimo aguijón subversivo, que extingue incluso el más mínimo recuerdo de anticapitalismo y de lucha de clases³³.

Como es sabido, hay que recordar que el “progre” no es solo un adversario político más o menos provisional; es, en el pensamiento de Žižek, su contrapunto polémico, su “sombra” genuina. Como bien ha subrayado Santiago Castro-Gómez en su excelente monografía sobre el esloveno, el 68 o, mejor dicho, su “pensamiento” constituye el modelo polémico contra el que Žižek articula su reflexión ontológica. “El sujeto no es producto de fuerzas pre-subjetivas de carácter histórico, sino que las relaciones de poder son la expresión de una fisura que es ontológicamente anterior al poder mismo. Reducir el sujeto a la subjetivación y explicar esta mediante un análisis de las relaciones históricas de poder, es el gran peligro introducido en el seno de la izquierda por los herederos del 68”³⁴. Lo significativo de este diálogo crítico es que, en su afán por desarrollar un programa de recuperación de la negatividad perdida, Žižek solo pueda entender el acontecimiento de forma reduccionista en lo que expresó como “demanda de lo imposible”. No es extraño que Foucault se convierta, por tanto, en el enemigo a batir.

No es casualidad que Žižek se interesara hace años por el libro de Thomas Frank *¿Qué pasa con Kansas?*³⁵ y su crítica del “progresismo”. El escritor y periodista

³² S. Žižek, “Over the Rainbow”, en *¿Qué pasa con Kansas?*, Madrid, Acuarela & A. Machado, 2008, p. 458.

³³ S. Žižek, “¿Por qué a todos nos encanta odiar a Haider?”, en *New Left Review*, número 3, julio/agosto, Madrid, Akal, 2000.

³⁴ S. Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 87.

³⁵ Th. Frank, *¿Qué pasa con Kansas?*, Madrid, Acuarela & A. Machado, 2008.

³¹ S. Žižek, *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011, p. 277.

resumía así en *The Guardian* las claves del triunfo de Trump:

El mayor problema es la complacencia crónica que ha ido erosionando el progresismo estadounidense durante los últimos años, una enfermedad del poder que afirmaba que los demócratas no tenían que hacer nada diferente, no necesitaban repartir nada con nadie –salvo sus amigos en el jet de Google o esa gente fantástica en Goldman Sachs–. Y al resto nos tratan como si no tuviéramos a ningún sitio al que ir y ningún papel que desempeñar excepto votar entusiastamente sobre la base de que estos demócratas son la última trinchera entre nosotros y el fin del mundo. Es un progresismo de los ricos, ha fallado a la clase media y ahora ha fracasado en sus propios términos de elegibilidad. Basta del clintonismo y su aura orgullosa de virtud de clase profesional. ¡Ya está bien!³⁶.

El libro de Frank apuntaba a claves sugerentes, sobre todo, al fracaso político de una izquierda socialdemócrata y liberal que, entendiéndose como trinchera moral frente al mal reaccionario, dilapidaba su herencia histórica en una posición autocomplaciente y separada de las dinámicas populares. Ciertamente, la aparición de Trump será el fin de esa coartada. No en vano, en un comentario que generó no poca polémica, comentó en 2016, a las puertas de su elección: “Él me horroriza, pero creo que Hillary es el verdadero peligro”. En una entrevista a el diario *El País*, en 2018, Žižek seguía remachando el mismo clavo argumental:

[...] Trump es una bendición, aunque protagoniza un tipo de conducta horrible, capaz de todas las rupturas. Precisamente por eso puede despertar, desencadenar, alguna reacción. Lo que hace Trump es una locura, pero antes ocurría lo mismo paulatinamente. Con el medio ambiente, con todo. Algunos izquierdistas hacen comparaciones erróneas. Si te disgusta Trump o el nuevo autoritarismo, y eres vago para analizarlo, la analogía es cómoda: “¡Oh, es fascismo!”. Esa analogía con los años treinta es demasiado sencilla. Es más adecuado remitirnos a la decadencia anterior a la Primera Guerra Mundial cuando, igual que hoy, todos se preparaban para la guerra, pero nadie la creía posible³⁷.

Pero repitamos la pregunta: ¿es el populismo reaccionario un “compañero de viaje” real? Aunque no es difícil conectar este diagnóstico con el de Nancy Fraser sobre el “neoliberalismo progresista” y su fracaso en EE.UU. tras la era de Trump, hay importantes diferencias políticas en el diagnóstico³⁸. Hoy, sin embargo, no parece que el problema político sea tanto el “neoliberalismo progresismo”, sino el reverso espectral y nostálgico del fordismo, una negatividad que Alberto Toscano ha defi-

nido correctamente, siguiendo a Bloch, como el “deseo reactivo de una sincronicidad perdida”³⁹, una especie de identidad supuestamente sólida que pueda resistir de forma compensatoria los embates de la corrosión social neoliberal. Es desde este plano desde el cual la categoría de “populismo autoritario” en relación al thatcherismo acuñada por Stuart Hall sigue siendo de extraordinaria vigencia para comprender los repliegues ideológicos de nuestro presente. Sobre todo, a la vista del hecho de que necesitamos discriminar entre diferentes negatividades. Como señala Alberto Toscano, hoy debemos

[...] enfrentar la peculiaridad de un fascismo sin movimiento, sin utopía; un fascismo despojado de lo que Bloch llamaba no contemporaneidad, y Bataille denominaba heterogeneidad; un fascismo que no reacciona a la amenaza de la política revolucionaria, pero que conserva la fantasía racial del renacimiento nacional y la circulación frenética de un discurso pseudo-clase. También quiero sugerir que la mejor manera de hacer frente a esto último no es instigando a la figura sociológicamente espectral de la clase obrera blanca “olvidada”, sino enfrentándose a lo que la política colectiva significa hoy en día, en el entendimiento de que aceptar este simulacro racializado de un proletariado no es un paso hacia la política de clase, sino más bien su obstáculo, su malévol forma de *ersatz*. El objetivo es entonces esbozar, para el debate y la disputa colectiva, algo así como los aspectos elementales de una pseudo-insurgencia –con la advertencia de que una pseudo-insurgencia era en muchos aspectos lo que el fascismo asesino del período de entreguerras de Europa encarnaba⁴⁰.

7

En esta contribución hemos tratado de entender la sugerente contribución de Žižek como un programa de recuperación de aprendizajes políticos emancipatorios en el siglo pasado, “el corto siglo XX”, apresuradamente liquidados por parte de la Izquierda en función de su necesario proceso de autocritica. Sin embargo, ¿hasta qué punto esta autocritica, comprensible, en parte, por los estériles balances del “progresismo” y su moralismo inocuo, termina conduciendo a la autocritica de izquierdas a una funesta “simpatía por el diablo”? ¿Hasta qué punto esta “buena” negatividad del enemigo puede ser aprovechada por el pensamiento emancipatorio sin erosionarlo gravemente? Por otro lado, rechazando los términos de la guerra cultural por la hegemonía (“«cultura» es el nombre que damos a todas aquellas cosas que hacemos sin creer de verdad en ellas, sin «tomárnoslas en serio»”), Žižek ha cincelado en los últimos tiempos su personaje mediático como el abogado de todas las “causas perdidas” y supuestamente anacrónicas (también a la Izquierda) que podían provocar al sentido común bienpensante. El problema es que lo ha hecho pagando también un precio. La pa-

³⁶ Th. Frank, “Donald Trump is moving to the White House, and liberals put him there”, en *The Guardian*, 1-06-2016, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/09/donald-trump-white-house-hillary-clinton-liberals>

³⁷ S. Žižek, “La gente está drogada, dormida, hay que despertarla”, en *El País*, 16-12-2018. https://elpais.com/cultura/2018/12/14/actualidad/1544788158_128530.html. Última consulta, 2-02-2020.

³⁸ N. Fraser, “El final del neoliberalismo «progresista»”, en *Sin Permiso*, 12/01/2017. <https://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>. Última consulta 1-09-2020.

³⁹ A. Toscano, “Notes on Late Fascism”, en *Historical Materialism*, 2-04-2017. <http://www.historicalmaterialism.org/blog/notes-late-fascism>. Última consulta 1-09-2020.

⁴⁰ *Idem*.

radoja es que la crítica de Žižek al “progresismo” solo sirve para realzar su figura como icono cultural. Si resulta interesante mediáticamente es, además, al coste de su esterilidad como intelectual político efectivo y de su legitimación, en última instancia, de la agenda conservadora. Judith Butler, y con esto concluimos, ha identificado bien el problema de esta curiosa alianza entre hiperizquierdismo y neoconservadurismo.

El neoconservadurismo dentro de la izquierda que aspira a infravalorar lo cultural no es más que otra intervención cultural. Sin embargo, la manipulación táctica de la distinción entre lo cultural y lo económico destinada a volver a implantar la desacreditada noción de opresión secundaria lo único que provocará será una reacción de resistencia contra la imposición de la unidad, reforzando la sospecha de que la unidad sólo se logra mediante una escisión violenta⁴¹.

Bibliografía

- Althusser, L., *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1998.
- Badiou, A., *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- Boltanski, L. y Chiapello E., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.
- Butler, J. y Fraser, N., *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate entre marxismo y feminismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.
- Cadahia, L., “La tragicidad del populismo: hacia una reactivación de su dialéctica”, en *A contracorriente*, Bogotá, Pontificia Javeriana, 2019.
- Castro-Gómez, S., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México, Akal, 2015.
- Fisher, M., *Los fantasmas de mi vida*, Buenos Aires, Caja Negra, 2013.
- Fraser, N., “El final del neoliberalismo «progresista»”, en *Sin Permiso*, 12/01/2017. <https://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>
- Frank, Th., “Donald Trump is moving to the White House, and liberals put him there”, en *The Guardian*, 1-06-2016. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/09/donald-trump-white-house-hillary-clinton-liberals>
- , *¿Qué pasa con Kansas?*, Acurela & A. Machado, Madrid, 2008.
- Jameson, F., *Teoría de la Postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2016.
- Pardo, J. L., “Desmontando a Žižek”, en *El País*, 30-06-2017 https://elpais.com/elpais/2017/06/30/opinion/1498835332_476491.html
- Rancière, J., *Le philosophe et ses pauvres*, París, Flammarion, 2007.
- Rendueles, C., “Slavoj Žižek. Verdad y emancipación en la era postmetafísica”, en *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 47, 2014, 259-280. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45811
- Sacristán, M., *El orden y el tiempo*, Madrid, Trotta, 1998.
- Toscano, A., “Notes on Late Fascism”, en *Historical Materialism*, 2-04-2017. <http://www.historicalmaterialism.org/blog/notes-late-fascism>
- Žižek, S., “La gente está drogada, dormida, hay que despertarla”, en *El País*, 16-12-2018. https://elpais.com/cultura/2018/12/14/actualidad/1544788158_128530.html
- , *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011.
- , *Primero como tragedia, luego como farsa*, Madrid, Akal, 2011.
- , “Over the Rainbow”, en *¿Qué pasa con Kansas?*, Madrid, Acurela & A. Machado, 2008.
- , *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008.
- , *Arriesgar lo imposible*, Madrid, Trotta, 2006.
- , “Mayo del 68 visto con ojos de hoy”, en *El País*, 1-05-2008, https://elpais.com/diario/2008/05/01/opinion/1209592812_850215.html
- , *Repetir Lenin*, Madrid, Akal, 2004.
- , *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003.
- , *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- , *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- , “¿Por qué a todos nos encanta odiar a Haider?”, en *New Left Review*, número 3, julio/agosto, Madrid, Akal, 2000.
- , “Más allá del discurso”, en Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

⁴¹ J. Butler y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate entre marxismo y feminismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017, p. 22.